

Václavík, David

Religionistická typologie a taxonomie

Religionistická typologie a taxonomie 1. vyd. Brno: Masarykova univerzita, 2014

ISBN 978-80-210-7099-8; ISBN 978-80-210-7102-5 (online : Mobipocket)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/131689>

License: [CC BY-NC-ND 3.0 CZ](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/cz/)

Access Date: 27. 11. 2024

Version: 20220902

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

Religionistická typologie a taxonomie

David Václavík

Masarykova univerzita

Brno 2014



EVROPSKÁ UNIE



MINISTERSTVO ŠKOLSTVÍ,
MLÁDEŽE A TĚLOVÝCHOVY



INVESTICE DO ROZVOJE VZDĚLÁVÁNÍ

Religionistická typologie a taxonomie

David Václavík

Masarykova univerzita
Brno 2014



evropský
sociální
fond v ČR



EVROPSKÁ UNIE



MINISTERSTVO ŠKOLSTVÍ,
MLÁDEŽE A TĚLOVÝCHOVY



OP Vzdělávání
pro konkurenceschopnost



INVESTICE DO ROZVOJE VZDĚLÁVÁNÍ

Dílo bylo vytvořeno v rámci projektu Filozofická fakulta jako pracoviště excelentního vzdělávání: Komplexní inovace studijních oborů a programů na FF MU s ohledem na požadavky znalostní ekonomiky (FIFA), reg. č. CZ.1.07/2.2.00/28.0228 Operační program Vzdělávání pro konkurenceschopnost.

© 2014 Masarykova univerzita



Toto dílo podléhá licenci Creative Commons Uveďte autora-Neužívejte dílo komerčně-Nezasahujte do díla 3.0 Česko (CC BY-NC-ND 3.0 CZ). Shrnutí a úplný text licenčního ujednání je dostupný na: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/cz/>.

Této licenci ovšem nepodléhají v díle užitá jiná díla.

Poznámka: Pokud budete toto dílo šířit, máte mj. povinnost uvést výše uvedené autorské údaje a ostatní seznámit s podmínkami licence.

ISBN 978-80-210-7099-8

ISBN 978-80-210-7100-1 (online : pdf)

ISBN 978-80-210-7101-8 (online : ePub)

ISBN 978-80-210-7102-5 (online : Mobipocket)

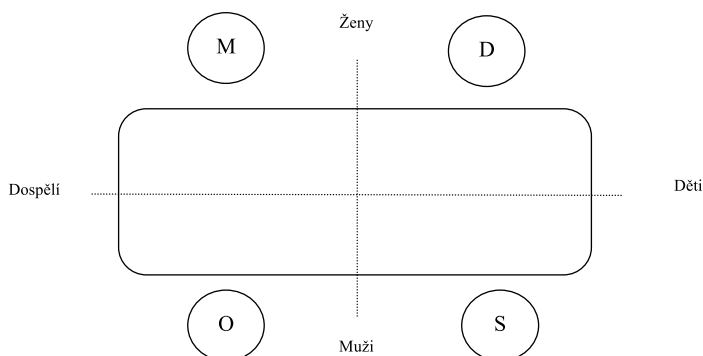
Obsah

1. Úvod.....	5
1.1. Věda jako specifická forma nazírání světa.....	6
1.1.1. Přirozený a vědecký svět.....	13
1.1.2. Věda jako „velké vyprávění“	15
2. Klasifikace.....	19
2.1. Klasifikace jako součást sociální konstrukce reality	21
2.2. Komparace.....	23
2.3. Komparace a redukce – ideální typ.....	32
3. Vědecké definice náboženství jako specifický způsob klasifikace.....	35
4. Hledání počátku a konce: evolucionistické typologie	45
5. Náboženství jako pospolitost: sociologické klasifikace.....	53
6. Genealogické klasifikace	65
6.1. „Nová“ versus „tradiční“ náboženská hnutí.....	65
6.2. Novost jako výsledek kulturní a sociální transformace.....	72
7. Historicko-genealogické klasifikace: příklad nových náboženských hnutí....	77
8. Monotetická klasifikace.....	89
9. Závěr	97
10. Výběrová bibliografie	99

1. Úvod

Americký sociolog Bruce Lincoln začíná ve své knize *Discourse and the Construction of Society*¹ kapitolu, která je věnovaná roli a fungování taxonomií a která je příznačně nazvaná „Tyranie taxonomie“, vzpomínkou na nedělní obědy v době jeho dětství. Pomocí „rozboru“ uspořádání stolu ukazuje, jak se v každé společnosti pomocí klasifikace vytváří sociální řád a s jeho pomocí se etablojí a udržují mocenské vztahy. Zároveň s tím rozkrývá, že to, co máme tendenci vnímat jako objektivní, tj. na nás nezávislé uspořádání reality, ve skutečnosti odráží naše postavení ve společnosti, stejně jako naše potřeby a tužby. S odkazem na takové autory, jakými jsou É. Durkheim, M. Mauss a především P. Bourdieu, tvrdí, že taxonomické systémy je třeba studovat jako způsoby poskytující ideologickou mystifikaci pro sociopolitické reality.²

Obr. č. 1: Rozdělení stolu v rodině B. Lincolna. Zdroj: Lincoln, Bruce, *Discourse and the Construction of Society. Comparative Studies of Myth, Ritual and Classification*, s. 135.



Cílem této práce je na příkladu náboženství ukázat: (1) jak typologie a klasifikace fungují a jak se konstituují; (2) jaký mají tyto typologie a klasifikace vliv na chápání fenoménu, který se snaží systematizovat. Abychom tyto cíle naplnili, bude nutné si nejdříve ujasnit, jak budeme v nejširším pojetí typologie a klasifikace chápat, a zároveň si přesněji vymezit, v jakých obecných epistemologických kontextech se jimi budeme zabývat.

1 Lincoln, Bruce, *Discourse and the Construction of Society. Comparative Studies of Myth, Ritual and Classification*, Oxford: Oxford University Press 1989.

2 O. cit., s. 136.

Co se týče prvního bodu, pak základní a zároveň dostatečně širokou definicí typologií a klasifikací je pro nás ta, která chápe typologii jako epistemologický nástroj, jehož cílem je sbírání, třídění a procesování vědění o externím a pro nás objektivním světě, v jehož rámci jsou atomizovaná data organizována do náležitých celků/forem, a stávají se tak poznatelnými a manipulovatelnými.

Již první úvaha týkající se podmínek a kontextů, v nichž jednotlivé typologie vznikají, nás brzy přivede k tomu, že jejich naprostá většina vychází z toho, co se většinou označuje jako přirozené vnímání či v duchu některých filosofických tradic jako přirozený životní postoj. Tento postoj, který budeme podrobněji zkoumat v příslušné kapitole (více viz kapitola 2.1.), je charakteristický svojí instrumentalitou a pragmatismem a zároveň základní premisou, kterou je prezentace světa jako a priori samozřejmého, jasného a srozumitelného. Z něj, jakkoli se to nemusí zdát zřejmé, vyrůstají všechny další pokusy uchopit realitu, z nichž nejvíce nás budou zajímat ty, které se dovolávají racionality a které máme tendenci chápat jako vědecké. Ještě než přistoupíme k jejich podrobnější analýze, bude dobré si říct několik slov o tom, co to vlastně věda je a jak ji chápat.

1.1. Věda jako specifická forma nazírání světa

Jakkoli máme tendenci vnímat vědu jako něco univerzálního a bezmála věčného, je dobré si uvědomit, že jde vlastně o poměrně nový způsob vnímání světa, který vzniká a masověji se rozšiřuje v posledních zhruba 400 letech. Zároveň s tím je však třeba říci, že to, co označujeme jako vědu, je vlastně specifickou konsekvencí jiného způsobu nazírání na svět, který nazýváme filosofií.

Zakladatelé filosofie, kterými byli podle tradice jónští myslitelé jako např. Tháles, Anaximadros či Pythagoras, jasně vymezili základní požadavek nového výkladu a poznání světa – totiž pokusili se své poznání založit na odhalení obecných zákonitostí. Všechny předchozí náznaky vědeckého myšlení, které se objevily například ve starověké Mezopotámii či Egyptě, se od řeckého lišily především tím, že s těmito obecnými zákonitostmi nepracovaly. Víme například, že již ve starém Egyptě bylo známo, že z provazu, který rozdělíme v poměru 3:4:5, uděláme pravouhlý trojúhelník. Toto zjištění, které bylo výsledkem praxe a každodenní zkušenosti, nebylo zatím spojeno s konstatováním obecné zákonitosti. Teprve toto konstatování ale posouvá naše poznání směrem k vědě, která již nemůže být založena pouze na skutečnostech majících charakter jednotlivých shod okolností. A právě takový posun můžeme sledovat u Pythagora, který z praktické znalosti „udělal“ obecnou zákonitost formulovanou

ve slavné „Pythagorově větě“. Tím vzniká věda jako soustava přesného vědění, které je dáno specifickou metodou a spojené s odhalováním obecných a nutně platných zákonitostí.

První vědou v tomto pojetí byla matematika, která se také stala vzorem pro ostatní vědy. Není proto divu, že mnoho antických filosofů i jejich mladších následovníků považovalo matematiku nejen za vzor pro ostatní vědy, ale také za prostředek ke skutečnému filosofickému poznání, neboť, jak je již zřejmé, věda a filosofie vyrůstají ze stejných kořenů. S jistou matematizací zkoumané reality se můžeme setkat kupříkladu právě u Pythagora a jeho následovníků, kteří chápali svět jako řád, jenž je uspořádán pomocí matematicky vyjádřitelných relací. Všimli si totiž například, že intervaly oktávy, kvinty a kvarty je možné vyjádřit pomocí poměrů celých malých čísel – 1:2, 2:3 a 3:4.

Podobné, téměř až mystické pojetí matematiky najdeme i u Platóna, který zvláště ve svém dialogu *Timáios* popisuje svět jako něco, co je uspořádáno na přísně racionálním a matematickém základě. Tak jsou vnímány i jednotlivé materiální prvky jako například oheň, vzduch či voda – oheň jako pravidelný čtyřstěn, vzduch jako pravidelný osmistěn a voda jako pravidelný dvanáctistěn.

Poněkud jiné a především nové pojetí vědy nalezneme u Platónova žáka, Aristotela, který značně rozšířil pole zájmu vědy, protože ji vztáhl na všechny oblasti zkušenosti. Kromě toho se také pokusil o první systematické uspořádání vědy právě podle předmětu jejího zájmu. Tak se poprvé objevila logika jako „věda o správném myšlení a jeho zásadách“, fyzika zabývající se přírodou a jejími zákonitostmi, psychologie jako nauka o duši, ale také zoologie, botanika či etika. Další velkou Aristotelovou inovací byl důraz na empirické zkoumání skutečnosti a jeho systematické zpracování. Tím se odlišoval od svých předchůdců, kteří se pokoušeli vysvětlovat svět pomocí nejjednodušších axiomů. Jeho metoda, dodnes používaná například v biologii, je založena na následujícím postupu. Zkoumanou věc popíšeme tak, že k ní přiřadíme nejbližší nadřazený pojem, který ji spolu s dalšími podobnými zahrnuje. Tento nadřazený pojem označuje Aristoteles jako „rod“. Zároveň s tím ale také hledáme specifické rozdíly, které danou věc od podobných odlišují. Tyto rozdíly jsou podle Aristotela dány přínaležitostí k tzv. „druhu“.

