

časem modifikovány, doplněny nebo dokonce vyvráceny následnými výzkumy.

Jednotlivé příspěvky, jichž je celkem dvacet dva, jsou řazeny do čtyř částí nazvaných „Vlivy náboženství na jazyk“, „Vzájemnost jazyka a náboženství“, „Vlivy jazyka na náboženství“ a „Jazyk, náboženství a gramotnost“. Příspěvky vycházejí z Fishmanovy metodologie či z obecné metodologie sociolingvistiky, nenabízejí nové teoretické přístupy, jedná se většinou o empirické průzkumy, téměř výlučně ze současnosti, poskytují však inspirující přehled využití nového teoretického základu v praxi. Pro velký počet příspěvků je zde nelze všechny vyjmenovat, pro ilustraci uvádím například stať „Vytváření Boha v našich představách – Boží atributy v jorubském socio-kulturním prostředí“, zabývající se postupy příslušníků kmene Jorubů (jihozápadní Nigérie) při využívání jazyka pro tvorbu božské bytosti uspokojující jejich pragmatické potřeby stejně jako kulturní významy společnosti (Oladipo Salami), dále příspěvek „Společenská mnohojazyčnost a multináboženská“ (Tope Omoniyi), ve které autor používá Nigérii a Velkou Británii jako modelové multikulturní společnosti a zamýšlí se nad vztahem státu a jedince v oblasti jazyka a náboženství. Velice zajímavou stať představuje „Etymologické odlišování se od druhých (čeština nenabízí elegantnější řešení pro překlad anglického *othering*) a síla lexikálního inženýrství v judaismu, islámu a křesťanství“ (Ghil'ad Zuckermann), která přináší pohled na lidovou etymologii reflektující náboženské a kulturní interakce a často předvádí snahu určitého náboženství uchovat si vlastní identitu – může tak být činně s humorem nebo naopak velmi odmítavě. Zuckermann uvádí množství příkladů v graficky dobře přehledné podobě. Příspěvek „Funkce liturgické gramotnosti v muslimských komunitách Velké Británie“ (Andrey Rosowsky) se pak zabývá otázkami co je to obecně liturgická gramotnost a jakou roli hraje v určité muslimské komunitě, jaký má význam pro její příslušníky a jaká je motivace členů pro její osvojení.

Pro českého čtenáře pak budou neméně užitečné i bohaté odkazy na literaturu, při jejím vyhledávání se však bude muset zhus-

ta spolehnout na vlastní síly, v knihovnách vědeckých institucí práce z oboru sociologie jazyka často nezabírají příliš mnoho místa.

Přestože ve sborníku chybí medailony jednotlivých autorů, z letné prohlídky jejich životopisů na internetu je patrné, že všichni příspěvatelé jsou lingvisté, sociolingvisté či se zabývají aplikovanou lingvistikou. Toto jejich zaměření vysvětluje absenci příspěvků týkajících se například etnografie řeči, které by, dle mého názoru, mohly být do této nové disciplíny také zahrnuty. Pokud totiž název oboru zní „sociologie jazyka a náboženství“ a tento nechce být pouze subdisciplínou lingvistiky, ale ustavit se jako opravdu samostatný obor, měli by se do výzkumu na tomto poli zapojit například i sociologové náboženství, kteří mohou přinést nový náhled a nové zkušenosti a přispět tak k obohacení a prohloubení znalostí v tomto novém oboru. Právě náboženství jako kontext je velmi vhodným působištěm pro zkoumání nejen jazyka, ale také řeči a komunikace v rámci náboženské skupiny, mezi jednotlivými skupinami navzájem či s ostatní společností. Tato nová disciplína by se pak mohla stát užitečným metodologickým nástrojem pro sociologii náboženství – pro studium náboženské změny, nových forem religiozity a náboženství v současnosti vůbec.

