

## Závěr

Studujeme-li možné průniky mezi novými náboženstvími a environmentalismem, jako jedno z témat se objeví hledání (ztracené) jednoty. Je zřejmé, že různá náboženství se k tomuto tématu stavějí odlišným způsobem, nicméně existují významné pokusy znovu-nastolit tuto jednotu v několika rovinách. V tomto textu jsme se zabývali hledáním (či postulováním) ontologické jednoty, tedy jednoty světa, která se v náboženstvích odráží v různých kosmologických koncepcích; hledáním individuální jednoty člověka, resp. snahou pozitivně zahrnout lidskou tělesnost (včetně sexuality) do lidské identity; a hledáním jednoty člověka se společností, v níž žije.

Samotná existence filozofie jednoty naznačuje existenci pocitu nejednoty. Zde se však objevuje otázka, do jaké míry je hledání jednoty výrazem stávajících sociokulturních podmínek a do jaké míry jde o antropologickou konstantu úzce spjatou s náboženstvím. Náboženství čerpá svoji sílu z napětí mezi postulovaným dokonalým ideálem (jak by měl svět vypadat) a nedokonalostí skutečnosti. Z tohoto důvodu můžeme v řadě náboženství, tradičních i nových, nacházet motiv hledání Jednoty, a to především Jednoty ztracené, neboť náboženství mají snahu líčit současný stav jako důsledek úpadku od původního ideálního stavu.

Zbavíme-li se ahistorického pohledu na náboženství, který náboženství vytrhává ze sociálního kontextu a činí z něho realitu samu o sobě (náboženství *sui generis*), musíme hledání jednoty chápat jako výraz určitých historických, sociálních a kulturních podmínek. Sociologie pak může náboženství vnímat jako specifickou výpověď o sociokulturním uspořádání, která svým specifickým jazykem popisuje sociální realitu a odívá ji do nad-světského šatu – pozemské problémy se pak stávají problémy univerzálními a kosmickými. V tomto přístupu je možné identifikovat náboženství, která se snaží daný společenský a kulturní řád změnit, a náboženství, která tento řád přijímají, podporují a dále rozvíjejí.

Tento text měl mimo jiné poukázat na to, že vedle kosmické symbolizace společenského řádu existuje v náboženství silná tělesná symbolizace tohoto řádu. Podle Mary Douglasové<sup>1</sup> představuje lidské tělo důležitý zdroj metaforického vyjadřování sociální pevnosti: dezorganizované tělo vyjadřuje sociální dezorganizaci<sup>2</sup> a tato dezorganizace je symbo-

- 
1. Mary Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*, London: Routledge Kegan Paul 1966; Mary Douglas, *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*, London: Barrie Rockliff 1970.
  2. Stov. Bryan S. Turner, *The Body and Society: Explorations in Social Theory*, London – Thousand Oaks – New Delhi: SAGE Publications 21996, s. 26.

licky zažívána jako nečistota a nebezpečí.<sup>3</sup> Podle této antropoložky může fyzické tělo získat univerzální význam pouze jako systém, který odpovídá sociálnímu systému; to, co je tělesností symbolizováno, je vztah části k celku, tedy vztah jedince ke společnosti.<sup>4</sup>

V tomto kontextu tedy znovu zaznívá ontologická otázka jednoty, resp. otázka ztráty jednoty. Jedinec či jedinci v situaci zpochybnění sociokulturního řádu, který má tradiční ontologické zakotvení, vyjadřují svoji ztrátu spjatosti s tímto řádem zpochybněním ontologické platnosti sociálních hranic. Tělo se jim pak stává vyjádřením řádu či ne-řádu a kritika textu těla následně vede ke kritice mocenských vztahů ve společnosti.<sup>5</sup>

Kontrakulturní zpochybnění legitimacy stávajícího sociokulturního řádu v sobě obsahuje zpochybnění sociálních hranic, vzorců chování dominantní společnosti, a tedy i převládajícího přístupu k tělesnosti. Pronikání dionýského prvku do nových náboženství (a do veřejného života) je tak výrazem protestu proti převažující apollinizaci převládající protestantské a postprotestantské modernity, v níž došlo k přenesení asketické mentality a praktik dříve obehnaných klášterními zdmi do každodenního života rodiny, školy a továrny. Zde je život jedince i společnosti prosáknut nejen kontrolou tělesnosti a sexu samotného, ale především disciplinací touhy. Podle Michela Foucaulta se v poprotireformačním období zvětšuje význam každého pokušení těla, kterým mohou být myšlenky, touhy, chlípné představy, drobné rozkoše, společná hnutí těla a duše apod. „Je tu dvojitá tendence učinit z těla kořen všeho hříchu a přesunout hlavní důraz z aktu samotného na nesnadno postřehnutelný a těžko formulovatelný neklid touhy... Imperativ zněl: nejen zpovídat se ze skutků protivících se zákonu, ale usilovat o to, aby se i touha, každá touha, stala předmětem diskursu.“<sup>6</sup> Prostřednictvím diskursivní kontroly tužeb se sex stal všudypřítomným, leč neuskutečňovaným. Vedle toho došlo k disciplinaci tělesnosti prostřednictvím nových vědeckých oborů, které tělo a vše s ním souvisejí analyticky rozložilo, klasifikovalo a uspořádalo tak, aby bylo podřízeno principu užitečnosti.