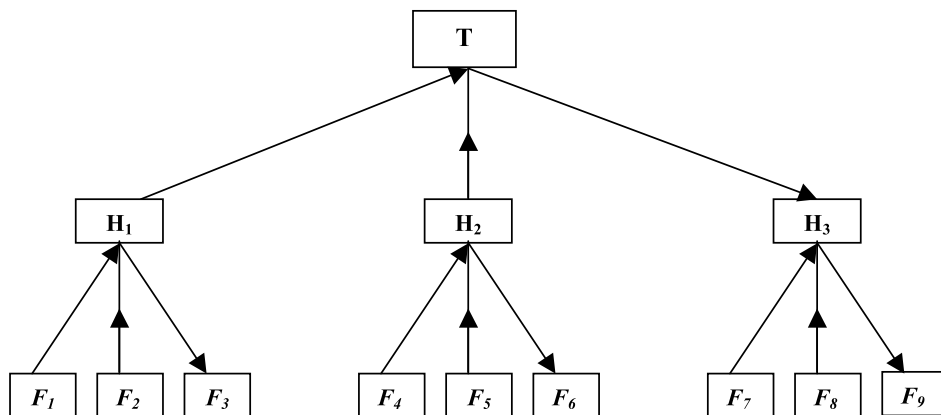
Pro novověkou vědu, tedy vědu ve vlastním smyslu slova, byl i nadále základ světa matematický, ale již v jiném smyslu než pro Pythagora či Platóna. Novověk totiž přestává vnímat matematický charakter světa ze zorného úhlu antického pojmu kosmos, který v sobě skrývá jak vyjádření řádu věcí, tak jejich estetické uspořádání. Kosmos byl pro Řeky nejen účelný, ale také krásný. Ne nadarmo je proto výraz „kosmos“ základem pro český výraz „kosmetika“. Novověký kosmos-svět má již mnohem techničtější charakter, který je možné vyjádřit nejen pomocí „krásných“ poměrů celých malých čísel, ale pomocí všech čísel, která vyjdou jako výsledky „měření a vážení“ světa. Nyní již nic nebránilo úplné matematizaci světa, kterou si jako svůj hlavní cíl vymezil jeden ze zakladatelů novověké vědy Galileo Galilei. Volný pád je tak pro novověkou vědu – spíše než

pohybem nějakého tělesa směrem dolů ve volném prostoru – skutečností vyjádřenou pomocí vzorce $s = \frac{1}{2}gt^2$. Díky tomu je možné oproti naší každodenní zkušenosti tvrdit, že papír a kámen by měly padat k zemi stejně rychle.

Galileovo působení je symbolickým počátkem nové podoby vědy i z dalšího důvodu, protože dosavadní vědecké metody a postupy doplnil o jeden další, v němž novověká věda získala skutečně mocný nástroj – *experiment*. Vědec již, jednoduše řečeno, nebyl odkázán pouze na pozorování, ale mohl sám realitu simulovat a upravovat tak, jak potřeboval. Tím nejen urychlil výsledek svého bádání, ale především si otevřel nové, do té doby netušené možnosti, které ho mohly přivést k novým vztahům, zákonitostem či skutečnostem. Kromě toho umožnila tato „nová“ věda mnohem lépe než dříve předvídat neboli predikovat, co se stane. Klasickým příkladem je Mendělejevova periodická tabulka prvků, která je zkonstruována tak, že dovoluje přesně určit vlastnosti a charakter dosud neznámých prvků.

Tyto „galileovské“ zásady novověké vědy dále rozvinul anglický filosof a vědec Francis Bacon. Podle něj má být základem vědy zkušenost, tedy empirie. Je to ale empirie zvláštního druhu, protože je založená rovněž na experimentu – tj. spíše na „řezání“ přírody než na jejím „nahlížení“. Poznatky, které se díky tomu získají, je ale třeba podle Bacona dále zpracovávat, k čemuž má sloužit jím prosazovaná metoda indukce. Jejím východiskem je, jak již bylo řečeno, získání empirického materiálu. Na základě tohoto materiálu se dále provádí zevšeobecnění, které má v této fázi charakter hypotéz. Poté, co jsou dány hypotézy, je třeba stanovit systematické souvislosti mezi nimi. Tím získáme jakousi hypotézu vyššího typu, která se poté, co ji ověříme, stane platnou teorií.

Obr č. 2: *Indukce*



Kromě inovace v oblasti metodologie spočívá Baconův přínos pro rozvoj novověké vědy také v tom, že se systematicky zabýval překážkami objektivního (vědeckého) poznání. Tyto překážky označoval Bacon jako idoly:

- Idoly rodu (lat. *Idola tribus*) – jde o skupinu překážek-iluzí, které pramení z naší příslušnosti k lidskému rodu. Patří sem zejména sklon k antropomorfismu, finalistickému výkladu světa či k prázdným abstrakcím.
- Idoly jeskyně (lat. *Idola specus*) – touto narážkou na Platónovo podobenství o jeskyni myslí Bacon zejména iluze vzniklé v souvislosti s individuálními podmínkami lidské existence jako například s výchovou, vzděláním či jinými sociálními, kulturními, ekonomickými a jinými podmínkami apod.
- Idoly tržiště (lat. *Idola fori*) – tyto překážky pravdivého poznání vyplývají především z charakteru jazyka. Běžný jazyk je totiž málo přesný a příliš mnohoznačný.
- Idoly divadla (lat. *Idola theatri*) – sem patří omyly vzniklé díky neověřenému pro-
sazování spekulativních pojmů jednotlivých filosofických škol.

Všechny tyto změny Bacon zapracoval do svého pojetí vědy jakožto prostředku, kterým člověk svět kolem sebe nejen poznává, ale také ovládá. Pro Bacona totiž věda znamená moc – máme tolik moci, kolik máme vědění. Jako bychom se na počátku novověku vrátili zpět ke staré snaze člověka po „magickém ovládnutí“ přírody. Od šamanů však vědce odlišuje postup, kterým je toto ovládnutí dosaženo – poznání založené na „rozřezání“ světa, poznání, které svojí systematickostí dovoluje proniknout do největších detailů. Kromě toho je to poznání navýsost pragmatické, spojené s objevováním vynálezů, které dávají člověku novu moc nad světem.

„[1] Člověk, služebník přírody a její vykladač, vytváří a chápe jen tolik, kolik vypo-
roval o přírodním řádu z faktů nebo svým rozumem, více neví a ani nemůže vědět. [2]
Ani pouhá ruka, ani rozum ponechaný sám sobě mnoho nesvedou; dílo se vytváří pomocí
nástrojů a jiných pomůcek; těch je třeba tak jako rozumu ruce. A jako nástroje ruky buď
uvádějí do pohybu, nebo pohyb řídí, tak i nástroje mysli dávají rozumu buď podněty, anebo
jej kontrolují. [3] Lidské vědění a moc splývají v jedno, neboť neznalost příčiny zabraňuje
účinku. Abychom totiž mohli zvítězit nad přírodou, musíme jí být poslušni. To, co se jeví
v myšlení jako příčiny, to je při provádění pravidlem.“³

Třetí důležitou postavou při konstituci novověké vědy byl francouzský filosof René Descartes. I jeho cílem bylo nalézt metodu, která by umožňovala co možná nejpřesnější poznání. Jejím východiskem je radikální pochybnost.

3 Bacon, Francis, *Nové Organon*, Praha: Svoboda 1990, s. 37.

„Protože pak nás naše smysly někdy klamou, jal jsem se předpokládat, že není věci, jež by byla taková, za jakou nám ji podávají: a protože existují lidé, kteří se mylí ve svých úsudcích i při nejjednodušších věcech geometrie a přitom se dopouštějí paralogismů, soudil jsem, že mohu chybovat jako každý jiný, a proto jsem odvrhl jako klamně všechny důvody, jež jsem předtím pokládal za důkazy; a konečně soudě, že tytéž myšlenky, jež máme ve bdění, se dostávají i ve spánku, aniž je tehdy jediná z nich pravdivá, rozhodl jsem se, že si budu představovat, že všechny věci, jež mi kdy přišly na mysl, nejsou též pravdivější než přeludy mých snů. Avšak ihned potom jsem si uvědomil, že i když jsem chtěl myslit, že vše je klamně, je nezbytně nutno, abych já, který tak myslím, existoval; a pozoruje, že tato pravda: myslím, tedy jsem, je tak pevná a jistá, že ani nejuvštědnější předpoklady skeptiků nejsou schopny jí otrástit, soudil jsem, že ji mohu přijmout bez obavy za první zásadu filosofie, již jsem hledal.“⁴

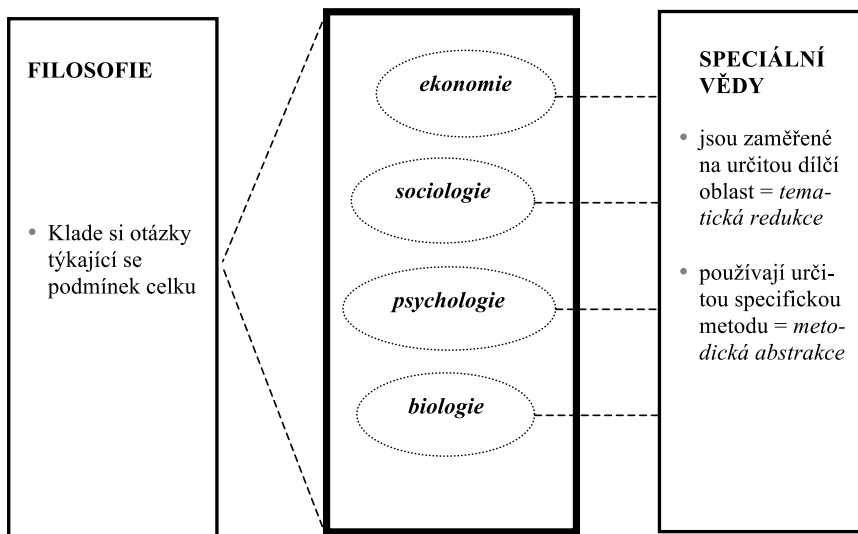
Díky pevnému bodu, který poznání touto pochybností získává, mohl Descartes svoji metodu označovanou jako analytická metoda dále rozvíjet. Jejím cílem má být dosažení nejjednodušších přirozeností, které budeme moci nahlížet „jasně a zřetelně“ (lat. *clare et distincte*). Tento postup ztělesňuje matematická dedukce, v níž jsou jednotliviny odvozovány od obecných pravidel – axiomů.

Velký vliv na osudy novověké vědy měl Descartův koncept uspořádání reality, která se podle něj skládá ze dvou substancí – tělesné substance (lat. *res extensa*) a myslící substance (lat. *res cogitans*). Poznání přísluší ale pouze myslící substancii, stejně jako např. aktivity. Oproti tomu tělesná substance je spíše pasivní. Touto distinkcí dal Descartes základ novověkému rozdělení skutečnosti na poznávající subjekt a poznávaný objekt, jež člověku umožnilo efektivnější ovládnutí přírody, kterou do té doby vnímal nikoli jako svůj protějšek, ale spíše jako bezprostřední kontext vlastní existence. Svět věcí se tak vlastně stává jakousi laboratoří či muzeem, které může člověk podrobně prozkoumávat, a tím i lépe ovládat. Jinými slovy řečeno: příroda přestala být „partnerem“ a stala se „prostředkem“.

Galileovým, Baconovým a Descartovým působením se věda transformovala do nové podoby, ale zároveň se začala stále více emancipovat od filosofie, která jí do té doby poskytovala živnou půdu. Tím byl dovršen proces, který začal již Aristoteles. Od 16. století jsme tak svědkem obrovského rozvoje jednotlivých dílčích věd, do té doby neznámých. Každý větší problém může znamenat vznik nové vědy. Tím se dále prohlubují naše znalosti o světě kolem nás, protože se můžeme díky novým vědám zabývat stále většími detaily. Zároveň s tím však exponenciálně roste suma znalostí, kterou o světě máme, což vede k postupnému uzavírání jednotlivých věd do svého vlastního světa, protože již není v lidských silách se odborně pohybovat ve více oborech. Z univerzálních vědců, polyhistorů, se stávají specialisté. Specializace vědy znamená ale také ztrátu povědomí celku, které je pro filosofii velmi důležité.

⁴ Descartes, René, *Rozprava o metodě*, Praha: Svoboda 1992, s. 54.

Obr. č. 3: Vztah filosofie a speciálních věd



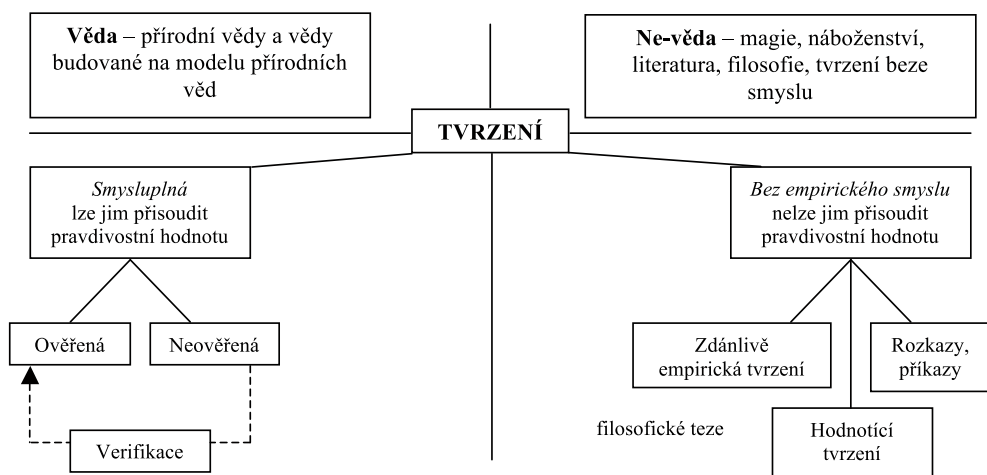
Na druhou stranu však tato specializace umožnila mnohem efektivnější poznání a především lepší praktickou využitelnost poznatelné reality. Jinými slovy: věda se v novověku stala hlavním „prostředkem“ poznání, který umožnil nejenom poznání v oblastech do té doby nepřístupných (např. mikrosvět), ale také praktické využití poznatků. Jedním z projevů novověké vědy je tak i rozvoj techniky. Není divu. Princip matematizace reality, na němž je novověká věda založena, je zároveň předpokladem jejího technického využití.