LUCIE HLAVINKOVÁ

## Martin Slobodník – Attila Kovács (eds.), *Politická moc verzus náboženská autorita v Ázii*,

Bratislava: Chronos 2006, 303 s.  
ISBN 964-361-302-X.

Sborník na aktuální téma obsahuje příspěvky celkem patnácti autorů a autorek. Příspěvky pokrývají geograficky rozsáhlou oblast, řadu náboženských tradic a státních útvarů. Následující shrnutí a hodnocení bude nezbytně poněkud nevyvážené, protože není v silách jednoho člověka důkladně se

zaobírat všemi tématy obsaženými ve sborníku. Věřím však, že mé kritické poznámky budou brány jako případné podněty do diskuse.

Martin Slobodník ve svém úvodním příspěvku konstatuje, že v Asii nalezneme bohatou škálu různých podob vztahu náboženství a státu, od zemí s výrazně dominantním náboženstvím až po pluralitní státy. Velmi případné jsou jeho poznámky k metodologii a zejména východiskům při zkoumání daného tématu. Většina diskusí totiž stále probíhá v rámci teorií a paradigmat založených na historické zkušenosti zemí eu-roamerického prostoru. Aplikovat například teorie sekularizace a privatizace náboženství na dění v asijských zemích je problematické už proto, že tyto teorie jsou do určité míry spojeny s představou dějinného směřování k „nejlepšimu“ zřízení – liberální demokracii a sekulárnímu státu.

Analýzou vztahu státu a islámu na Blízkém Východě se zabýval Jozef Hudec. Začíná historickým exkurzem, který je nezbytný k pochopení současné situace. Jistě lze souhlasit s tvrzením, že důsledky koloniální politiky dodnes výrazně ovlivňují daný region. Autor uvádí charakteristiky politického uspořádání jednotlivých zemí, aby uzavřel přehledem sporů vedených o postavení islámského práva ve státě. Na konci svého příspěvku varuje před zjednodušujícími interpretacemi a rychlými recepty na řešení složité situace v regionu. Příspěvek dle mého názoru čerpá z dosti omezeného výběru literatury (chybí mi zde např. práce Luboše Kropáčka *Blízký východ na přelomu tisíciletí* [Praha: Vyšehrad 1999] a další).

Gabriel Pirický upozorňuje na méně nápadnou, ale důležitou proměnu v Turecku, kterou označuje jako „integráci konzervativních prúdov tureckého nacionalismu a islamskej viery“ (s. 35). V historickém přehledu poukazuje na vznik různých kulturních a politických uskupení, která propagovala sloučení tureckého nacionalismu a islámu. Významnou úlohu zde sehrála nová interpretace tureckých dějin zdůrazňující přínos Turků pro islámskou civilizaci a rozvoj islámu obecně. Od 80. let lze sledovat sílící vliv skupin prosazujících turecko-islámskou syntézu v politice a zejména ve

školenství. Turecko-islámská syntéza tak do velké míry nahradila předcházející kemalistickou ideologii a stala se oporou autoritářského režimu. Zároveň tyto trendy posílily vliv islamistických skupin, které se v polovině 90. let stávají silným hráčem na turecké politické scéně.

Vztahům státní moci a islámských aktivistů v Jordánsku se věnoval Attila Kovács. V příspěvku sleduje především měnící se vztah vládnoucí dynastie k Muslimskému bratrstvu. Na úvod rozebírá specifickou situaci Jordánska, kde je budování moderní identity spojeno téměř výhradně s hášimovskou dynastií. Následuje historický nástin vývoje Muslimského bratrstva v dané oblasti se zvláštním zřetelem k proměnám po sjednocení zajordánské a palestinské pobočky hnutí. Kovács shrnuje svou analýzu následovně: přinejmenším hlavní proud Muslimského bratrstva byl a je vůči vládnoucí hášimovské dynastii loajální, byť někdy velmi kritickou opozicí. Příspěvek je důkladným rozbohem složitých vztahů náboženské organizace a politiky v regionu, čerpá z bohatých zdrojů a předkládá střízlivá hodnocení situace.

