

Iva Doležalová
 – Eleonóra Hamar
 – Luboš Bělka (eds.),
Náboženství a tělo,

Brno: Masarykova univerzita
 – Malvern 2006, 272 s.
 ISBN 80-210-4115-3,
 ISBN 80-86702-17-0.

Málokterému tématu byla v několika posledních desetiletích ve filosofii, antropologii, sociologii, ale i psychologii a estetice věnována taková pozornost odborné badatelské obce jako tělu a tělesnosti. Je pochopitelné, že se tento zájem nevyhnul ani religionistice, ve které se problematika vztahu náboženství a těla stala především od 60. let 20. století – spolu s řadou s tím bezprostředně souvisejících témat – velmi diskutovanou.

Představit pluralitu náboženského vyjádření těla a tělesnosti v jednotlivých náboženstvích světa, ale ukázat také teoretické a metodologické možnosti a proměny současné religionistiky bylo záměrem III. mezinárodní konference Central European Religious Studies (CERES) nazvané *Náboženství a tělo*, která se uskutečnila v říjnu roku 2005 v Brně.

Konferenci navázala na dvě předchozí mezinárodní setkání: bratislavské (2003), které se zaměřilo na otázky posmrtného života, a pardubické (2004), věnované roli jídla v náboženstvích světa. Podobně jako v případě obou předešlých sympózií, byl v přednesených referátů sestaven sborník, který se tak po sbornících *Cesty na druhý svět* (Milan Kováč – Attila Kovács – Tatiana Podolinská [eds.], Bratislava: Univerzita Komenského – Slovenská akadémia vied Chronos 2005) a *Náboženství a jídlo* (Tomáš Bubík – Martin Fárek [eds.], Pardubice: Univerzita Pardubice 2005) stal v pořadí již třetím svazkem nové religionistické edice CERES. Sborník *Náboženství a tělo* edičně připravili Iva Doležalová, Eleonóra Hamar a Luboš Bělka; je rozčleněn do šesti tematických bloků, zahrnuje celkem 24 příspěv-

ků, které jsou publikovány v češtině nebo ve slovenštině.

Na prvním místě je otištěn příspěvek Eleonóry Hamar nazvaný „Náboženství a tělo. Teoretické perspektivy v diskurzu religionistiky“ (s. 15-22), který představuje nejen zasvěcený úvod do problematiky, ale poskytuje také širší metodologický rámec dílčím tématům ve sborníku. Hamar vychází z analýzy teoretických a sociálních předpokladů religionistického zájmu o fenomén těla, následně pak prostřednictvím interpretace textů M. Douglasové a M. Mause upozorňuje na tři vzájemně se doplňující teoretické perspektivy.

První z nich nachází v *náboženské reprezentaci těl*, která si podle ní všímá toho, jak náboženství symbolizuje tělo, jaký mají jednotlivá náboženství vztah k sexualitě, k jídlu, k nemoci atd. Druhou perspektivou je výzkum *těla jakožto reprezentace náboženství*, který se zaměřuje na to, co tělo reprezentuje v různých náboženských tradicích (např. tělo Kristovo jako církev, obřizka jako smlouva s Bohem aj.). Třetí je pak teoretická perspektiva zaměřující se na *náboženské praktiky působící přímo na tělo*. Právě tento přístup, všímající si těla jakožto těla, respektive důležitosti jeho formování a trénovanosti v jednotlivých náboženských tradicích, je podle Hamar výzvou k novým výzkumům, ale současně i podnětem ke kritické reflexi stávajících religionistických interpretací jednotlivých náboženských tradic.

Po úvodní studii E. Hamar následuje oddíl příspěvků věnovaný sexualitě v náboženství.

Otevírá jej stať Attily Kováče, který se zabývá islámským pojetím sexuality, především pak středověkou arabsko-islámskou sexuální příručkou Muhammada an-Nafzawího *Zahrada vůně pro potěšení mysli* (Praha: Dar Ibn Rushd 2001). Autor nejprve v širším rámci sleduje podoby a hlavní pravidla arabsko-islámské sexuální kultury, poté se zaměřuje na Nafzawího dílo, které nahlíží i v kontextu současného islámu. Zdůrazňuje paradox, že převažující interpretace sexuality v současném (hlavně radikálním) islámském diskurzu jsou mnohem konzervativnější, než jaké představuje *Zahrada vůně*, která vznikla před více než pěti sty lety.

