

2. Klasifikace¹¹

V jednom ze svých nejznámějších textů „*Myšlení přírodních národů*“ uvádí Claude Lévi-Strauss v souvislosti se svou 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. 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 rovinně 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 uživatelem.*“¹²

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 Claua Lévi-Strausse – mít z nich nějaký dojem. Nejde vlastně o nic jiného než o 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 podílející se na vytváření legitimizačního mechanismu novověké společnosti.

11 Základ této kapitoly tvoří text publikovaný v knize Václavík, David, *Sociologie nových náboženských hnutí*, Praha: Malvern 2007, s. 11–24.

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

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. Jinými slovy, dějiny religionistiky je nezbytné zařadit do studia náboženství stejně jako studium jeho jednotlivých forem a projevů. Pouze analýza epistemologických východisek jednotlivých teoretických konstruktů, mezi něž bezesporu patří i religionistický pojem náboženství, nám lépe umožní pochopit samotný zkoumaný jev. Podrobněji se budeme této problematice věnovat v samostatné kapitole (více viz kapitola 3). Již nyní je ale možné říci, že stále více badatelů upozorňuje na to, že v případě této „kategorie“ je potřeba se zaměřit na problematiku jejího konstituování a nástrojů a prostředků legitimizace.

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 snášejí nejistotu a nezdár, protože jim nic jiného nezbyvá. Zato neuspořádanost je jediná věc, kterou tolerovat nemohou, ani nesmějí (...) V určitých případech si lze položit otázku, jestli vypracovaný typ řádu představuje skutečně objektivní vlastnost jevů, anebo jen vědcovu umělou konstrukci.“¹³

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.

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

2.1. 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. 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,¹⁴ Peter L. Berger a Thomas Luckmann.¹⁵

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.¹⁶

Samotný proces sociální konstrukce reality probíhá podle Bergera a Luckmanna ve třech základních rovinách či modech – externalizaci, objektivaci a internalizaci.¹⁷ *Externalizace* je antropologickou nutností.¹⁸ Člověk se vždy nějak musí vztahovat a projevit 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 povahy¹⁹ a podle Bergera s Luckmannem jsou právě *objektivovanou lidskou činností*²⁰. Produkty činnosti člověka, jeho promítání se do světa, jsou postupně učiněny na něm osobně nezávislými. 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

14 Schutz, Alfred, „Common-Sense and Scientific Interpretation of Human Action“, in: *Collected Papers vol. I*, Hague 1962.

15 Berger, Peter L. – Luckmann Thomas, *Sociální konstrukce reality. Pojednání o sociologii vědění*, Brno: CDK 1999.

16 Srov. Hubík, Stanislav, *Sociologie vědění*, Praha: Slon 1999, s. 179.

17 Berger, Peter L., *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York – London: Doubleday 1991, s. 4.

18 *O. cit.*, s. 56.

19 *O. cit.*, s. 63.

20 *O. cit.*, s. 63.

sebe, své působení. K něčemu, co bylo původně jeho vlastní součástí, jeho produktem, přistupuje s úctou jako k něčemu, 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 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.²¹ 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 zahrnuta do předem daných definic.²²

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, kterému je jedinec vystaven a který je jedincem shledán zajímavým, důležitým či dokonce nezbytným. Často tak ani není úplně vnímán 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,

21 Berger, P.L. – Luckmann, T., *Sociální konstrukce reality...*, s. 61.

22 Václavík, David, „Konstituování, uchovávání a předávání. Pokus o skoro filosofickou reflexi tradice“, in: *Horizonty vědění*, Liberec: Scholé filosofia 2000, s. 143.

k implementaci *nomu*.²³ 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.²⁴ 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 okolního přirozeného světa, ale i v případě pozorování, které ve své laboratoři či terénním výzkumu provádí vědec.

2.2. 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*“,²⁵ 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 intersubjektivní sedimentace.