V podmínkách sevření sexuality a tělesnosti do obručí ekonomické užitečnosti je estetika sexu nahrazena ekonomikou sexu. Avšak vzhledem ke své neschopnosti zcela ovládnout tělesnost a sexuální touhu, muselo nově dané uspořádání ponechat či vytvořit prostor pro „jinou“ sexualitu, resp. prostor, do kterého by byla nedisciplinovaná, neovladatelná a vposledku nebezpečná sexualita přesunuta. Jedním z těchto prostorů „Jiného“ byl Orient.

Orient vždy představoval prostor, do něhož Západ vkládal buď to, co sám na sobě odmítal, nebo to, o čem byl přesvědčen, že mu naopak chybí. Dlouhodobě se takové konstruo-

3. Zřetelně se tento poznatek vyjeví v případech některých současných kontrakulturních subkultur, např. punku či anarchistů. Příslušníci obou subkultur se zcela záměrně symbolicky vyčleňují z okolní společnosti prostřednictvím svého oděvu, který je řádnými členy společnosti nahlížen jako špinavý – spofádání občané mají z anarchistů a punkerů strach.

4. Mary Douglas, *Natural Symbols...* s. 86-87.

5. Bryan S. Turner, *The Body and Society...* s. 27.

6. Michel Foucault, *Dějiny sexuality I: Vůle k vědění*, Praha: Herrmann & synové 1999, s. 26-27.

vání orientální jinakosti projevilo i ve vztahu k Indii, která byla líčena jako svět, v němž převládá buď vášeň, iracionalita a zženštilá změkčilost, nebo duchovnost, pohroužení se do sebe a askeze. V obou případech však sloužila jako opozitum vůči racionálnímu, maskulinnímu a vědeckému světu Evropy. Záleželo jen na pozicích, z nichž západní obdivovatelé Indie vycházeli, zda se tzv. zlatý věk Indie spojoval se starobylými védami a upanišadami, nebo s tajemným, a do jisté míry i temným a zvráceným, světem záhadných tanter. Jedni směřují spíše k svazování či odmítání tělesnosti (např. hnutí Haré Kršna), jiní volají po osvobození tělesnosti a využití sexuality v procesu poznání (beatnický zen či Oshův tantrismus).

Náboženství se tak jeví jako sféra lidské činnosti, v níž lze spojitost mezi tělesností, společností a kosmickým řádem velmi dobře ilustrovat. Dějiny jednotlivých náboženství skýtají řadu příkladů zpochybňování panujícího společenského řádu, které využívá obrazu tělesnosti ke kritice etablovaných společenských institucí, včetně náboženských. Zvláště patrné je to v případech osamělých a od společnosti se distancujících asketů či extatických mystiků vyjadřujících znechucení z okolního (tj. materiálního) světa.

Současná moderní společnost představuje pro tento typ náboženského vyjádření velmi úrodnou půdu, neboť svým uspořádáním posiluje tendenci k individualizaci a detradicionalizaci náboženského života. Někteří autoři popisují tento posun, ke kterému došlo v průběhu modernizace, v následujících opozicích: uzavřené (studené, opakující se, ritualizované) versus otevřené (horké, experimentální, opravitelné), osud (či předurčené) versus volba (či reflexivní), nezbytnost versus náhodnost, určitost versus neurčitost, bezpečí versus riziko, diferencovaná (či organizovaná) versus de-diferencovaná (či disorganizovaná) kultura apod. Tradiční společnosti byly formovány vírou v zavedený a nadčasový Řád, jehož platnost dokládaly události v dávné minulosti. Tento Řád byl obdařen velkou mírou autority, která byla nadindividuální. V detradicionalizovaných moderních společnostech je tento Řád zpochybněn, což vede mimo jiné k tomu, že lidé o sobě již nepřemýšlejí jako o součásti jednoho celku.<sup>7</sup> Jednota je ztracena. Důsledkem je moderní forma solipsismu a legitimní nárok na náboženský synkretismus.

New Age představuje případ vysoce individualizované a detradicionalizované religiozity, v níž tělesnost hraje velmi důležitou a pozitivně hodnocenou úlohu. Tato forma religiozity vychází z představy, že jsme silně indoktrinováni mainstreamovou společností a kulturou a že k naší neschopnosti plně rozvinout své Já velkou měrou přispívají zavedené sociální instituce jako rodina, školství či věda. V této perspektivě překryl dominantní kulturní systém Západu naši vnitřní schopnost rozvoje a my jsme dnes v situaci, kdy se musíme pro inspiraci obracet k jiným (především asijským) kulturám nebo rekonstruovat

7. Srov. např. Paul Heelas, „Introduction: Detraditionalization and its Rivals“, in Paul Heelas – Scott Lash – Paul Morris (eds.), *Detraditionalization: Critical Reflections on Authority and Identity*. Cambridge (MA) – Oxford: Blackwell Publishers 1996, s. 3-4.