Doklad o pluralitě užití sexuálního jazyka a obrazů ve vybraných indických náboženských tradicích podal ve svém příspěvku Martin Fárek. K tomu účelu si vytvořil pracovní typologii sexuálního jazykových obrazů, které se vyskytují zejména v nejstarších dvanácti *upanišadách* a *Bhāgavatapurāṇě*. Fárek rozlišuje čtyři hlavní typy sexuálních obrazů: (a) sexualita související s představami o stvoření světa; (b) sexualita jako oběť; (c) sexualita představovaná poučením pro život člověka; (d) erotická mystika. V závěrečném shrnutí pak objasňuje důvody proměn pojetí a užití jednotlivých obrazů. Historicko-komparativní přístup volil také Robert Bezděk, který si všimá dvou různých postojů k sexualitě v moderním rosi-kruciánství.

Z poněkud jiného úhlu se problematice těla věnuje Alexandra Navrátilová ve stati nazvané „Nahota v obřadní tradici české kultury“ (s. 55-64). Odpověď na otázku, jak „je v různých kulturních tradicích řešeno napětí mezi tělem jako biologickým základem člověka a jeho sociokulturní identitou“ (s. 55) hledala Navrátilová v detailním průzkumu etnologického materiálu. Na jeho základě se přiklání k názoru, že koncept nahoty byl v lidové tradici podstatně ovlivněn vírou v magické spojení člověka s přírodou a se silami plodnosti, současně ale také vírou v účinnost samotného rituálu obnažování (s. 63).

Poslední dva příspěvky tohoto oddílu přinášejí pozoruhodné výsledky terénních výzkumů z Gruzie a ze Slovenska. Beáta Čierniková se ve svém referátu zaměřila na problematiku sexuálních vztahů mezi nadpřirozenými bytostmi (duchy) a smrtelníky, se kterými je možné se setkat u kavkazských národů, zvláště u Arménů a Gruzínů, Tomáš Hrustič se věnoval roli těla a tělesných tekutin v milostné magii u Romů ve Východním Zemplíně. Třebaže se předkládá, že v oblasti Kavkazu se šamanismus jako forma náboženství nevyskytovala (výjimku tvoří pozorování A. O. Bulatova, s. 68), Čierniková přichází s poznatkem, které tento zážitý názor poněkud nabourávají – být samotný výzkum ještě není ukončen. Hrustiče mnohem spíše zajímala analýza praktik milostné magie a role těla v nich.

Detailně popisuje magické úkony (zvl. výrobu nápoje lásky a antropomorfních figurek – panenek), které jsou ve sledované rómské komunitě praktikované výlučně ženami.

Druhý oddíl sborníku nazvaný „Mrtvá, živá a jiná neobvyklá těla v křesťanství“ (s. 87-127) zahajuje příspěvek Davida Zbírala, v němž si autor všimá sporu o výklad stavu mrtvých těl Petra Parenza a Armanna Pungilupa. V širším rámci Zbírál tematizuje dynamiku ortodoxie a hereze v Itálii v období mezi 12.-14. stoletím. Zatímco Parenzovo tělo bylo po smrti prohlášeno za relikvii, k ní pak vytvořena legenda, která sloužila církvi v boji proti herezi, mrtvé tělo A. Pungilupa, jenž byl po smrti dodatečně označen za kacíře, bylo exhumováno a spáleno. V této souvislosti autor zdůrazňuje, že dění kolem mrtvých těl zmíněných osob „rozmlňuje hranici katarství a katolictví a ukazuje herezi a ortodoxii se vsí jasností jako proměnlivé a silně zděrující konstrukce určitých zájmových skupin“ (s. 94).

Obdobím středověku se ve svém referátu zabývala i Jana Rozehnalová. Analyzuje pojetí lidských monster, ale i dalších „jiných“ ve středověkých cestopisech a v evropské literární tradici o Východu. Autorka konstatuje hluboký rozpor mezi literární tradicí a zprávami cestovatelů, v nichž se „odráží realistický přístup ke skutečnosti“ (s. 107). V jejich relacích monstra nepřestávají alegorie hodnot či vlastností, nýbrž jsou daleko více „polidštěná“, dokládají tak především rozmanitost světa.

Tělo a tělesnost v lidových náboženských představách 18. století si za téma svého příspěvku vybral Zdeněk R. Nešpor. Srovnává prezentaci těla v barokních náboženských formách katolicismu a luterského pietismu s lidovou materializací konfesijního vědomí. Olgu Nešporovou zajímaly představy českých věřících o mrtvém těle a zacházení s ním. Ve své stati představuje výsledky terénního výzkumu, který prováděla ve třech vybraných náboženských skupinách (Římskokatolická církev, Svědkové Jehovovi, Haré Kršna).