Všechny tyto změny vedly pochopitelně i ke změně vztahu mezi filosofií a vědou. Rozvoj speciálních věd, pokračující emancipace vědy jako takové a její praktická využitelnost byly příčinou toho, že pro mnohé myslitele se věda stala něčím, co by mělo nahradit filosofii. Jedním z prvních myslitelů, kteří takto redefinovali vztah mezi filosofií a vědou, byl Auguste Comte, zakladatel pozitivismu – směru, který vnímal filosofii především jako „služku věd“. Podle Comta se vývoj lidské společnosti odehrává ve třech obdobích, která označuje jako stádia. První z nich, teologické stádium, je charakteristické tím, že lidé si vysvětlovali věci a události především pomocí nadpřirozených sil. Ve druhém, metafyzickém stádiu se poznání uskutečňuje pomocí abstraktních a často i spekulativních pojmů, kterým pozitivisté vytýkají to, že jsou to pojmy „prázdné“.

„U mnoha slov metafyziky se nyní ukazuje, že nesplňují právě uvedenou podmínku, že jsou tedy bez významu. Uvedme jako příklad metafyzický termín „princip“ (a sice jako princip bytí nikoli princip poznání nebo zásada). Různí metafyzikové odpovídají na otázku, co je (nejvyšším) „principem světa“ (nebo „věcí“, „bytí“, „jsoucná“), např. voda, číslo, forma, pohyb, život, duch, idea, nevědomé, čin, dobro apod. Abychom našli význam, který slovo „princip“ v této metafyzické otázce má, musíme se metafyziků otázat, za jakých podmínek má být věta formy: „ x je principem y má znamenat, y vychází z x “, „bytí y spočívá na bytí x “, „ y existuje prostřednictvím x “ a podobně. Tato slova jsou však víceznačná a neurčitá.“⁵

Třetí, poslední stádium, označované jako stádium pozitivní, se od předchozích liší především tím, že zdůrazňuje faktičnost a užitečnost poznání, které rezignuje na hledání posledních příčin a orientuje se především existující fakta.

Obř. č. 4: Věda a ne-věda v novopozitivistickém myšlení



Díky Comteho zákonu tří stádií začala část filosofů pokračujících v tradici pozitivismu, filosofického směru, který Comte založil, chápat filosofii především jako analýzu výpovědi reálných věd, jejich předpokladů a metod. Z jejich úhlu pohledu šlo však o analýzu poněkud specifickou, totiž zaměřenou na logickou analýzu vědeckých výpovědí, případně na logickou stavbu vědeckých teorií. Toto stanovisko, které v něčem připomíná variantu středověkého motta: „*filosofia ancilla theologiae*“, se označuje jako scientismus (z lat. scientia = věda).

5 Carnap, Rudolf, „Překonání metafyziky logickou analýzou jazyka“, in: *Filosofický časopis*, ročník 39/4 1991, s. 641.

„[4.111] *Filosofie není žádnou z přírodních věd. (Slovo ‚filosofie‘ musí znamenat něco, co je nad nebo pod, nikoli však vedle přírodních věd.)* [4.112] *Cílem filosofie je logické ujasnění myšlenek. Filosofie není naukou nýbrž činností. Filosofické dílo se sestává v podstatě z objasnění. Výsledkem filosofie nejsou, filosofické věty, nýbrž vyjasnění vět. Filosofie má vyjasnit a ostře ohraničit myšlenky, které jsou jinak matné a nevýrazné.* [4.113] *Filosofie ohraničuje kontroverzní oblast přírodovědy.* [4.114] *Filosofie má ohraničit myslitelné, a tím i nemyslitelné. Má ohraničit nemyslitelné zevnitř prostřednictvím myslitelného.* [4.115] *Tím, že jasně představí vypověditelné, ukáže to, co je nevypověditelné.* [4.116] *Vše, co se vůbec dá myslet, lze myslet jasně. Vše, co se dá vyjádřit, dá se vyjádřit jasně.*“⁶

Pozitivistický pohled na vztah filosofie a vědy však nebyl a není pohledem jediným. Naopak. Scientistický pohled vyvolal četné reakce, které poukazyvaly na jeho redukcionismus a formalismus. Nezřídka mu také vyčítaly, že vede k problematickým postojům člověka k přírodě. Jistým vyvrcholením kritických reakcí na pozitivistický obraz světa a pozitivistické vnímání filosofie byly diskuse spojené s pojmem tzv. přirozeného světa (něm. *Lebenswelt*).

1.1.1. Přirozený a vědecký svět

Pojem přirozený svět tak, jak s ním pracovala filosofie 20. století, je do značné míry výsledkem obrovského šoku z první světové války (1914–1918). Tento válečný konflikt byl totiž první velkou válkou, v níž byly masově aplikovány výsledky novověké vědy. Scientizace (= „zvědečtění“) války se však neprojevovalo pouze v použití nových bojových prostředků (např. otravných plynů) či v masovém nasazení techniky (strojní pušky, kulometry, tanky, letadla), ale také ve způsobu vedení války. Lidé-vojáci byli v miliónech nasazováni do jednotlivých bitev s chladnou a racionální vypočítavostí, která odpovídala spíše logice technika či ředitele továrny než logice „starých“ generálů. Lidé se jednoduše stali malou součástí ve velké válečné mašinérii, válečnou obdobou dělníka u montážního pásu. Miliónové ztráty, stejně jako ztráta platných zábran vedly mnohé myslitele k otázce po příčinách nového charakteru války, které byly viděny v úpadku náboženství, v morálním rozkladu společnosti, ale třeba také právě ve „vědeckém“ charakteru novověké společnosti. Právě toto přesvědčení se stalo základem koncepce přirozeného světa jako předpokladu a zároveň protikladu vědeckého obrazu světa, kterou vytvořil německý filosof Edmund Husserl.

Podle Husserla se novověká věda svým projektem „jasného a zřetelného“ vysvětlení světa, které je založeno na objektivitě a exaktnosti, vzdálila původnímu požadavku filosofie

6 Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, Praha: OIKOYMENH 2008, s. 25.

po odhalení bytostného rozměru hloubky světa a bytí v něm. Díky tomu rezignovala také na objasnění takových kategorií, jakými jsou například smysl či hodnota, což považuje Husserl za hlavní důvod krize, do které se evropská společnost dostala. Nejen to. Věda také postupně „vytlačila“ svět, v němž přirozeně žijeme, náš přirozený svět (Lebenswelt).

„Uhrnem: přirozený svět se nám dnes zdá být tím, co s sebou přímo ze své ontologické struktury nese lidské, spolubytí, které je v poslední instanci založeno ve dvou velkých možnostech časování časovosti, totiž rozvrhovat se mezi věci, anebo soustředit se na hranice lidského bytí: pohyb přijetí, který s modalitami lásky a nenávisti dává lidské bytosti ústřední bod, v němž je zakořeněna, pohyb odcizení a jeho překračování, který jí dobývá místo v mimolidské a lidské přírodě, a konečně pohyb pravdivostní v onom význačném smyslu slova, který ji situuje vůči velkému celku a vůči tomu, co jej odhaluje.“⁷

Podle Husserla a všech dalších autorů, kteří se problematikou přirozeného světa zabývali, je třeba chápat svět jako kontext, do něhož jsou zasazeny jednotlivé věci, přičemž právě z tohoto pozadí a okolí daným věcem rozumíme. Právě proto je náš život životem v bytostných souvislostech a nikoli životem mezi izolovanými věcmi. Pochopitelně i tento „svět bytostných souvislostí“ je dále vnitřně strukturován. Jde však o úplně jinou strukturu než jakou vykazuje objektivní svět exaktní přírodovědy. Jejím základem jsou „osy“ určující orientaci našeho setkávání se s věcmi, které nás obklopují a k nimž se vztahujeme.

„Realita každodenního života je organizována podél osy „tady“, jíž je mé tělo, a osy „ted“ přítomného okamžiku. Skrze toto „tady“ a „ted“ soustřeďuji svoji pozornost na realitu každodenního života. To, co mě „tady a ted“ v každodenním životě potkává, je mým vědomím považováno za nejreálnější realitu. Realita každodenního života však nezahrnuje pouze tyto bezprostřední skutečnosti, ale i jevy, které zrovna nejsou „tady a ted“ přítomny. To znamená, že každodenní život prožívám ve smyslu různých stupňů blízkosti a vzdálenosti jak prostorové, tak časové. Nejblíže ke mně je oblast každodenního života, jež je přímo dosažitelná mému fyzickému působení. Touto sférou je svět v mém dosahu, svět, v němž nějak jednám, abych jeho realitu přetvořil, nebo svět, v němž pracuji [...] Pochopitelně vím, že realita každodenního života se skládá i z oblastí, které mi nejsou tímto způsobem přístupné. Ale o ty se buď nijak prakticky nezajímám, nebo je můj zájem o ně nepřímý, protože se potenciálně mohou stát sférami, v nichž bych mohl uplatnit svůj vliv.“⁸

7 Patočka, Jan, *Přirozený svět jako filosofický problém*, Praha: Československý spisovatel 1992, s. 79.

8 Berger, Peter – Luckmann, Thomas, *Sociální konstrukce reality. Pojednání o sociologii vědění*, Brno: CDK 1999, s. 69.

Bergerova a Luckmannova interpretace hlavních rysů strukturace přirozeného světa není jistě jedinou. V mnoha ohledech však velmi jasně ukazuje hlavní rozdíly mezi vědeckým a přirozeným vnímáním světa, a tím i mezi vědeckým a přirozeným světem. Již z toho, co zde bylo na téma přirozeného světa řečeno, je zřejmé, proč není problém „přirozeného světa“ vhodným tématem vědy – nemůže totiž poskytnout „jednoznačně zjiitelná fakta“, protože to, co poskytuje, je vždy relativní vůči vlastnímu kulturnímu kontextu.

1.1.2. Věda jako „velké vyprávění“

Novověká věda nebyla kritizována pouze s ohledem na její zakrytí a vytěsnění přirozeného světa. Mnohé kritické názory se soustředily také na její původ, cíle a základní intence. Těmto kritickým reflexím v mnohém napomohly změny a „otřesy“, které pro klasickou novověkou vědu znamenaly např. teorie relativity či princip neurčitosti používaný v kvantové fyzice. Díky nim se začala stále častěji tematizovat otázka týkající se stálosti a charakteru vědeckých teorií. Významnou roli v těchto diskuzích sehrála práce *Struktura vědeckých teorií* amerického teoretika vědy Thomase S. Kuhna. Díky ní se výrazně změnil pohled na vědu a především na její vývoj. Na rozdíl od rozšířeného názoru, že věda postupně odkrývá pravdu o světě či zpřesňuje předchozí poznání, tvrdil Kuhn, že vývoj vědy je třeba chápat spíše jako sled „revolučních změn“ ve vědeckém pohledu na svět, v němž předchozí názor má jen málo společného s názorem nastupujícím. Touto svojí teorií střídajících se paradigmat vědy, jak nazývá jednotlivé převládající vědecké názory, zpochybnil Thomas Kuhn nejen představu „jedné“ neustále se rozvíjející vědy, ale také možnost, že věda někdy dosáhne pravdivého poznání.

Podle Kuhna se vývoj vědy odehrává v několika fázích. První z nich označuje jako období „před-paradigmatické vědy“, které je charakteristické tím, že mezi jednotlivými mysliteli-vědci neexistuje shoda ohledně podstaty či základního rysu pozorované skutečnosti, díky čemuž jejich pozorování nejsou prováděna cíleně. Teprve poté, co se podaří některému z myslitelů či škol svá pozorování systematizovat, vyvodit z nich obecné závěry a vytvořit teorii, přechází věda do další, paradigmatické fáze. K danému paradigmatu (z řec. *paradeigma* = vzor) se posléze přidávají i ostatní, což má za následek přijetí stejných metod, shodu v tom, co je považováno za problém a zároveň obecně akceptovaný způsob řešení tohoto problému. V rámci daného paradigmatu se však podle Kuhna objevují různé odchylky, anomálie, které mohou vést ke zpochybnění převládajícího paradigmatu a k jeho následné krizi. Ta může přerůst ve „vědeckou revoluci“, díky které je staré paradigma nahrazeno paradigmatem novým.