Politický islám ve Střední Asii je tématem zajímavého příspěvku Slavomíra Horáka. V regionu přitom rozlišuje dvě podoby islámu: tradiční a importovaný. V historickém nástinu se dozvídáme o vztazích místních duchovních k ruské a posléze sovětské vládě. Horák upozorňuje nejen na „oficiální“ struktury, ale také na ilegální síť duchovních, která vznikla v důsledku stalinských represí. Autor se dále věnuje jednotlivým hnutím a státům. V závěru konstatuje, že časté proklamace, které z různých islamistických skupin dělají „teroristy“, jsou mnohdy součástí účelové represivní politiky post-sovětských vlád v oblasti.

Viktor Krupa podal základní přehled problematiky postavení náboženství v Indonésii a Malajsií. Začíná exkurzem popisujícím etnickou a geografickou situaci regionu, kde se odedávna setkávaly vlivy čínských a indických tradic, později také islámu a křesťanství. Větší část příspěvku je věnována situaci po druhé světové válce (srovnání Sukarnova a Suhartova režimu v Indonésii, a pak Malajsií). Solidnímu přehledu by



však prospěl závěr, některá tvrzení pokládám za poněkud problematická. Co je míněno názorem, že „kontakty muslimských cizinců so sultanáti boli mobilnejšie a pružnejšie než kontakty s dovtedajšou zkontaktelou hinduistickou hierarchiou“ (s. 111)? Souvisí to snad s paušálním a těžko obhajitelným soudem na následující straně, kde je islám vyzdvihován nad hinduismus pro jeho údajně větší míru rovnosti lidí, soucit s chudými a nadřazování univerzalizmu nad etnickou příslušností? Nesprávné je zde užití anglického přepisu jmen svátků (Na s. 118 Krupa píše o buddhistickém svátku „Wesak“ či hinduistickém „Deepavali“).

Dušan Deák se zaměřil na proměny vztahu státu a náboženství v moderní Indii. Téma sleduje ve třech rovinách: zformování monolitických nábožensko-politických bloků, z pohledu tradiční hierarchie společnosti, a v perspektivě hinduisticko-muslimských polemik. Shrnuje proces proměn tradičních náboženských přístupů do nových, koloniálním kontextem utvářených nacionálně-náboženských postojů. Mnozí členové původně reformních náboženských hnutí (jako Árja-samádž) se stali aktivními politiky, a tak se na konci 19. a začátku 20. stol. začali formovat bloky definované monoliticky vykládaným náboženstvím („národy“ hinduistů a muslimů). Souhlasím s tvrzením, že v případě ideologického zdůvodnění komunalismu jde o uměle vytvořenou konfesi. Deák dále rozebírá fundamenty ideologie hindutvy a ukazuje jejich značnou problematickosti (s. 133-137). Přispěvek je dobrým přehledem zejména k vývoji komunálních konfliktů na subkontinentu a jejich ideologickému pozadí, zajímavě doplněným o osobní zkušenosti z terénu. Nesouhlasím však s tvrzením, že indický stát si po dlouhá staletí zachovával „sekularitu“ (s. 125). Samotný pojem sekulárního státu vychází z evropských historických zkušeností, a těžko jej lze aplikovat na indické předkoloniální poměry. V mnoha případech byli panovníci v roli ochránců dharmy a měli významnou rituální funkci. Bylo by třeba spíš hovořit o specificky indickém pojetí role krále a státu. Také nelze zcela souhlasit s tím, že pro Brity v 19. století státní moc neznamenala naplňování nábožen-

ského ideálu (s. 126). V koloniální vládě se jistě střetávaly liberální, utilitaristické a další pojetí, ale nejen v Indii se odkazování na křesťanství stalo výraznou součástí koloniální ideologie (viz např. Ronald Hyam, *Britain's Imperial Century 1815-1914*, London: B. T. Batsford 1976).