Následující oddíl věnovaný problematice medicínské regulace těla a tělesnosti je zastoupen příspěvky Pavla Titze a Martina

Klapetka. Na příkladech a detailních rozbo-rech anatomických votivních terakot sleduje Titz zdravotní problémy obyvatel střední Itálie jako předmět určitých kultů doby římské republiky. Klapetek nastiňuje problematiku umírání a smrti v islámu, konkrétně se zaměřuje na dodržování náboženských pravidel muslimskou komunitou v současném Německu.

Luboš Bělka ve svém referátu nazvaném „Buddhistická pekla a mnišský stav. Tělesná obvinění a odplata“ (s. 149-158), který uvádí oddíl zaměřený na cesty k tělesné dokonalosti, ukazuje za pomoci řady archívních materiálů a reprodukcí xylografických zobrazení, jaké podoby mohou nabývat mongolské představy trestu za sexuální přestupky mnichů.

Tento oddíl sborníku dále přináší tři ne-méně zajímavá pojednání. Na tělo jako na nástroj, který dle Buddhovy nauky slouží k emancipaci (tj. osvobození se od chtivosti, nenávisli a zaslepenosti) nahlíží ve svém příspěvku Zdeněk Trávníček. Podrobně analyzuje Buddhovo učení a jeho konkrétní (praktické a pragmatické) rady týkající se meditace, těla a tělesnosti, resp. kultury těla a mysli. Problematiku reprezentace lidského těla v náboženstvích Japonska, zejména pak roli panenky (jap. *hitogata*) jako zvláštního prostředku komunikace s božstvem a zásvětními bytostmi, a jako zástupce člověka v očištění rituálech, se zabývá Jakub Havlíček.

Dušan Lužný v příspěvku „Sakralizace zdraví a detradicionalizace náboženství“ (s. 177-184) sleduje podoby individualizované religiozity v České republice po roce 1989. Na dvou konkrétních příkladech ilustruje hlavní tendence procesu detradicionalizace náboženství u nás: a) zdůrazňování osobní zkušenosti, tělesného zdraví a využívání praktik zaměřených na vlastní mysl a tělo (např. jóga); b) propojování individuálního duchovního rozvoje s rozvojem manažerských dovedností.

O uplatnění genderového pohledu usilovala ve svém referátu nazvaném „Marie – žena, matka, manželka, panna?“ Iva Doležalová. V centru její pozornosti není ani tak sama Marie, jako spíše proces, který se odehrál v křesťanských obcích v průběhu prv-

ních čtyř století, a který se podstatně týkal role a postavení žen v kontextu raného křesťanství. Doležalová shrnuje, že i když se ženy v raně křesťanských obcích významněji prosadily (navzdory dobovým kulturním vzorům), jednalo se o „dočasný a řadou specifických podmínek limitovaný jev, vyvolaný především omezením tradičních ženských rolí spojených s mateřstvím a sexualitou“ (s. 194). V průběhu dalšího vývoje křesťanských obcí však došlo k postupnému omezení jejich postavení, k čemuž sloužily i stanoviska týkající se právě ženské tělesnosti.

Poslední oddíl sborníku obsahuje šest příspěvků, které propojují otázky technologie a metaforyky těla. Daniel Beroušský nalezl inspiraci pro svůj referát „Tělo jako vězení božstev v tradici tibetského lidového náboženství“ (s. 197-205) ve sbírce miniaturních obrázků z Náprstkova muzea v Praze, které zobrazují tibetská ochranná božstva sídlící v těle člověka. Daleko více ho však zajímají textové materiály vztahující se k těmto božstvům a jejich role v lidové tradici.

O historickou perspektivu přístupu k tělu jako předmětu kulturní manipulace se zasloužil Vít Erban, který ve svém referátu připomíná významné antropologické výzkumy Roberta Hertze o náboženské symbolice pravé a levé ruky. Z pozic fenomenologicky orientované kulturní antropologie zkoumal různé způsoby pozornosti k tělu v hnutí Haré Kršna Jaroslav Klapal. Náboženským praktikám a představám týkajících se těla a jeho zástupným formám v prostředí mezoamerických kultur (Aztéků a mexických Lacandonů – potomků starých Mayů) se věnovali Milan Kováč a Petra Chlupová.

Kováč ve svém referátu „Zástupná symbolika krvi u současných Mayov – Lacandonců“ (s. 221-232) přibližuje řadu transformací, pomocí nichž Lacandoni nahradili původní obětování krve. Detailně popisuje výrobu figurek, které jsou považovány za nábožensky neúčinnější zástupnou formu oběti, a použití barviv připomínajících krev. Na rozbor souvislosti lidského těla a kosmu (resp. vztah mikrokosmu a makrokosmu) v aztécké kultuře se soustředila P. Chlupová; upozorňuje na tři základní úrovně analogií

mezi nimi: strukturální, substanciální a energetickou.