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

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

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

Tímto pojmem je možné označit tvorbu zřetelných a zapamatováníhodných entit nacházejících se v našich vzpomínkách. Účinnost a funkčnost této intersubjektivní 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 sdílají či v budoucnu mohou sdílet daný znakový systém.²⁶ 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.²⁷ V tomto kontextu může být *obecně známé* ovlivněno znakovým systémem konkrétní sociální skupiny, která je jeho tvůrcem a nositelkou 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 mapa²⁸ hrají tzv. dominanty (informace o jednotlivých znacích nějakého místa, které mohou být založeny jak na reprezentaci představ, tak znaků) a s nimi spojené mentální zkratky.²⁹ Podle této koncepce mají lidé sklon zkracovat 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.³⁰ Jinak řečeno, základní mechanismus fungování lidského poznání je založen na generalizující komparaci, díky níž světu nejen rozumíme, ale dáváme mu i jeho základní podobu.

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.³¹ Ve své podstatě to znamená, že člověk se chápe jako příslušník nějaké skupiny a předpokládá, že ostatní její členové budou hrát „stejnou hru“, a oproti tomu rozeznává ty „druhé“, „jiné“, jako cizince, od nichž nás dělí limity sdíleného poznání a restriktce ve vzájemných vztazích.³²

26 Václavík, D., „Konstituování, uchovávání a předávání...“, s. 143n.

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

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

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

30 *O. cit.*, s. 282.

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

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

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.“³³

Jedním z nejdůležitějších 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.

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

Exkurz č. 1: Etnocentrismus

Fenomén etnocentrismu velmi úzce souvisí s xenofobií a s mechanismy, které jsou s ní spojené. V jistém smyslu je etnocentrismus, který bychom mohli vymezit jako *tendenci poznávat, hodnotit a interpretovat všechny kultury a jejich projevy z perspektivy vlastního společenství*, příčinou xenofobního postoje. Mnozí antropologové, psychologové a sociologové považují etnocentrismus za přirozený postoj lidí ve všech známých kulturách, vyplývající ze základní lidské potřeby bezpečí a řádu. Etnocentrický pohled na svět proto odmítá a zpochybňuje všechny kulturní a společenské formy, které se nějakým způsobem rozcházejí s těmi, s nimiž se ztotožňujeme. Etnocentrismus je také velmi často spojen s uzavíráním se dané kultury před vlivy ostatních kultur. Tento proces vytváření zřetelných a těžko prostupných hranic (jak v oblasti fyzické, tak v oblasti mentální) doprovází mnoho dalších jevů. Mezi ty nejdůležitější patří odmítavý postoj k exogamii (= *příbuzenské pravidlo, které přikazuje hledat si partnera za účelem sňatku mimo vlastní skupinu*), restrikce v oblasti sociálních a ekonomických vztahů a v neposlední řadě fyzická separace (např. vytváření etnických ghett).

Z výše uvedených skutečností vyplývá, že etnocentrismus je významným mechanismem sociální integrace – velmi efektivně posiluje sociální soudržnost a pomáhá procesu identifikace jedince s vlastní skupinou a jejími hodnotami. Dokonce se zdá, že mnohé kultury, mezi nimi i evropská civilizace, vytvářejí svoji identitu především díky mechanismu kvalitativního vymezování se vůči ostatním kulturám. Někteří badatelé mluví v této souvislosti o potřebě rozlišovat mezi umírněným a agresivním etnocentrismem. Za umírněný etnocentrismus přitom považují takový postoj, který sice připisuje vlastní kultuře a všemu, co je s ní spojeno, výsadní postavení, ale zároveň připouští existenci alternativních kultur a ty je dokonce za jistých okolností s to tolerovat. Oproti tomu agresivní etnocentrismus nekompromisně prosazuje naprostou nadřazenost vlastní kultury, přičemž často zcela odmítá nárok ostatních kultur na existenci v té podobě, která je jim vlastní.

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“.³⁴ Tedy, jak říká hlavní hrdina Musilova románu „*Muž bez vlastností*“:

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

„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 konečkonců 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.“³⁵

Exkurz č. 2: Etnonyma

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. Ke 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 (z řeč. cizinec, ne-Řek; původně nesrozumitelně mluvící, blábolící člověk), které jsou typickým projevem evropské varianty etnocentrismu. Dalším dokladem tohoto postoje je slovanský 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.

Vědomí jisté příslušnosti k „my“ a s ním spojená aplikace limitní symboliky jsou, jak poukazují mnozí antropologové, dány 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*.³⁶

35 Musil Robert, *Muž bez vlastností*, Praha: Argo 1998, s. 23.

36 Smith, Jonathan Z., „Adde Parvum Parvo Magnus Acervus Erit“, in: Smith, J. Z., *Map is Not Territory*, Chicago – London: Chicago University Press 1993, s. 242.