„Objevy nových teorií pravidelně a zcela zákonitě vyvolávaly tutéž odezvu u odborníků, do jejichž kompetence zasahovaly. Pro lidi znamenala nová teorie změnu pravidel, která vládla v dosavadní praxi normální vědy, a proto zpětně ovlivnila i mnoho výsledků vědecké práce, kterou úspěšně zakončili. To je důvod, proč nové teorie, bez ohledu na speciální obor působnosti, jsou jen zřídka nebo nikdy přírůstkem k tomu, co je již známo. Asimilace nové teorie vyžaduje přestavbu dosavadních teorií a přehodnocení dosavadních skutečností, vyžaduje vnitřní revoluční proces, jenž je zřídka dokončen jedním člověkem a nikdy ne přes noc.“⁹

Nové paradigma tedy nerozvíjí to, na čem bylo založeno předchozí paradigma, ale naopak mezi nimi existuje jakási pomyslná mezera. Vztah mezi paradigmaty je tedy diskontinuální (z lat. = nesouvislost, nespojitost).

Kuhnova reflexe vědy a jejího vývoje nebyla jediným pokusem o nové zhodnocení dosavadního vývoje novověké evropské vědy. Ještě radikálněji se k jejím nárokům stavějí myslitelé řazení mezi tzv. postmoderní filosofy. Mezi nimi vynikl zejména francouzský filosof Jean-Francoise Lyotard, jehož kniha *Postmoderní situace* se stala inspirací pro řadu dalších představitelů postmoderny. Lyotard se na rozdíl od Thomase Khuna zaměřil na analýzu současného stavu euroamerické společnosti, a to především s ohledem na způsob, kterým tato civilizace vysvětluje sama sebe, tedy na způsob její sebe-legitimizace (z lat. = sebe-potvrzení). Dochází přitom k závěru, že hlavním prostředkem k legitimizaci každé kultury či civilizace je systém určitých příběhů či vyprávění, pomocí kterého je závazným způsobem sdělován její vznik, charakter a smysl.

„Legitimizace, to je proces, kterým zákonodárce nabývá oprávnění vyhlásit tento zákon jako normu. A uvažujme vědeckou výpověď; ta podléhá pravidlu: určitá výpověď musí splňovat takový a takový soubor podmínek, aby byla akceptována jako vědecká. Tady je legitimizace proces, kterým, zákonodárce⁹ posuzující vědecký diskurs nabývá oprávnění předepsat zmíněné podmínky, požadované k tomu, aby určitá výpověď byla součástí tohoto diskursu a mohla být brána v úvahu vědeckým společenstvím.“¹⁰

Díky takovému naračnickému (z lat. = vyprávěcímu) systému každá kultura rozumí sama sobě a světu, který ji obklopuje. Lyotard je přitom přesvědčen, že podobný ráz má i novověká věda, jejíž racionální charakter odvolávající se k univerzálnímu rozumu, vytlačil původní mytický charakter sebe-legitimizačního vyprávění. Věda se tak sice tváří jako odpůrce a protivník mýtu, ale zároveň aspiruje na to, aby byla stejně závazná jako on sám, aby se stala také velkým a univerzálním vyprávěním – metanarací. Proto potřebuje nějaký nástroj či prostředek, který by jí umožnil legitimizovat se jako nový

9 Khun, Thomas, *Struktura vědeckých revolucí*, Praha: OIKOYMENH 1997, s. 35.

10 Lyotard, Jean-Francoise, „Postmoderní situace“, in: *O postmodernismu*, Praha: Filosofie 1993, s. 78.

univerzální výklad světa. To se jí podle Lyotarda s pomocí filosofie v průběhu novověku podařilo. Nicméně v současnosti můžeme sledovat jakousi krizi věrohodnosti, do níž se vědecký výklad světa dostal. S odkazem na „krizi“ vědy a novověké filosofie tvrdí Lyotard, že v budoucnu již pro takováto velká vyprávění nebude místo, protože již nebudou univerzálně přesvědčivá. Na jejich místo ale nastoupí množství jiných, menších vyprávění, která budou mnohem lépe odpovídat nové situaci, kterou je možné označit jako pluralitní. Postmoderní myslitelé jsou přesvědčeni, že tzv. postmoderní společnost, v níž údajně žijeme, již není svázána pomocí jediného a všeobjímajícího principu, jakým byl v archaické společnosti mýtus a v novověké a moderní věda, ale že je společností otevřenou, tzn. společností, v níž každý z nás žije na průsečíku nejrůznějších příběhů. Jinými slovy řečeno: novověký univerzalismus se stal fikcí.

Tento stručný úvodní exkurz do „dějin novověké vědy“ měl ukázat, s jakými východisky tento specifický způsob nazírání světa pracuje, a umožnit tím lepší pochopení některých typických struktur vědeckých typologií a rovněž i kritičtější zhodnocení jejich konkrétních konsekvencí. Nyní můžeme přistoupit k hlavní části tohoto textu a vnořit se do „tajemství“ vytváření typologií a klasifikací.

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 Claude 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 nositelem 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 restrikce 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 nejvýznamnějších 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 vlastnosti*“:

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 přináležitosti 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, obsáhne 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 nepokryté 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, sídlištích, 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.

Dobrym 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 navraceni 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 nejdůležitějších (a neefektivnějších) 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 nejdůležitějších charakteristik jakékoli klasifikace.

Na tomto principu je založen i jeden z nejdůležitějších 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 ‚kulturou‘ 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 koncepce ideálního typu vymyká také koncepci druhu tak, jak byla tato vytvořena především díky aristotelské logice. I koncepce 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 koncepce 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.

3. Vědecké definice náboženství jako specifický způsob klasifikace⁵³

V jedné slavné pasáži svých *Vyznání* Aurelius Augustinus poukazuje na obtížnost adekvátního vymezení času. Myslím, že tuto kapitolu můžeme začít parafrází Augustinova výroku – Co je to náboženství? Vím to, když se mě na to nikdo neptá, ale vůbec si nejsem jistý, když mám na tuto otázku odpovědět.

Platí-li předpoklad, že člověk je *homo religiosus* ve všech historicky i geograficky známých kulturách, pak bychom mohli očekávat, že bude možné vymezit něco jako podstatu náboženství. Pomyslné jádro *sine qua non* každého konkrétního náboženství. Tento předpoklad se zdá být logický a není proto divu, že se s ním můžeme setkat v mnoha studiích a knihách věnovaných náboženství. Příkladem by mohla být kniha významného švédského religionisty Nathana Söderbloma *Přirozená theologie a obecné dějiny náboženství*. Söderblom v ní píše: „[...]všechno, co nazýváme náboženstvím, tvoří přes všechny rozdílnosti a protikladnosti jednu veličinu, kterou věda musí uceleně zpracovat.“⁵⁴

Söderblom, podobně jako mnozí další badatelé, předpokládá, že pojem náboženství je dostatečně výstižný a zároveň exaktní, aby mohl být považován za klíčový pojem religionistického bádání. V tomto přesvědčení, jakkoli na první pohled jasném a nezpochybnitelném, se však skrývá několik velmi znepokojujících otazníků, na něž mimo jiné upozorňuje americký badatel Jonathan Z. Smith, který píše v úvodu své knihy *Imagining Religion* velmi zajímavý postřeh týkající se jisté artificiality pojmu a konceptu náboženství, o němž byla zmínka v jedné z předchozích kapitol.⁵⁵

Smith v této své (na první pohled možná paradoxní) poznámce naráží na jeden ze základních problémů, s nimiž se musí sociologie náboženství či religionistika vypořádat – totiž na problém záměny pojmu nějaké skutečnosti za tuto skutečnost samotnou. Smithovi jistě nešlo o zpochybnění náboženství jako takového, ale spíše o zpochybnění univerzálního pojmu náboženství⁵⁶ a především pak o uvědomění si pozic, z nichž dané

53 Základ kapitoly tvoří text publikovaný v Nešpor, Zdeněk R. – Václavík, David, *Příručka sociologie náboženství*, Praha: Slon 2008, s. 119–129.

54 Söderblom, Nathan, *Natürliche Theologie und allgemeine Religionsgeschichte*, Leipzig 1913, s. 77.

55 Smith, Jonathan Z., *Imagining Religion. From Babylon to Jonestown*, Chicago: Chicago University Press 1982, s. xi.

56 Horyna, Břetislav – Pavlincová, Helena, *Dějiny religionistiky*, Olomouc: Nakladatelství Olomouc 2001, s. 59.

náboženství či náboženský jev zkoumáme. Ty jsou důležitým filtrem, kterým prochází naše předporozumění zkoumané skutečnosti, protože právě díky němu si vybíráme jeden příklad na úkor druhého, jeden rys považujeme za charakteristický a druhý nikoli. Zdůvodnění toho, proč jsme si právě to či ono zvolili jako měřítko našeho zkoumání, patří k základnímu předpokladu další fundované práce. S touto sebereflexí pozic jsou spojené tři základní podmínky:

- (1) Vybrané charakteristiky je třeba plně a dobře pochopit, což podle Smitha vyžaduje jak dokonalé zvládnutí relevantního primárního materiálu, tak zpracování jejich historie a interpretace.
- (2) Každý příklad či rys jsou vždy těsně spojeny s nějakou důležitou teorií, paradigmatem, stručně s centrální myšlenkou akademické představy náboženství.
- (3) Musí existovat nějaké měřítko či evaluace, kterými lze dané příklady a charakteristické rysy měřit.

Uvedené skutečnosti by nás měly vést k tomu, abychom náboženství nepovažovali za samozřejmou danost, kterou je možné jednoduše uchopit pozorováním či dalšími metodami empirické vědy. Spíše bychom měli náboženství chápat jako pojem, s jehož pomocí se pokoušíme vymezit jeden z důležitých projevů lidské činnosti. Problematičnost pojmu náboženství spočívá i v tom, že nejde v žádném případě o pojem univerzální.

Ke Smithovým výhradám vůči univerzalisticky konstruovaným definicím náboženství, které vychází z předpokladu existence jakési objektivně dané podstaty náboženství, má velmi blízko francouzský sociolog Émile Poulat. I podle něj není náboženství samo o sobě žádnou empiricky pozorovatelnou skutečností a jediným, co jsme schopni reálně uchopit, jsou jednotlivé skutečnosti označované jako náboženské, tedy např. gesta, texty, instituce, úkony apod.⁵⁷ Jestliže ale není možné náboženství definovat jako něco objektivně a univerzálně existujícího, jak je pak možné vůbec o něčem jako náboženství mluvit? Zajímavou odpověď na tuto otázku poskytuje americký sociolog Alan Aldridge. V souvislosti s postojem Maxe Webera, který odmítal definovat náboženství na začátku svých úvah a definici náboženství považoval spíše za něco, co by mělo být vypracováno na konci sociologických pojednání věnovaných náboženství, uvádí Aldridge čtyři zajímavé postřehy.

Za prvé, ačkoli to může vypadat poněkud paradoxně, existuje mnoho významných a často citovaných sociologických studií věnovaných náboženství a náboženským hnutím, které nepracují s žádnou explicitní definicí náboženství. Za druhé, jakákoli formální definice náboženství je úzce spojena s teoretickými předpoklady, které mohou být

57 Poulat Émile, „Genese“, in: Guillaume Marc (ed.), *L'État des Sciences sociales en France*, Paris: La Découverte 1986, s. 400.

kdykoli zpochybněny. Většinou přitom platí, že pokud se nemůžeme shodnout na definici náboženství, pak se snažíme nalézt podstatu či substanci, která by byla nezpochybnitelná a takovou definici umožnila. Nicméně i taková substance je vymezena pomocí definice (!). Proto, podle Aldridge, neexistuje a nikdy ani existovat nebude univerzální definice náboženství. Třetí postřeh je spojen s otázkami, kdo, proč a s jakými důsledky požaduje definici náboženství. Jasně se pak v této souvislosti ukazuje, že vytváření definic je součástí vytváření diskurzivní moci a nadvlády. Jinými slovy řečeno, definice často slouží k mocenským či dokonce politickým cílům. A konečně Aldridge upozorňuje na to, že tak jako se mění společnost, tak se také mění náboženství. Nadčasové a univerzální náboženství neexistuje, z čehož koneckonců pramení i mnoho překvapení, která v posledních desetiletích zažila řada autorů např. s nástupem tzv. nových náboženských hnutí v 60. letech 20. století.⁵⁸

Aldridgeovy poznámky nás v souvislosti s výše uvedenými postřehy přivádí k důležitému závěru, že každá definice náboženství odráží především konkrétní cíle, kontext a metodologická východiska teorie, v jejímž rámci byla vytvořena. Definice nevymezuje náboženství jako takové, ale konkrétní koncept, který je především metodologickým nástrojem. V této souvislosti je pak třeba si uvědomit, že pro disciplínu, jakou je sociologie náboženství, platí to, že jí používané definice náboženství odlišují její pojetí náboženství od jiných přístupů k tomuto fenoménu, s nimiž se můžeme setkat např. v psychologii, filosofii či teologii. To je také důvod toho, proč sociologie náboženství rezignuje ve svých definicích na otázku po „esenci či podstatě náboženství“, s níž se můžeme setkat třeba ve filosofii náboženství nebo teologii. Oproti tomu se zajímá především o podmínky fungování náboženství a jeho dopady a důsledky.