V posledním příspěvku sborníku „Tělo jako chrám. Cesty a podoby revalvace těla v kontextu New Age“ (s. 243-250), jenž by spíše než do tohoto oddílu patřil do kontextu příspěvků věnovaných cestám k tělesné dokonalosti, se jeho autor, David Václavík, zaměřil na tematizaci proměn fenoménu tělesnosti v rámci nových náboženských syntéz. Nastihuje názory E. Swedenborga, R. W. Emersona a P. Quimbyho, které se staly klíčovými inspiračními zdroji pro New Age a jeho nové pojetí těla.

Co říci závěrem? Recenzovaný sborník *Náboženství a tělo* není jen cenným zdrojem pro zájemce o studium této problematiky, ale je také zprávou o stavu české a slovenské religionistiky. Přinášší bohatou žeu – a to hned třikrát: a) co do množství témat, b) užitých metod a přístupů, c) co do počtu účastníků. S potěšením lze konstatovat, že se tu vedle autorek a autorů střední generace výrazně prezentuje mladá, ba nejmladší generace religionistů, jejichž zájem a vědecká erudice je zárukou slibných perspektiv v oblasti vědeckého studia náboženství u nás.

Sborník má atraktivní obálku, je v něm řada obrázků a fotografií, může být tedy zcela nepochybně považován za velmi zdařilou knihu. Přesto si však neodpustím několik kritických poznámek. Je především škoda, že není vybaven rejstříkem, který je ve sbornících podobných kvalit již naprostou samozřejmostí. Jakkoli je třeba vyzvednou práci hlavních editorů sborníku, jejich pozorným očím uniklo několik nepřesností: ve sborníku není zcela sjednoceno užívání některých výrazů – např. Hare Krišna/Haré Kršna (s. 121n, 215n), ne vždy je také graficky jednotný záznam rozhovorů z terénních výzkumů (např. s. 73n, 119n).

Tato drobná přehlédnutí, spolu s některými evidentně tiskovými chybami, ale rozhodně nemohou pokazit celkové kladné hodnocení výsledné práce.

ONDŘEJ SLÁDEK

Zdeněk Nešpor – Dušan Lužný, Sociologie náboženství,

Praha: Portál 2007, 236 s.
ISBN 978-80-7367-251-5.

O kvalitě a významu vědeckého oboru vypovídá celá řada faktorů. Jedním z těch nejdůležitějších je schopnost představit výsledky badatelské činnosti jak odborné veřejnosti, tak i schopnost ospravedlnit vlastní obor před laickým publikem. Kromě toho je nutné, aby „odborný dorost“ měl dostatečné prostředky k zorientování a zdokonalení se ve své disciplíně. Výše zmíněným požadavkům se pokusila dostát předkládané práce Zdeňka Nešpora a Dušana Lužného. Význam díla spočívá zejména v tom, že usiluje o poskytnutí relevantních a ucelených informací o sociologii náboženství, kterých se ne vždy dostává v dostatečné míře. Sice existuje několik porevolučních pokusů v podobě skript, ale monografie věnující se sociologii náboženství jako oboru jsou nedostatkovým zbožím. Úvod do studia oboru tak představovala dnes již zcela nedostačující práce Aleše Sekota (*Sociologie náboženství*, Praha: Svoboda 1985). Kdyby jen tento fakt měl být důvodem k napsání „úvodu do sociologie“, stačilo by to. Působí proto trochu neobratně, když Nešpor s Lužným v úvodu ospravedlňují vznik knihy tím, že na jedné straně stručně, avšak věcně správně definují, co je, respektive čím se zabývá sociologie náboženství, aby tak vzápětí mohli dodat, že stručná charakteristika je nedostačující. A tak prý napsali danou knihu, přičemž z celého textu vysvítá, že cílem je – a to po právu – odstranit nedostatky ve znalostech o oboru, který je značně marginalizován. Právě toto úsilí, a nikoli stručná definice sociologie náboženství, je to, co ospravedlňuje existenci práce *Sociologie náboženství*. Minimálně proto, že v této subdisciplíně sociologie v Čechách existuje poptávka po relevantní literatuře zabírající se jak historickým vývojem a proměnami oboru, tak soudobými trendy v metodologické i substantivní rovině, čehož se dostává v míře jen