pradávný duchovní život kultury naší. A protože neexistuje žádná jiná autorita než individuální já, může každý jedinec zcela bez omezení využívat jednotlivé prvky různých kultur bez ohledu na jejich zasazení v původní tradici. Tímto způsobem západní detradicionalizovaní potomci romantismu detradicionalizují jiné kultury.<sup>8</sup> V této formě religiozity došlo k sakralizaci individuální osobnosti, což je obecný trend konzumní společnosti směřující ke snaze o získání co největšího množství zážitků (které obohacují osobnost), o dosažení co největší autenticity, osvobození, tvořivosti, tedy k co největšímu sebevyjádření, seberealizaci a sebenaplnění.<sup>9</sup>

Detradicionalizace však neznamená produkci egoistické konzumní orientace. Poukazuje na to, že v období rozvinuté modernity došlo k zásadnímu vyvázání života jedince z tradičních vzorců autority, mezi něž bezpochyby patří církevní formy náboženství. Vedle toho došlo ke ztrátě autority jakéhokoliv předem daného řádu, ať již jde o řád přírodní či božský. To je mimo jiné důsledek jedné z klíčových dynamik modernity, totiž oddělení času a prostoru, resp. vyprázdnění časoprostoru. V tradičních (předmoderních) společnostech byl čas téměř vždy spojen s prostorem – „kdy“ bylo spojeno s „kde“,<sup>10</sup> moderní vyvazující mechanismy však vytrhly sociální vztahy z místních kontextů interakce a zapříčinily jejich restrukturalizaci v neomezených časoprostorových rozpětích.<sup>11</sup> V takovéto sociokulturní situaci se otevírá řada možností pro individualizované náboženství, které může často nabýt podoby, kterou by bylo možné označit výrazem Claudea Lévi-Strausse *bricolage*, tedy „domácí kutilství“.<sup>12</sup>

Příkladem takového „domácího kutilství“ mohou být také nová náboženství. Ta však v podmínkách detradicionalizace získávají odlišnou podobu, neboť jsou vystavena silnému působení reflexivnímu charakteru moderny, který nutí každého aktéra budovat vlastní náboženskou biografii a neustále ji ověřovat a přetvářet. K tomu jí ale nestačí tradice, neboť i ta může být ospravedlněna pouze prostřednictvím vědění, které není s tradicí nijak spjato.

8. Jednou z autorek, které představují tento způsob myšlení, je žena užívající duchovní jméno indického původu Shakti Gawain. Podle ní je možné pro svůj duchovní rozvoj použít jakýkoliv symbol nekonečna: „Může to být 'ÓM', kříž, Kristus, Buddha, zářící slunce nebo cokoli, co představuje univerzální inteligenci nebo Boha (...). Tvůrčí představivost není pouze technika, ale především stav vědomí. Je vědomím, v němž hluboce chápeme, že jsme ustavičnými tvůrci svého vesmíru a že za to v každém okamžiku přebíráme odpovědnost. (...) Je čas významných proměn na naší planetě. Všichni v tom sehráváme svou roli právě tím, že jsme ochotni ztělesnit své ryzi, vznešené já.“ Shakti Gawain, *Tvůrčí představivost*, Praha: Pragma 1991, s. 144, 159-161.

9. Paul Heelas, „Sacralization of Self and New Age Capitalism“... s. 139-166; Srov. též Paul Heelas, *The New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*, Oxford: Blackwell Publishers 1996.

10. Anthony Giddens, *Důsledky modernity*, Praha: Sociologické nakladatelství 1998, s. 23.

11. *Ibidem*, s. 26.

12. Srov. Claude Lévi-Strauss, *Myšlení přírodních národů*, Liberec: Dauphin 1996, s. 33-34.

Dalším rysem takovéto reflexivní religiozity je její reakce na situaci nové ontologické nejistoty. Ta souvisí nejen s otřesením autority a legitimacy tradice, ale také s produkcí nových, moderních rizik. Moderní společnost ve své první fázi industrialismu byla primárně zaměřena na produkci bohatství, a to bez ohledu na možnost spoluvytváření vedlejších efektů. Další fáze moderní společnosti, jejíž počátky lze umístit do druhé poloviny 20. století, však díky svému reflexivnímu charakteru staví do popředí svého zájmu důsledky těchto vedlejších efektů. Klíčovými tématy se stávají rizika, mezi něž patří především hrozba ohrožení života rostlin, zvířat i lidí.<sup>13</sup>

Ekologický problém se tak stává neodmyslitelnou součástí myšlení reflexivní moderny. Některá nová náboženství se na tuto výzvu snaží reagovat a každé tak činí svým specifickým způsobem. V pozadí jejich snahy je však zřejmé úsilí o znovunalezení ontologického bezpečí prostřednictvím hledání ztracené jednoty.

---

13. Ulrich Beck, *Risk Society: Towards a New Modernity*, London – Thousand Oaks – New Delhi 1992, s. 21-22.