Tato skutečnost je dobře vidět již ve slavné Durkheimově definici náboženství. Podle Durkheima je:

„[N]áboženství systémem věr a praktik, které se vztahují k posvátným věcem, tedy takovým věcem, které jsou oddělené a zakázané, a které spojují do jedné morální komunity zvané církve všechny ty, kteří k ní náležejí.“⁵⁹

Tato definice se stala mezi sociology záhy velmi populární, protože na rozdíl od mnoha jiných nebyla založena na značně problematické koncepci Boha či bohů (náboženství se vztahuje k posvátným věcem, nikoli k bohům) a především proto, že ukazuje

58 Aldridge, Alan, *Religion in the Contemporary World. A Sociological Introduction*, Cambridge: Polity Press 2000, s. 23n.

59 Durkheim, Émile, *Elementární formy náboženského života. Systém totemismu v Austrálii*. Praha: OIKOYMENH 2002, s. 55n.

náboženskou praxi jako něco dynamického a sociálně vymezeného⁶⁰ a stejně důležitého jako náboženská nauka. Dokonce i v případě „ontologických“ kategorií, jakou je v případě této definice kategorie posvátna, je možné vidět Durkheimovu snahu chápat je především jako sociální konstrukty. V durkheimovské pozici to nejsou bohové, kdo tvoří posvátné věci a místa, ale společnost sama.

Rovněž Durkheimův současník a další ze zakladatelů sociologie náboženství Max Weber považoval náboženství za něco, co mělo z jeho pohledu výrazně sociální rozměr, protože náboženství je především prostředkem, pomocí kterého se „fixují“ sociální vztahy a vytváří etická rozhodnutí.⁶¹ Na rozdíl od Durkheima však Weber vytváření a následnou fixaci sociálních vztahů spojoval s vírou v nadpřirozenou sílu či síly, která se projevovala prostřednictvím různých druhů charismatických manifestací, artikulovaných pomocí symbolických vyjádření a spojených se specifickým typem vůdcovství a vzory sociálních vztahů.

Durkheimův i Weberův pokus o definici náboženství v kontextu sociologie náboženství daly základ klíčovým přístupům, s nimiž se můžeme v souvislosti s definicí náboženství v této disciplíně setkat. Jde o tzv. *funkcionální* (inkluzivní), respektive *substanční* (exkluzivní) model náboženství. První z nich navazuje spíše na Durkheimovo a druhý na Weberovo vymezení.

Funkcionální model náboženství bychom mohli stručně charakterizovat jako model, který chápe náboženství především jako systém mající ve společnosti specifickou funkci. V Durkheimově případě byla touto funkcí především schopnost vytvářet a udržovat sociální kohezi. Často citovaným a obecněji pojatým příkladem funkcionální definice náboženství je ta, kterou vytvořil ve své práci *Vědecké studium náboženství* americký sociolog Milton Yinger:

„[Náboženství je] *systémem věr a praktik, pomocí nichž skupina lidí bojuje s konečnými problémy lidské existence. Je výrazem jejich odmítnutí kapitulovat před smrtí, poddat se frustracím, dovolit nepřátelství rozbít jejich lidské společenství.*“⁶²

Základním rysem náboženství či přesněji jeho základní funkcí je překonání rozporu mezi skutečností a ideálem, na jehož základě se formuje víra, že utrpení a zlo mohou být překonány.⁶³

60 Christano, Kevin J. – Swatos, William H. – Kivisto, Peter 2002, *Sociology of Religion. Contemporary Developments*, Walnut Creek: Altamira Press, s. 6.

61 Swatos, William – Gustafson, Paul, „Meaning, Continuity, and Change“, in: Swatos, W. (ed.), *Twentieth-Century World Religion Movements in Neo-Weberian Perspective*, Lewiston N.Y.: Mellen 1992, s. 11.

62 Yinger, Milton, *The Scientific Study of Religion*, London: Macmillan 1970, s. 7.

63 Srov. např. Lužný, Dušan, *Nová náboženská hnutí*, Brno: Masarykova univerzita 1997, s. 23.

Zvláště v současné americké sociologii náboženství je velmi vlivné vymezení náboženství, jehož autory jsou Rodney Stark a William S. Bainbridge, kteří s odkazem na teorii sociální změny považují náboženství za „systém obecných kompenzátorů založených na nadpřirozených předpokladech“.⁶⁴ Platí přitom následující vymezení:

- Kompenzátory jsou postuláty zisků na základě vysvětlení, která nejsou okamžitě přístupná jednoznačnému zhodnocení.
- Obecný kompenzátor je takový kompenzátor, který nahrazuje soubor mnoha zisků a zisky se širším dosahem a hodnotou.

Náboženství tak vlastně nabízí „průvodce“, pomocí něhož je možné dosáhnout naplněného a prosperujícího života. Podle zastánců tohoto modelu je základní lidskou motivační snaha vyhnout se maximálně všem možným nákladům, a naopak získat co nejvíce. Od jiných systémů, které jsou rovněž podle Starka s Bainbridgem založeny na kompenzátorech (magie či morálka), se náboženství liší tím, že je spojeno nikoli s dílčími očekáváními, ale s poměrně širokou skupinou obecně vymezených očekávání, a také svojí „ekonomickou výhodností“. Relativně malé náklady (víra, dodržování kultických předpisů, akceptace náboženských hodnot apod.) přináší příslib mnohem větších zisků (nesmrtelnosti, spásy, dokonalosti atd.).

V kontextu funkcionálního modelu je konstruována také známá definice Clifforda Geertze. Podle ní je náboženství „systémem symbolů“.⁶⁵ I když Geertzova definice není určité typickým příkladem funkcionálního modelu a blíže než k Durkheimově pojetí náboženství má k neoweberovské *Verstehende Soziologie*, je možné ji z mnoha důvodů považovat za jednu z nevlivnějších funkcionálních či inkluzivních definic. Geertz sice spojuje náboženství s kulturou, neboť jde o systém symbolů hrajících dvojitou roli (jsou vyjádřením reality a zároveň ji tvoří), ale jeho hlavní funkcí je to, že poskytuje vzor pro ideje, hodnoty a životní styly jednotlivých společností. Náboženské symboly v Geertzově pojetí totiž nejsou jen reprezentacemi věcí (modely něčeho), ale slouží zároveň i jako průvodci, kteří řídí lidské jednání (jsou modely pro něco).

Za příklady funkcionálních modelů náboženství je však možné považovat také ty definice, které explicitně nemluví o žádných konkrétních sociálních funkcích. Jednou z nich je definice Thomase Luckmanna, která chápe náboženství jako prostředek, kterým člověk transcenduje svoji biologickou přirozenost.⁶⁶

64 Stark, Rodney – Bainbridge, William, *A Theory of Religion*, New Brunswick – New Jersey: Rutgers University Press 1996, s. 39.

65 Geertz, Clifford, *Interpretace kultur*, Praha: Slon 2000, s. 107.

66 Luckmann, Thomas, *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*, New York: Macmillan 1967, s. 49.

Tuto transcendenci považuje Luckmann za univerzální lidský fenomén, proto je náboženství nejen antropologickou konstantou, ale je možné o něm mluvit i tam, kde se nějaká skupina vědomě považuje za nenáboženskou. To, že někde náboženství na první pohled není vidět, neznamená, že není přítomno. Může jít jen o projev tzv. neviditelného náboženství, které je podle Luckmanna typické pro moderní euroamerickou společnost. Od tradičních forem náboženství se sice v mnoha ohledech liší (např. svým výrazně individualizovaným a privatizovaným charakterem), ale plní stejně dobře svoji základní funkci – transcendenci lidské přirozenosti.

Druhým z hlavních přístupů k sociologickým definicím náboženství je tzv. substantiální model. Ten vychází především z weberovské snahy o vymezení obsahu náboženských institucí a projevů. Jejich cílem je vymezení toho, co náboženství je, a nikoli, jak a proč funguje. I proto mají mnohem blíže ke konvenčnímu vymezení náboženství, s nímž se můžeme setkat v teologii či filosofii náboženství. Vychází totiž z představy, že existuje nějaká podstata, která je všem náboženstvím společná. Tou může být idea transcendentna či spásy, rituály nebo náboženské skupiny.⁶⁷ V obecné rovině většina definic tohoto typu vychází z konceptu existence dvou základních ontologických skutečností – posvátného (sakrálního) a světského (profánního), které vytváří základní existenční rámec lidské bytosti. Ve vztahu mezi sakrálním a profánním přitom platí, že ontologicky (i axiologicky) primární je sakrální, které tvoří základ a zdroj existence profánního. Náboženství je pak v této perspektivě vnímáno jako systém nauk, chování, norem a symbolů, které jsou spojené s projevováním posvátna a které umožňují jeho pochopení.

Jedním z příkladů substantiální definice náboženství vytvořené v rámci sociologie náboženství je definice M. E. Spira. Podle něj je náboženství „*institucí sestávající se z kulturně vytvořených interakcí s kulturně postulovanými superhumánními bytostmi*“.⁶⁸ V podobné logice koncipoval svoji definici také Roland Robertson vymezující náboženství jako „*soubor věr a symbolů (a hodnot z nich přímo odvozených) založených na distinkci mezi empirickou a nad-empirickou, transcendentní realitou*“.⁶⁹

Oba výše uvedené přístupy mají pochopitelně své klady i zápory. Funkcionální model je mnohem flexibilnější a více inkluzivní, což se projevuje zejména v případech, které se týkají studia netradičních forem náboženství či náboženství ve společnostech procházejících procesem změny.⁷⁰ Za náboženství tak můžeme v tomto přístupu považovat nejen křesťanství či islám, ale také například komunismus, systém Transcendentální meditace nebo holistické koncepce spojené s fenoménem New Age. V této inkluzivitě funkcionálních definic však spočívají také jejich slabé stránky. V jistém smyslu totiž nejsou schopny

67 Nešpor, Zdeněk – Lužný, Dušan, *Sociologie náboženství*, Praha: Portál 2007, s. 16.

68 Spiro, Melford, „Religion. Problems of Definition and explanation“, in: Banton, M. (ed.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, London: Tavistock 1966, s. 96.

69 Robertson, Roland, *The Sociological Interpretation of Religion*, Oxford: Blackwell 1970, s. 47.

70 Srov. např. Lužný, D., *Nová náboženská hnutí...*, s. 24.

přesvědčivě odlišit mezi náboženskými a ne-náboženskými skutečnostmi, protože podle nich není žádný zásadní rozdíl mezi přesvědčeními a praktikami oddaných fanoušků fotbalového týmu či rokové kapely a členy katolické církve. Dokonce i systémy, které se otevřeně deklarují jako materialistické a antináboženské či ateistické (jako např. komunismus) je možné považovat za systémy náboženské.

Vedle této nejčastěji zmiňované námitky se můžeme setkat s ještě jednou významnou výtkou – totiž že nejsou schopné adekvátně reflektovat proces náboženské změny, konkrétně rozlišovat mezi vznikem, etablováním a zánikem náboženství. Jestliže je možné za náboženství považovat stejně tak křesťanství jako některé aktivity spojené s tzv. multi-level marketingem (např. nabízení produktu Herbalife), pak otázka zní, zda je možné je také považovat za „stejně odpovědi“ na konkrétní sociální a kulturní situaci, či nikoli.