Zdeněk Trávníček srovnává účel mnišského života jak byl definován v pálijském kánonu se sociální a politickou angažovaností srílanských mnichů v současnosti. Zajímavé jsou informace z terénního výzkumu autora o působení neziskové organizace Bodhiraja Foundation, nebo o setkávání s mnichy působícími ve městech, či naopak žijícími v lesích. Shrnující pasáž o cíli mnišského života je pak Trávníčkovi východiskem ke kritice stavu mnišské sanghy na ostrově. Tato kritika je však dle mého názoru vedena způsobem, který neodpovídá odbornému diskurzu. Objevují se zde příliš silná a nejasně podložená tvrzení (možnost kvalitního vedení mnichů v meditaci je „téměř nulová“ – s. 153); moralizující výroky (globalizace a tržní hospodářství mohou za to, že „prostota, štedrost a jednoduchost jsou vácovány vidinou bohatství, chtivostí a mnohosti konzumního způsobu života“ – s. 155); autor předkládá idealizovaný obraz „období sinhálské jednoty a slávy“ narušovaného „invazemi hinduistických Tamilů a později křesťanskými kolonizátory“ (s. 156-157). Vyzdvihování Buddhova učení je tak autorovým emotivním vyznáním víry. I další autorova tvrzení přispívají k tomu, že text působí spíše jako manifest za návrat k ideálům mnišského meditativního života, než jako analýza vztahu náboženské a politické autority.

Miloš Hubina se zabýval sociálně-politickou úlohou mnišské sanghy v Thajsku. V jeho textu se prolínají dvě linie – historický nástin vztahu panovníků a vůbec vlády k mnišské obci společně se sledováním specifík thajského mnišství. Vládce byl a dosud je vnímán jako laik s největším množstvím nasbíraných karmanových zásluh, jako ochránce dharmy a lidu. Dějiny vztahu státu a mnišské obce proto Hubina charakterizuje zejména jako dějiny úsilí ústřední vlády o unifikaci a hierarchizaci mnišské sanghy po vzoru vládní administrativy tak, aby

mnišská obec sloužila prosazování vládních programů. Autor popisuje zejména reformy vládců dynastie Čakri s poukazem na jejich politický kontext. Úsilí panovníků o reformy mnišské obce vedly k jejímu rozdělení na Thammajutníkáj a Mahanikáj; první skupina se měla navrátit k původnímu učení pálijského kánonu a „očistit“ život mnichů od pozdějších vlivů (např. domácích praktik komunikace s duchy). Reformní hnutí však nedokázalo zcela proměnit tradiční úzkou provázanost klášterů s „lidovým buddhismem“ a početnější zůstává Mahanikáj. Článek je zajímavým a na informace bohatým shrnutím k tématu.

Příspěvek Jany Benické „Postavení buddhismu v císařské Číně (6.-13. století)“ nastiňuje v historické perspektivě proměny vztahu vládců k různým buddhistickým skupinám. V úvodu autorka poukazuje na několik problémů s nimiž se buddhisté v Číně museli vyrovnávat: silný cit pro rodinné vztahy byl v rozporu s ideály asketického života; pro buddhisty nebylo snadné začlenit do svého systému kult předků; bylo rovněž třeba vyřešit vztahy mezi autoritou císaře (příp. vysokých úředníků) a autoritou významných buddhistických osobností. V Číně se ve vymezeném období střídali panovníci buddhismu naklonění s vládci podporujícími spíše místní konfuciónské a taoistické tradice. V zajímavém článku obsahujícím řadu podrobných informací a odkazů shledávám dvě problematická tvrzení. Benická považuje Wu-cungovu represii klášterů v polovině 9. století za zásah, po kterém se buddhistický „establishment“ už nikdy zcela nevzpamatoval (s. 199) a nikdy nedosáhl takové společenské prestiže a podpory (s. 202). Ovšem později první císař dynastie Sung zvláštním ediktem povolil obnovení dříve opuštěných klášterů (v roce 960) a za vlády císaře Čen-cunga (998-1023) se počet mnichů a mnišek výrazně přiblížil stavu před zmíněnou represí (260 000 před ediktem z roku 845; 230 000 za vlády Čen-cunga). Benická v úvodu rovněž tvrdí, že buddhismus sice zanechal výrazné stopy v čínské kultuře a myšlení, ale v „oficiální historiografii“ a ve „vysoké literatuře“ hrál jen marginální úlohu (s. 193). Domnívám se, že to je příliš silné tvrzení. Např. Jen Jü, zaklada-