Exkurz č. 3: Barbarství a identita Evropy

Jestliže pochopíme význam slova „barbar“ tak, že označuje člověka, který je nám nesrozumitelný, obsáhneme jak původní sémantickou rovinu (barbar mluví cizí řečí, neumí náš jazyk), tak pozdější uvědomovací rovinu (nesrozumitelnost znamená jinakost, odlišnost od vlastní srozumitelnosti). Barbar je nesrozumitelný člověk; je nevypočítatelný, nezná pravidla, jedná proti známému a závaznému smyslu, lze od něj očekávat to nejhorší. Pozoruhodně se prvotní řecké myšlení barbarské jinakosti odráží v řeckých tragédiích. Aischylos, Sofoklés i Eurípides, nejslavnější autoři doby vrcholné tragédie, shodně přisuzují zavrženíhodné činy a způsoby jednání barbarům, lidem či bohům přicházejícím z Asie. Mezi jejich skutky nechybí zločiny, vraždy, incest, ale ani lidské oběti.

Mnohem pozdější středověká evropská tažení proti jinakosti využívala naprosto shodný motiv vyššího evropského sebevědomí. Pronásledování Židů byla odůvodňována zprávami o rituálních vraždách při židovských náboženských obřadech s takovou pravidelností, že lze vysledovat obecný rys – snad každému pogromu předchází šíření informací o údajných židovských excesech. Středověk však nijak nezakrýval své politické motivy, kterými mnohdy nepokrytě ospravedlňoval nejen samy hrůzné činy proti jiným, ale i jejich ideologickou, tzn. náboženskou obhajobu. Oproti tomu s plnou naivitou se obraz barbara vrátil v 18. a 19. století. Nikdy nebyla Evropa tak zahlcena zprávami o „divoších“ a „primitivech“ jako v poosvícenském věku, jenž jí znovu vštípil, že vůči polygamním, nahým, pověřčivým, pohanským, iracionálním, dětinským a krutým barbarům bude její postavení vždy nadřizené.“

B. Horyna, *Idea Evropy. Pohledy do filosofie dějin*, Praha: Argo 2001, 47.

Právě tyto dvě kategorie patří ovšem z hlediska vytváření uspořádané struktury světa k nejproblematictějším, 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 se snaží splynout s domácí kulturou.³⁷

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 nunc*, 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.

37 Srov. Bauman Zygmunt, *Myslet sociologicky*, Praha: Slon 1996, s. 62n.

Exkurz č. 4: Etové jako příklad „vzdálené blízkosti“

V Japonsku žije už stovky let skupina lidí, kteří se od ostatních Japonců fyzicky příliš neliší a sdílí s nimi dokonce stejné náboženství. Přesto se tito lidé setkávají ze strany majoritní společnosti s nepřátelstvím a pohrdáním. Příčiny této situace je třeba hledat v dobách feudálního systému, kdy četné války mezi lokálními vládci připravily spoustu lidí o jejich půdu. Ti se pak stali bezzemky a kočovníky a začali být označováni jako „Etové“ či „Burakuminé“. Obě označení se stále užívají. Tito bezzemci byli nuceni přijímat práci, kterou ostatní odmítali. Podle názorů místního náboženství vykonávalo mnoho z nich práci považovanou za nečistou, přičemž tato nečistota se v důsledku přenášela na ně. I jinak byli systematicky diskriminováni – žili ve zvláštních, sídlišťích, měli zakázáno měnit povolání a byli nuceni, aby se ženili a vdávali pouze mezi sebou. S modernizací Japonska v druhé polovině 19. století se Etové stali formálně rovnoprávnými s ostatními občany. Na základě císařského dekretu získali plná občanská práva a bylo jim umožněno svobodně vykonávat jakékoli zaměstnání. Výraz Eta vymizel z oficiálního slovníku, stejně jako v USA zmizel výraz „negr“. Ve skutečnosti se však změnilo jen málo. Burakuminé zůstali v oddělených a chudých komunitách a pracovali v nízko hodnocených zaměstnáních. Většinová společnost také stále považovala sňatek s členem této skupiny za velikou hanbu pro celou rodinu. Ještě dnes žije mnoho Burakuminů ve slumech, v nichž žili jejich předkové. V „dobré“ společnosti se sňatky s nimi považují stále za nepřijatelné a tak mnohdy musí potencionální ženich či nevěsta dokazovat, že nemá s touto skupinou nic společného. I přes velké úsilí mnoha organizací, kteří se snaží situaci Burakuminů zlepšit, přežívají v japonské společnosti vůči nim velké předsudky a diskriminace. Burakuminé jsou stále velkou částí společnosti považováni za mentálně méněcenné, nemorální, agresivní impulzivní a nemající dostatečné hygienické návyky.