I druhý model, substanční, má své výhody a nevýhody. Oproti funkcionálním definicím nabízí substančně konstruované definice mnohem exkluzivnější, a tedy i jednoznačnější vymezení náboženství. Za náboženství totiž, zjednodušeně řečeno, považují pouze to, co splňuje předem vymezené charakteristiky dané většinou konečnou sumou znaků a vlastností. Nehrozí proto, že by mohlo dojít k problematickému prolnutí „náboženského“ a „ne-náboženského“. Zároveň s tím jsou tyto definice a koncepty náboženství na nich založené schopné postihnout procesy náboženské změny a s ohledem na proměnu charakteru některých definičních znaků určit některé náboženské skupiny jako vznikající či naopak upadající. Pro označení takovýchto typů náboženských skupin se mohou dokonce použít specifické pojmy jako např. paranáboženství či kvazináboženství.

Pojem paranáboženství je starší a do jisté míry navazuje na Eliadeho kritiku soudobé společnosti, kterou spojuje především s kritikou tzv. pseudonáboženství.⁷¹ Za paranáboženské jsou pak většinou označovány údajně zjevně nenáboženské fenomény, které však mají s náboženskými jevy některé společné znaky. Mezi ně patří například určité vyjádření konečných problémů lidské existence. Na rozdíl od „zjevně“ náboženských jevů však v sobě paranáboženství neobsahují víru v nadpřirozeno. Jako příklady paranáboženství bývají uváděny humanismus, masový sport či ateismus.⁷²

Koncept kvazináboženství vytvořil americký sociolog Arthur L. Greil, aby s jeho pomocí označoval takové náboženské aktivity a skupiny, které by bylo možné na základě vytvořených definic chápat jako náboženské, ale které samy sebe jako náboženství nechápou nebo nejsou za náboženské považovány svým okolím. Greil, podobně jako další autoři, poukazuje na to, že tyto skupiny jsou ve své podstatě založené na základní myšlence rozdílu mezi posvátným a profánním, ale toto rozdělení není na první pohled zřejmé. Spolu s Davidem Rudym navrhli v souvislosti s konceptem kvazináboženství označovat některé náboženské skupiny jako „Identity Transformation Organization“ (ITO),

71 Eliade, Mircea, *Posvátné a profánní*, Praha: Česká křesťanská akademie, s. 144n.

72 Lužný, D., *Nová náboženská hnutí...*, s. 24.

protože mnoho skupin, které se snaží „změnit“ člověka, má některé společné rysy, a to bez ohledu na to, zda jde explicitně o náboženské skupiny. Jako příklad uvádějí v této souvislosti některé podobnosti mezi různými skupinami hnutí New Age, Scientologií, alternativními ekologickými organizacemi a komerčními skupinami spojenými s tzv. multi-level marketingem.⁷³

Velkou slabinou těchto modelů je jejich značná spekulativnost. Většinou se sice snaží vyhnout pojmům, kterým by bylo možné přiřítat jisté teologizující konotace (Bůh, bohové, absolutno, apod.), ale ty, s nimiž pracují, nejsou o nic víc přesnější či „metodologicky neutrálnější“. Není totiž příliš velký rozdíl v tom, když nadpřirozené nahradíme nadlidským (Spiro) či nadempirickým (Robertson). Zároveň s tím mají tyto definice tendenci podléhat ideologickým a politickým tlakům, což se projevuje např. v případě snahy definovat některé skupiny řazené mezi tzv. nová náboženská hnutí jako náboženské, nebo naopak jako ne-náboženské, kvazináboženské či paranáboženské skupiny. To, že nějaká náboženská skupina není označována za náboženskou, totiž nemusí vůbec souviset s tím, že opravdu je výsledkem procesu náboženské změny spojené např. s úpadkem nějaké konkrétní náboženské tradice, ale může souviset třeba s ideologickými důvody, mezi kterými je potřeba počítat zejména pokles kredibility náboženství v kontextu západní kultury⁷⁴ a pak také některé teologické interpretace navazující zejména na dialektickou teologii Karla Bartha, která přísně rozlišuje mezi zjevenou vírou považovanou za jedinou bohem inspirovanou a náboženstvím, které je podle něj lidským výtvorem.

Tvrdou kritiku substančním modelům zasadili autoři, kteří upozorňují na jejich úzké propojení s diskurzivními systémy euroamerické civilizace. Nejenže odmítají definovat náboženství pomocí spekulativně vymezené podstaty, ale dokonce zpochybňují samotný pojem náboženství tak, jak ho užívají dnešní sociální a kulturní vědy. Chápou jej jako umělý konstrukt, který možná odpovídá potřebám a zkušenostem badatele zakořeněného v západním myšlenkovém kontextu, ale který se bude jen obtížně obhajovat v jiných kulturních a myšlenkových kontextech. Nejde přitom jen o to, že mnohé kultury neznají ve svých jazykových systémech pojem ekvivalentní našemu pojmu náboženství, ale podstatný je i fakt, že v současném diskurzu se předpokládá jistá diferenciacie náboženství jako systému od jiných sociálních a kulturních systémů, jakými jsou například politika, právo či umění. V tomto ohledu je soudobý pojem náboženství – bez ohledu na to, zda je používán v každodenním jazyce či ve své abstraktní podobě používán scientologií, religionistikou či kulturní antropologií – především výsledkem osvícenského pohledu na svět.

73 Greil, Arthur, „Exploration along the Sacred Frontier. Notes on Para-Religion, Quasi-Religion and Other Boundary Phenomena“, in: Bromley, D. G. & Hadden, J. K. (eds.), *The Handbook on Cults and Sects in America*, Greenwich – London: JAI Press 1993, s. 153–172.

74 Towler, Robert, *Homo Religiosus. Sociological Problems in the Study of Religion*, London: Constable 1974, s. 156n.

Jeden z těchto kritiků, Talal Asad, tvrdí, že koncept náboženství, jak s ním dnes pracujeme, je hlavně vedlejším produktem specifických historických a politických podmínek západní modernity a jako takový je užitečný a důležitý pro pochopení západní mentality (např. jako jeden z prostředků její sebeidentifikace a sebeporozumění). Sotva však může být použitelný jako univerzální entita.⁷⁵ Asad se svojí kritikou sociologického, religionistického a kulturně antropologického konceptu náboženství pokouší poukázat především na dva významné problémy. První z nich se zakládá na tvrzení, že všechny existující koncepty náboženství jsou aplikovatelné pouze na specifické styly religiozity, především pak na křesťanský protestantismus, který se tak vlastně stává implicitním modelem náboženství *per se*.

Toto přesvědčení vede Asada k druhému závěru, který je ve svých důsledcích možná ještě radikálnější. Podle něj totiž nejsou existující koncepty náboženství chybné kvůli individuálním omylům svých autorů, kteří z toho či onoho důvodu své postupy opřeli o generalizaci nějaké náboženské tradice, ale jsou chybné díky inherentní povaze celého projektu. Ta je podle Asada jednoznačně spojena především s tradicí evropského osvícenství, které je třeba interpretovat na pozadí dlouho trvajícího boje proti starému režimu úzce spojenému se středověkým, a tak i katolickým pojetím světa. Díky oslabení pozice církve v důsledku reformace postupně ztratily křesťanské církve svůj vliv v mnoha aspektech sociálního, politického a ekonomického života.

Církve a to, co jimi bylo reprezentováno – tedy náboženství – tak postupně byly vytlačeny do reality oddělené od těchto oblastí. Ve svém důsledku to pak znamená, že koncept náboženství je také produktem diskurzivního procesu osvícenství.⁷⁶

Zajímavou alternativu vůči oběma výše uvedeným přístupům vytvořila francouzská socioložka Daniele Hervieu-Légerová. Ta v návaznosti na autory jako Thomas Luckmann či Thomas O’Dea tvrdí, že klíčem k pochopení toho, co náboženství je a jak funguje, je „mechanismus vytváření významů“.⁷⁷ V kontextu tohoto předpokladu pak chápe náboženství jako systém, který člověku umožňuje v rámci jeho kolektivní paměti propojovat a tím i vysvětlovat minulost, přítomnost a budoucnost a dávat tak lidskému konání význam a smysl.

75 Asad, Talal, *Genealogies of Religion. Discipline and Reason of Power in Christianity and Islam*, Baltimore: Johns Hopkins University Press 1993, s. 38.

76 *O. cit.*, s. 28.

77 Hervieu-Léger, Danièle, *Religion as a Chain of Memory*, New Brunswick – New Jersey: Rutgers University Press 2000, s. 34.

4. Hledání počátku a konce: evolucionistické typologie

Religionistika jako autonomní vědecká disciplína vzniká někdy v 60. letech 19. století, kdy britský indolog německé původu Max Müller publikoval text *Střípky z německé dílny*. V tomto textu Müller poprvé použil termín „science of religion“ a zároveň metodologicky zakotvil vědecké studium náboženství v myšlence postupného a přirozeného růstu a vývoje, který není dílem žádné vyšší moci, vůle či ducha.⁷⁸ Zároveň s tím předpokládal, že náboženství je možné studovat zpět po ose času a postupně se tak dostat k jeho výchozím podobám s jejich počátečními podobami a tvary. V mnoha ohledech Müller ještě vycházel z hegelovského pojetí dějin jakožto procesu postupně se zdokonalujícího ducha.⁷⁹ Velmi záhy však bylo toto hegelíánské pojetí vývoje nahrazeno pojetím jiným, které se postupně stalo ve formativních fázích religionistiky dominantním a které (podobně jako v dalších sociálních a kulturních vědách) bylo založeno na kombinaci pozitivistického pojetí pokroku (viz kapitola Úvod) a nově se objevivší Darwinovy evoluční teorie.

Exkurz č. 5: Hegelovo (dialektické) třídění náboženství

I. PŘÍRODNÍ NÁBOŽENSTVÍ

1. Bezprostřední náboženství (magie)
2. Rozdvojení náboženství v sobě. Náboženství substance
 - a) Náboženství uměřenosti (Čína)
 - b) Náboženství fantazie (bráhmanismus)
 - c) Náboženství vnitřního boje (buddhismus)
3. Náboženství v přechodu k náboženství svobody. Boj subjektivnosti
 - a) Náboženství dobra nebo světla (Persie)
 - b) Náboženství bolesti (Sýrie)
 - c) Náboženství hádanky (Egypt)

II. NÁBOŽENSTVÍ DUŠEVNÍ INDIVIDUALITY

1. Náboženství vznešenosti (judaismus)
2. Náboženství krásy (Řekové)
3. Náboženství účelnosti neboli rozumu (Římané)

III. ABSOLUTNÍ NÁBOŽENSTVÍ (křesťanství)

78 Horyna, Břetislav – Pavlincová, Helena, *Dějiny religionistiky*, Olomouc: Nakladatelství Olomouc 2001, s. 39.

79 K Müllerovu tzv. onomastickému třídění náboženství více viz Antalík, Dalibor, *Jak srovnávat nesrovnatelné*, Praha: OIKOYMENH 2005, s. 46–54.

V jeho rámci se badatelé zaměřili na dva klíčové problémy, které považovali za nezbytné k vědeckému vysvětlení fenoménu náboženství. Tím prvním byly počáteční a v logice dobového sociálně vědného evolucionismu zároveň i nejjednodušší formy náboženství. S jejich identifikací by totiž, podle zastánců tohoto přístupu ke studiu náboženství, bylo možné nalézt nejen příčiny vzniku náboženství a náboženského výkladu světa, ale podobně jako v biologii, kde studium nejjednodušších forem života vedlo k poznání života jako takového, také mnohem lépe poznat a pochopit „logiku a principy“ fungování náboženství. Druhou oblastí či problémem, na který evolucionisté zaměřili svoji pozornost, byly mechanismy transformace náboženských forem a s nimi spojená klasifikace náboženských systémů, v níž významnou roli hrálo teleologické pojetí vývoje lidské společnosti.

Je třeba také dodat, že aplikace evolucionismu v sociálních vědách znamenala zásadní posun oproti tomu, jak s myšlenkou evoluce pracoval Ch. Darwin a další biologové. Podle nich byla totiž evoluce postupnou změnou, při níž díky interakci mezi živými organismy a jejich přirozeným prostředím dochází k jejich transformaci a tím i k nárůstu biologické diverzity. Nikde bychom u nich ale nenašli tvrzení či jen předpoklad, že onen nárůst diverzity je vývojem směrem ke kvalitativně lepším formám života nebo dokonce to, že onen vývoj směřuje k jasnému definovanému vrcholu (teleologie vývoje). Tyto principy (vývoj jako teleologicky chápaná změna od kvalitativně nižších forem k formám kvalitativně vyšším) přijímají sociální vědci z osvícenské myšlenky vývoje jakožto pokroku, a to prostřednictvím jeho pozitivistické interpretace. Její autor, francouzský filosof August Comte, přitom vývoj společnosti chápal především jako vývoj zásadně determinovaný způsobem, kterým si lidé v konkrétní epoše vysvětlují svět a dění v něm. Jinými slovy řečeno; vývoj lidstva je totožný s vývojem lidského myšlení, díky němuž se člověk stává stále svobodnějším, protože méně závislým na iracionalitě. V tomto duchu je pak „sociálními evolucionisty“ vývoj lidské společnosti, náboženství nevyjímaje, chápán především prostřednictvím vývoje systému idejí, kterým se vykládá svět a na němž jsou založeny hodnoty a konkrétní formy sociálního uspořádání.