tel čínské buddhistické literárně-kritické tradice, ovlivnil (dle některých autorů) svou prací čínské literáty prakticky až do dneška. Také u výrazných osobností řazených mezi konfuciónské vlivy. Příkladem byli Chuang Tching-tien (11. století), nebo Wang Jang-ming (1472-1529) a skupina jeho žáků a pokračovatelů silně ovlivněných čchanem (tzv. tchajčouská škola).

Martin Slobodník shrnuje náboženskou politiku vůči tibetskému buddhismu v post-maoistické Číně. Příspěvek se zaměřuje je na 80. a 90. léta 20. století. V průběhu 80. let došlo k určitému uvolnění a přehodnocení předcházející represivní politiky, což vedlo k obnově téměř tří čtvrtin dříve zničených tibetských klášterů a velkému nárůstu počtu mnichů. Politická angažovanost místních mnichů v úsilí za obnovení samostatnosti země však vedla (společně s intenzivnějším úsilím dalajlamovy exilové vlády) k nástupu restriktivnější politiky čínské vlády v 90. letech. Mezi nejzávažnější zásahy patří snaha komunistické strany kontrolovat proces vyhledávání významných převtělenců a také vytvoření výborů pro správu klášterů. Přínosem autora je periodizace let 1950-2006 do pěti období; v článku rovněž bohatě cituje a odkazuje na zásadní dokumenty vydávané čínskou vládou. Zajímavý příspěvek je navíc doplněn poznatkami z autorova terénního výzkumu.

Pavel Šindelář hledá analogie mezi současným vztahem čínské vlády k hnutí Fa-lun-kung a historickými modely vztahu císařských vlád k lidovým náboženským hnutím (jako bylo hnutí Bílý lotos). Mezi Fa-lun-kungem a historickými hnutími nachází následující společné charakteristiky: opozice vůči institucionalizovaným tradicím s podporou státu; hledání nových cest ke komunikaci s nebesy; orientace na nejširší vrstvy obyvatel; většina hnutí vystoupila v dobách převratných společenských a hospodářských změn; role charismatického vůdce a jím vytvořených věroučných textů; milenaristický charakter nauky. Co se týká samotného vztahu čínské vlády k Fa-lun-kungu, přebírá Šindelář v podstatě názor C. K. Yanga, podle nějž je vnímání netradičních náboženských hnutí jako politicky nebezpečných důsled-

kem historických zkušeností zejména čchingské dynastie. Tento tradiční názor převzala i komunistická vláda a tudíž potlačuje i mnohá hnutí, která nemají politické ambice. Chybné je Šindelářovo datování Bílého lotosu do 14. století (s. 237). Někteří autoři jeho vznik kladou už do 4. století (viz Benická v tomto sborníku, s. 203); hnutí bylo velmi aktivní za dynastie Sung (viz Jaroslav Průšek – Augustín Palát, *Středověká Čína*, Praha: DharmaGaia 2001, s. 231).