R. Dore – K. Aoyagi, *The Burakumin minority in urban Japan*, New York: Harper & Row 1965, s. 58.

„Jakákoli 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.“³⁸

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

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

jako podobné či blízké, je takto chápáno především jako výsledek asimilace, difúze či výpůjčky.³⁹ 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 *Genesis 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 mechanismy rozebral Jonathan Smith ve své studii *Nothing Human is Alien to Me*.⁴⁰ 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*.⁴¹ Ve své podstatě je to podobný pohled, s nímž 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.⁴² 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. K dalším, pro náš záměr neméně důležitým, 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.

39 Smith, J. Z., „Adde Parvum Parvo Magnus Acervus Erit...“, s. 243.

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

41 *O. cit.*, s. 302.

42 Srov. např. Zimoń, Henryk, *Monoteizm pierwotny*, Lublin: Towarzystwo naukowe KUL 2001.

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 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.⁴³ 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 vymezení se vůči tomu, a naopak to, co je nám vzdálené, vnímáme čistě schematicky a zdůrazňujeme spíše podobnosti než rozdíly. V případě teologizujícího přístupu autorů, jakými byli Jan Piana del Carpini či Vilém z 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, tento postoj je běžný i v mnoha současných typologiích zaměřených na nová náboženská hnutí.

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

2.3 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 nejnámennějších (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 zeměpisci 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.⁴⁴ 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 nejnámennějších 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 německého sociologa Maxe Webera,⁴⁵ 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 tvrdívало, 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.

44 Srov. Lužný, Dušan, *Nová náboženská hnutí*, Brno: Masarykova univerzita 1997, s. 40.

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

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.“⁴⁶

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 a následnosti jevů k teorii o těchto faktech a fenoménech.⁴⁷ Ideální typy jsou tak pro Webera jediným vhodným prostředkem k poznání skutečnosti nějaké kultury či sociální 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 zprůměrováním 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. Hierarchizaci 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 pojmy jsou útvary, v nichž za použití kategorie objektivní možnosti konstruujeme souvislosti, které naše fantazie, orientovaná a vycvičená na skutečnost, posoudí jako adekvátní.“⁴⁸

V tomto kontextu mají ideální typy charakter něčeho relativně trvalého a zároveň něčeho, co přeci jen podléhá dlouhodobým historickým změnám, ale přitom nám garantuje bezespornost naší klasifikace. To pak také znamená, že vytváření ideálního pojmu je zároveň způsobem našeho učení se o reálném světě. Konstruováním ideálních

46 O. cit., s. 35.

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

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

typů (Weber mluví o ideálních typech nejen v souvislosti s „velkými“ pojmy a koncepty, jako jsou například kapitalismus, panství či náboženství, ale zmiňuje se také o ideálních typech nevěstinců),⁴⁹ 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 přírůbek Raymonda Arona, smyslem ideálnětypického přístupu je možnost „představit si, co by se stalo, kdyby Řekové nevtáhli 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.⁵⁰

Díky těmto charakteristikám se Weberova koncepcí ideálního typu vymyká také koncepcí druhu tak, jak byla tato vytvořena především díky aristotelské logice. I koncepcí druhu je založena na abstraktní redukci, 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 „druhovému“ charakteristice odkazuje k tomu, co je specifické.⁵¹

I přes své nesporné metodologické výhody v sobě skrývá koncepcí 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.⁵² 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.

49 O. cit., s. 51.

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

51 Weber, M., „Objektivita' sociálněvědního poznání...“, s. 53.

52 O. cit., s. 55.