Jedním z prvních myslitelů, který aplikoval takto pojatou koncepci evoluce, a zcela jistě tím nejvýznamnějším byl britský sociolog Herbert Spencer. Podle něj probíhá vývoj společnosti a kultury jako lineární kauzální proces, kde jedno podmiňuje druhé a který je možné zpětně zkoumat. Zároveň s tím Spencer předpokládal univerzalitu lidské přirozenosti, z čehož odvozoval, že tento proces se odvíjí za všech okolností stejně – od nejnižších, nejpřimitivnějších myšlenek a institucí k myšlenkám a institucím komplexnějším a zároveň dokonalejším. To, co podle Spencera platí o společnosti a kultuře obecně, platí i o jejich subsystémech, tedy i náboženství.⁸⁰

80 Srov. Antalík, Dalibor, *Jak srovnávat nesrovnatelné*, Praha: OIKYOMENH 2005, s. 56.

Zřejmě prvním badatelem, který na studium náboženství aplikoval takto pojatou vývojovou teorii, byl britský antropolog John Lubbock (1834–1913). V jeho pojetí se náboženský výklad světa (a tím i náboženství samotné) odehrával či vyvíjel v šesti základních stádiích. Tato stádia zároveň představují základní klasifikační kategorie, do nichž je možné subsumovat všechny existující i historické náboženské systémy.

Prvním stádiem je tzv. stádium ateistické. Lubbock však pod tímto pojmem nemyslí racionálně založenou negaci existence boha či nadpřirozena, ale spíše fakt, že v tomto stádiu neměl ještě člověk vytvořenou jakoukoli jasnější a konkrétnější představu nadpřirozena. Druhé stádium spojuje s obdobím, v němž člověk získal přesvědčení, že je možné nadpřirozeno aktivně ovlivňovat a ovládat. Na rozdíl od pozdějšího Frazerova konceptu jej však nespojuje exkluzivně s magií, ale s širším spektrem nábožensko-magických představ, které označuje jako fetišismus. Třetí stádium nazval totemismem. Člověk v něm podle Lubbocka dospívá k postupnému uctívání přírodních entit (jezer, skal, hor, stromů apod.) či přírodních jevů (bouře).

Ve čtvrtém stádiu označovaném jako šamanismus začínají lidé věřit v mocnější bytosti (duchy), s nimiž je ale poměrně obtížné navazovat vztahy. To je umožněno jen výjimečným jedincům, šamanům. V pátém stádiu získávají tyto bytosti konkrétnější podobu a většinou přijímají i lidský vzhled a jsou uctívány prostřednictvím materializovaných obrazů (idolů). Proto jej označuje jako stádium antropomorformismu a idolatrie. A konečně šesté stádium, nazývané stádiem etického teismu, je spojeno s představou plně transcendentního boha, který je stvořitelem přírody, a nikoli její výjimečnou a mocnou součástí. Takové božstvo je pak podle Lubbocka zdrojem morálního řádu.⁸¹

Lubbockův „evolucionistický model“ se stal východiskem pro další koncepty, které však striktně odmítly jeho předpoklad „ateistické“ minulosti lidstva, a naopak s odkazem na stále narůstající množství etnografického materiálu tvrdily, že náboženství je antropologickou konstantou. Jedním z prvních a nejvlivnějších byl zakladatel vědecké kulturní antropologie Edward Burnett Tylor. Klíčem pro pochopení geneze náboženství je podle Tylora „hledání racionálního myšlení, jež kdysi dalo vzniknout rituálům, které se nyní zdánlivě nebo skutečně staly zavrženímhodnou a pověrečnou pošetilostí“. Jinak řečeno je náboženská víra univerzální kulturní jev mající své racionálně vysvětlitelné kořeny.⁸² Při jejich hledání dospěl Tylor k názoru, že jsou úzce spojené se dvěma důležitými faktory, s nimiž je univerzálně konfrontována lidská psychika. Prvním z nich jsou specifické stavy lidského vědomí, které dnes označujeme jako změněné stavy vědomí, které nás vedou k reflexi dualismu těla a duše a zároveň k otázkám týkajícím se vztahu života a smrti. Druhým pak je snaha vysvětlit a vyrovnat se s obrazy a představami, které jsou nám v těchto stavech „vyjevovány“.

81 Skalický, Karel, *V zápase s posvátnem*, Brno: CDK 2005, s. 46n.

82 Soukup, Václav, *Dějiny antropologie*, Praha: Karlova univerzita 2004, s. 309.

Tylor je přesvědčen, že v nalezení odpovědi na tyto dvě otázky je možné objevit i klíč k vědeckému vysvětlení náboženství. Tím je skutečnost reflexe duality lidské bytosti, kterou „reálně“ člověk zažívá během transu či „obyčejného“ snění a která tak nutně stojí u kořenů nejjednodušší formy lidské religiozity, kterou Tylor označuje jako animismus. Archaický či – jak říkal Tylor a po něm ještě další generace antropologů – primitivní člověk tuto zkušenost přetavil do specifického ideového systému, v němž existuje autonomní duše, která může vstupovat do různých objektů (lidí, zvířat, rostlin, kamenů apod.) a která existuje i poté, co naše tělo smrtí zaniká. Postupným cizelováním a domýšlením této skutečnosti pak vznikají další formy náboženství – fetišismus spojený s vírou v existenci duší u všech přírodních entit; polyteismus, který tyto přírodní duše/ duchy „povyšuje“ na autonomní bytosti, bohy; a konečně monoteismus, v němž božové původně ovládající jednu z oblastí přírody či života postupně ustupují a podvolují se hierarchii v čele s jedním bohem, který je nakonec vytlačí do role nižších duchovní bytostí a sám se stane bohem jediným.

Tylor, podobně jako všichni ostatní evolucionisté tzv. klasického období, vnímal náboženství především jako systém idejí a jeho základní roli spojoval s výkladem světa a jeho vývoj s nárůstem racionalizace daných náboženských systémů, která nakonec nutně povede k opuštění náboženského výkladu světa, a tím i zániku náboženství.

„Divoch nebo barbar, i když je při plném vědomí a zdraví, se nikdy nenaucil přesně rozlišovat mezi subjektivním a objektivním, mezi imaginárním a skutečným, což je jeden z hlavních cílů vědecké výchovy.“⁸³

V tomto základním konceptuálním rámci pak budou vytvářet své klasifikace náboženství i další představitelé evolucionismu. Ty se následně liší v podstatě jen v tom, co považují jejich tvůrci za prvotní formu náboženství splňující požadavek „nejjednoduššího minima“. Tylorův animismus byl totiž už poměrně záhy kritizován jako příliš abstraktní a spekulativní. S narůstajícím antropologickým materiálem začal být proto nahrazován jinými formami/systémy – manismem (R. H. Codrington), pre-animismem (R. R. Marett) apod. Zajímavou inovaci představovaly dva koncepty, jejichž tvůrci byli James George Frazer a William Robertson Smith.

První z nich, J. G. Frazer, autor známé *Zlaté ratoleti*,⁸⁴ rovněž předpokládal, že lidstvo je jediným celkem (v kulturním a psychickém smyslu), jehož vývoj má charakter neustálého kvalitativního progresu. Na rozdíl od Tylora či Marett, kteří hledali prvotní formy lidské religiozity ve specifických zážitcích a jejich následné interpretaci, byl Frazer přesvědčen, že kořeny náboženského myšlení musíme hledat v mylných představách

83 Tylor, Edward B., *Primitive Culture*, New York: J. P. Putnam's Sons 1920, s. 445.

84 Frazer, James G., *Zlatá ratolest*, Praha: Mladá fronta 1994.

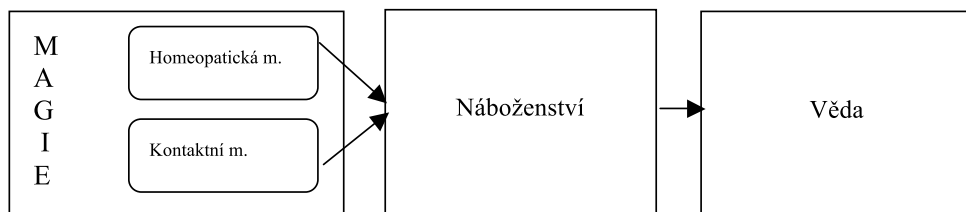
primitivního člověka o kauzalitě přírodních jevů. Náboženské myšlení tak vlastně vzniká jako důsledek neschopnosti se adekvátně (tj. racionálně) vyrovnat s všudypřítomnou kauzalitou, kterou primitivní člověk vysvětluje pomocí „předpokladu“ existence určitého mystického vztahu mezi věcmi a jevy v přírodě, který Frazer nazývá „zákon vnitřního souladu“.⁸⁵ Ten tvoří jádro tzv. sympatetické magie, která je tak vlastně prvním výkladem světa na cestě, jíž procházejí všechny lidské rasy směrem k náboženství a vědě.⁸⁶

Postupem času ale lidé zjišťují, že předpoklady a techniky, které vznikají z koncepce sympatetické magie, moc nefungují při řešení důležitých existenčních a existenciálních problémů, kterým čelí. Svoji pozornost proto obrací směrem k nadpřirozeným silám ovládajícím vesmír, které se již nesnaží ovládat, ale spíše se jim podrobí a naklonit si je. Tím vzniká náboženství jako další stupeň:

„Náboženstvím tedy rozumím usmiřování nebo nakloňování sil nadřazených člověku, které v očích věřících řídí nebo ovládají chod přírody a lidského života. Náboženství takto chápané sestává se ze dvou prvků, teoretického a praktického, totiž z víry v existenci sil nadřazených člověku a z pokusu usmiřovat je a činit jim potěšení [...] Jestliže však náboženství zahrnuje víru v nadlidské bytosti, které řídí svět, jednak úsilí získat si jejich přízeň, pak zjevně předpokládá, že chod přírody je do jisté míry pružný či proměnlivý a že můžeme přesvědčit nebo přimět mocné bytosti, které jej řídí, aby zasáhly v náš prospěch [...]“⁸⁷

Posledním vývojovým stádiem je pak věda, která se svými východisky (zásadní síly v přírodě jsou neosobní a nevědomé) vrací spíše k magii, ale na rozdíl od ní je již „nakládání“ se světem založeno na skutečném a pravdivém poznání přírodních zákonitostí.

Obr. č. 5: Vývoj lidského myšlení podle J. G. Frazera



85 Soukup, V., *Dějiny antropolologie...*, s. 302.

86 Frazer, J. G., *Zatá ratolest...*, s. 13.

87 *O. cit.*, s. 60n.

Druhý z uvedených autorů, William Robertson Smith, proslul svými analýzami fenoménu totemismu. Ten (na rozdíl od většiny tehdejších antropologů, mezi něž patřil i Frazer) považoval za primárně náboženský fenomén. Byl totiž přesvědčen, že nejde jen o určitý typ organizace společnosti, ale také o základní formu náboženství, která je založená na předpokladu přirozené či získané soupodstatnosti člověka a zvířete či rostliny.⁸⁸ Důležité přitom je, že totemismus jako prvotní forma náboženství není jen primitivním explanačním systémem, ale také „původcem“ sociálního a zároveň nábožensky legitimizovaného a sankcionovaného uspořádání a rituálu, jakožto specifického způsobu chování a jednání. Jeho původ spočívá ve specifčnosti totemismu, který v „normální“ situaci zakazuje zabít či jinak poškodit totem (zvíře, rostlinu). Avšak ve specifických situacích, které mohou být jak pravidelné (cyklické), tak výjimečné je možné totemické zvíře rituálně zabít a při společné hostině sníst. Cílem takové hostiny je posílení sociální vazby uvnitř dané komunity, a to horizontálně (mezi jejími stávajícími členy) i vertikálně (mezi živými členy pospolitosti a jejich předky-bohy).