Vztahem ruské a později sovětské vlády ke dvěma významným institucím v rámci hierarchie burjatského buddhismu se zabýval Luboš Bělka. První z nich je bandido chambolama, nejvyšší představený burjatské mnišské sanghy; druhou je rozpoznáný znovuzrozenec (chubilgán). Funkce hlavy burjatské mnišské obce byla výsledkem podřízení sanghy carské a později sovětské vládě: bandido chambolama a nižší hodnostáři byli sice voleni burjatskými mnichy, ale potvrzení volby je jmenování do funkce si ponechaly vládní úřady. Naproti tomu tradici znovuzrozených významných mnichů úřady ignorovaly, a to zřejmě především proto, že statut znovuzrozenec byl potvrzován v Tibetu. V případě začlenění tradice znovuzrozenců do ruské (či sovětské) administrativy by tak do vnitřních záležitostí státu de facto zasahovala autorita zvenčí. V příspěvku jsou rovněž zajímavě podány osudy burjatských reformátorů, kteří se pokoušeli kult chubilgánů zrušit.

Martina Bucková popisuje vliv koloniálních úřadů a misí na tradiční náboženství v Polynésii. V historickém přehledu najdeme informace o prvních kontaktech Evropanů s obyvateli tichomořských ostrovů, o soupeření jednotlivých států i protestantských a katolických misí o vliv na jednotlivých souostrovích, a také charakteristiku domácí recepce křesťanství ze strany místních vládců. Právě posledně jmenované téma považují za nejzajímavější: ke konverzi vedlo často přesvědčení, že bůh Evropanů je mocnější, než domácí božstva, jelikož Evropané od něj dostali loď, zbraně a jiné „výmoženosti“. Když konverze nepřinášela kýžené hmotné statky, místní konvertité často vytvářeli synkretická hnutí s výrazným milenaristickým důrazem. Když autorka řadí

mezi kladné stránky působení misionářů v Polynésii budování škol (s. 297), přebírá v zásadě koloniální eurocentrickou rétoriku, která samozřejmě nadřazuje naše pojetí a způsoby vzdělávání nad tradiční vzdělání jiných kultur.

Beáta Čierniková se zabývá vztahem náboženství a státu v Arménii. Její příspěvek je shrnutím dějin etablování a vývoje arménské církve, které byly nerozlučně spjaty s politikou panovníků a místní aristokracie. Pro Arménii bylo specifické prolnutí církevní hierarchie s místními nejvýznamnějšími aristokratickými rody už od počátků církve; šíření křesťanství bylo zpočátku velmi násilné a církev se záhy stala největším vlastníkem půdy ve státě. Autorka dále sleduje pohnuté osudy země, o kterou často bojovaly sousední mocnější státy. Příspěvek Beáty Čiernikové je bohatý na informace a čerpá také z nám jazykově těžko dostupných zdrojů. Poněkud nekriticky je ale vyzdihována role církve: která „[p]očas stáročí stála ... neochvejne pri svojom národe“ (s. 297). Autorka také na základě své zkušenosti tvrdí, že v období rozpadu Sovětského svazu byla souměřitelnost Arménů s církví čímsi samozřejmým („Ziadni ateisti, žiadni neveriaci, žiadni nezaraneni.“ – s. 298). To se vůbec neprojevil vliv marxistické ideologie spojené s kombinací nabídky hmotných výhod při spolupráci s režimem a represí při rezistenci? V článku jsou zmíněna některá nová náboženská hnutí, která se snaží v post-sovětské éře rozvíjet svou činnost, ale chybí informace o násilných útocích, které proti nim byly podniknuty s tichou podporou církve a místních úřadů (viz např. Eileen Barker, „But Who's Going to Win? National and Minority Religions in Post-Communist Society“ in: Irena Borowik – Grzegorz Babiński [eds.], *New Religious Phenomena in Central and Eastern Europe*, Krakov: Nomos 1997, zejména s. 48-53).

Celkově považují sborník za velmi zdařilý počín, který přináší často nejnovější poznatky k tématu vztahu státní moci, politiky a náboženství.

MARTIN FÁREK