Ve svém klíčovém díle *Lectures on the Religion of the Semites* (1889) se pokouší ukázat, že v totemismu má své kořeny i samotné biblické náboženství (jména izraelských kmenů jsou jmény jejich totemových předků, dietetické předpisy důležité pro židovské náboženství jsou považovány za důsledek totemických tabu apod.). Tím do jisté míry Smith anticipoval další osudy unilineárního evolucionismu, který stále více opouštěl tradiční schéma, v němž bylo náboženství považováno primárně za primitivní formu výkladu světa a pozornost badatelů se začala obracet i k dalším vrstvám složitěho fenoménu, kterým náboženství bezesporu je. Pomíneme-li poněkud specifickou aplikaci evolučního přístupu k náboženství na psychologické výklady o vzniku náboženství, jejichž autorem je Sigmund Freud,⁸⁹ pak jde především o některé sociologické koncepce, v nichž je pozornost věnována roli náboženství při etablování a proměnách společnosti, ale i sociální funkci rituálu.

Zřejmě nejambicióznější pokus o takovouto aplikaci klasického evolucionismu ve výše uvedeném kontextu představuje koncepce pěti stádií náboženského vývoje klasika americké sociologie náboženství Roberta Bellaha. Bellah tuto svoji koncepci představil na začátku 50. let 20. století,⁹⁰ tedy v době, kdy evolucionismus 19. století byl většinou odmítán jako příliš spekulativní a zjednodušující koncept výkladu náboženství. Podle něj však tyto výtky nejsou dostatečně relevantní k tomu, abychom evoluci jako takovou zavrhl. Je však třeba ji poněkud „redefinovat“, stejně jako je třeba přehodnotit některá východiska, s nimiž tato koncepce pracovala na přelomu 19. a 20. století. Mezi tato východiska patří především chápání „primitivního“ člověka jako „nedospělého“ a méně vyspělého. Podle Bellaha se totiž vývoj náboženství netýká „vyspělosti člověka“, ale náboženství jakožto systému symbolů. V tomto kontextu chápe evoluci jako proces

88 Srov. Skalický, Karel, *V zápase s posvátnem...*, s. 60n.

89 Freud, Sigmund, *Tabu a totem. Vtip*, Praha: Práh 1991.

90 Bellah, Robert, „Religious Evolution“, *American Sociological Review* XIX/1954, s. 358–378.

rostoucí diferenciaci a složitosti organizace, který probíhá v určitém organismu, společenském systému nebo jakémkoli jiném celku, díky čemuž tento organismus či systém nabývá větších schopností přizpůsobit se prostředí, čímž se stává autonomnějším.

Při aplikaci takto pojeté evoluce na fenomén náboženství rozlišuje Bellah pět základních vývojových stádií, jimiž jsou:

- (1) primitivní náboženství
- (2) archaické náboženství
- (3) historické náboženství
- (4) pre-moderní náboženství
- (5) moderní náboženství

Pro primitivní náboženství jako první vývojový stupeň je podle Bellaha typická víra ve vyšší (nadlidské) bytosti, s jejichž uctíváním je spojená nezřetelná symbolizace; dále neexistence specifické náboženské organizace a především skutečnost, že vztah mezi světem náboženských představ a světem každodennosti je plynulý. V archaických náboženstvích se objevují první polyteistické systémy spojené se vznikem specifikovaných kultů. Lidé v nich získávají jistý odstup od bohů a zároveň v nich narůstá význam náboženského strachu. V neposlední řadě se zvyšuje význam oběti jako základní komunikace s bohy.

Pro historická náboženství je typické posilování „poznatku“ o naprosté odlišnosti každodenního a náboženského, v jehož kontextu se začíná zdůrazňovat moment spásy. To vše vede jak k postupnému vzniku náboženské elity, tak ke zřetelným tendencím vedoucím k monoteismu. Pre-moderní náboženství ztotožňuje Bellah de facto s reformačními proudy. Klíčem k jejich vzniku jsou principy individuace a subjektivizace vedoucí k pozvolnému odstraňování zprostředkovatelských institucí a zároveň nárůstu komplexity sociální organizace. A konečně moderní náboženství jsou vysoce komplexními a složitými duchovně-sociálními jevy s vyzrálými systémy věrouky a propracovanou organizací, které směřují k osobním/individuálním náboženstvím.

Evolucionistické typologie vycházející z „klasické“ implementace Darwinovy teorie evoluce do sociálních věd patřily nejen k vůbec prvním vědeckým typologiím náboženství, ale také nejlivnějším. Zároveň je na nich možné ukázat některé obecné principy vytváření klasifikací (především snaha o teleologickou systematizaci), jimž se v širším pohledu budeme věnovat v kapitole zaměřené na tzv. genealogické typologie (více viz kapitola 6). Zároveň je ale také s jejich pomocí možné ukázat, že příliš redukcionistické pojetí náboženství (náboženství jako před-vědecký explanační systém) vede jen k dalšímu posilování etnocentrismu a s ním spojené typologie pak mohou sloužit jako vhodný nástroj diskurzivního ovládnutí jinakosti. Nutno ale říci, že toto „prokletí“ se nevyhnulo ani další přístupům, jak záhy zjistíme v kapitole věnované sociologickým klasifikacím.

5. Náboženství jako pospolitost: sociologické klasifikace⁹¹

Většina sociologických pokusů o klasifikaci náboženských skupin má své kořeny v sociologii Maxe Webera. Součástí Weberova úsilí o vysvětlení vlivu náboženství na utváření společnosti, jehož vrcholem byla studie *Protestantská etika a duch kapitalismu*,⁹² bylo také vytvoření analytické metody, která by umožňovala vyřešit metodologické dilema dané tím, že Weber chápal na jedné straně sociologii jako nestrannou vědeckou disciplínu a na straně druhé jako disciplínu, která je s jistou mírou experimentální přesnosti schopna empatické interpretace. Výsledkem byla komparativní metodologie používající jako nástroj tzv. ideální typ, který byl pojímán jako mentální konstrukt založený na relevantních empirických komponentech, vytvořený a explicitně používaný badatelem za účelem přesné komparace specifických entit jeho zájmu.⁹³

V tomto kontextu používal Weber také pojmy *sekta* a *církev*, které chápal primárně jako příklady ideálních typů umožňujících dvěma nebo více náboženským organizacím se vzájemně srovnávat. Jinými slovy řečeno: ve Weberově pojetí nebyly pojmy sekta a církev vnímány jako taxony, *vůči kterým* by se jednotlivé náboženské skupiny porovnávaly, ale jako ideální taxony, *kterými* byly náboženské skupiny porovnávány.

Základním Weberovým hlediskem při konstituci pojmů sekta a církev jako ideálních typů byl především aspekt členství. Z tohoto úhlu pohledu byla církev chápána jako inkluzivní organizace. Členství v ní je sociálně askribováno již při narození, což znamená, že členství v takovéto skupině není spojeno s vědomým výběrem. Není to žádná „výběrová“ skupina několika vyvolených, ale naopak shromáždění kajících se hříšníků, kteří hledají odpuštění. Kromě toho jsou s církví jako nositelem spásy spojené svátosti,⁹⁴ které Weber chápe jako dědictví přenositelné z generace na generaci, na kterém se mohou podílet nejenom dospělí členové dané skupiny, ale také jejich děti. Viděno z jiného úhlu to také znamená, že hlavní způsob, kterým církve rozšiřují svoji symbolickou moc, jsou právě svátosti. Nepokřtěné dítě je tak vyloučeno z pospolitosti, stejně jako je postižen konkubinátní vztah. Neméně významnou roli při fungování církve hraje podle Webera

91 Základ kapitoly tvoří text publikovaný v Nešpor, Zdeněk R. – Václavík, David, *Příručka sociologie náboženství*, Praha: Slon 2008, s. 141–153.

92 Weber, Max, *Metodologie, sociologie a politika*. Praha: OIKOYMENH 1998, s. 185–246.

93 Christiano, Kevin – Swatos, William – Kivisto, Peter, *Sociology of Religion. Contemporary Developments*, Walnut Creek: Altamira Press 2002, s. 94.

94 Weber Max, *Sociologie náboženství*, Praha: Vyšehrad 1998, s. 292–296.

také tradice, která je vnímána jako významný zdroj posvátné autority a naopak aureola posvátného legitimizuje tradici. Díky tomu jsou církve značně konzervativní.

Sektu chápe Weber jako exkluzivní sociální skupinu,⁹⁵ kdy členství není dáno narozením, ale je výsledkem volby dospělého jedince. Tato volba není ovšem spojená se samozřejmým přijetím případného adepta. Naopak sekta má přísná kritéria pro vstup členů, mezi kterými hrají důležitou roli především dodržování předepsaných norem a vysoký stupeň identifikace jedince s danou skupinou a jejím posláním, který je spojován s požadavkem aktivní participace. Důležitým faktorem je také pocit jisté vyvolenosti, který je členům sekty společný.

V tomto kontextu pak může být sekta pojímána jako protestní skupina vymezující se vůči etablovanému okolí. Weber tento rozměr sekty rozebírá zejména s odkazem na vznik protestantské reformace, která se vytvářela na pozadí nesouhlasu s laxností, morální nejednoznačností a pokrytectvím.

Jisté rozdíly mezi sektou a církví vidí Weber také v případě náboženské praxe a náboženského prožitku. Kromě výše uvedeného důrazu na svátosti, který je typický pro církve, se obě skupiny od sebe liší důležitostmi, kterou přikládají emocionálnímu zážitku a intelektuálnímu výkladu. Sekta – na rozdíl od církve – preferuje emocionální prožívání bohoslužeb, vytváření atmosféry vzájemné sounáležitosti spojené s častými náboženskými zážitky bez jakékoli potřeby jejich intelektuálního vysvětlení.

Další významnou typologií vytvořenou za použití pojmů sekta a církve byla typologie německého teologa Ernsta Troeltsche, kterou rozpracoval především v díle *Sociální učení křesťanských církví*.⁹⁶ Troeltsch v mnoha ohledech navázal na myšlenky a koncepce svého kolegy Maxe Webera, ale na rozdíl od něj se pokoušel pomocí typologie sekta-církve popsat vztah mezi náboženskou zkušeností a různými druhy sociálního učení. Z tohoto důvodu Weberovo vymezení nepřijal úplně, ale naopak ho značně inovoval, a to ve třech základních bodech. Za prvé přesunul důraz z formy organizace na náboženské chování. Za druhé akcentoval pojem *přizpůsobení se* (akceptace) jako základní hledisko diferenciací mezi různými náboženskými styly, které byly reprezentovány pojmy sekta a církve. A za třetí dvojici weberovských taxonů doplnil o třetí a vytvořil tak typologii náboženského chování opřenou o tři základní typy: sektářské, církevní a mystické.

V Troeltschově pojetí představovala církev instituci, která se identifikuje se stávajícím společenským řádem a spolu s privilegovanými sociálními skupinami se snaží o udržení existujícího společenského řádu. K tomu církvi slouží různé legitimizační nástroje jako například eschatologická teologie.⁹⁷ Církve tak v Troeltschově pojetí reprezentuje

95 Weber, Max, *Metodologie, sociologie a politika...*, s. 192.

96 Troeltsch, Ernst, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen: Mohr 1931.

97 Srov. York, Michael, *The Emerging Network. A Sociology of the New Age and Neo-Pagan Movements*, London: Rowan & Littlefield 1995, s. 238.

především typ konformistické organizace, která se chce samu sebe etablovat jako mocensky významnou organizaci snažící se do svého vlivu zahrnout co možná největší počet lidí. S ohledem na tento primární cíl je církev nucena přizpůsobovat se svému okolí a rezignovat tak na některé své původní zásady a principy. Velmi často je v této souvislosti zmiňováno zejména ustupování od rigidních a striktních morálních zásad, které byla schopna dodržovat pouze malá skupina věřících.

Sektu chápe Troeltsch naopak jako relativně malou, sociálně marginální skupinu etablovanou pomocí inherentní polarizace mezi okolní majoritní společností a náboženským přesvědčením dané skupiny. Tato polarizace je založena na přesvědčení, že normy okolní společnosti jsou překážkou pro plné a autentické rozvinutí původního náboženského učení. V Troeltschově konkrétní interpretaci, která je zaměřena především na křesťanské skupiny, to znamená zejména nemožnost úplně aktualizovat požadavky křesťanské etiky. Jinými slovy: sekta se nachází vůči stávajícímu sociálnímu řádu v opozici, a to tím, že realizuje vlastní nábožensko-etické ideály. Podobně jako u Webera i v Troeltschově pojetí je sekta skupinou, do níž její členové vstupují na základě dobrovolného rozhodnutí a je exkluzivisticky založená, což ovšem Troeltsch chápe jako důsledek její hodnotové orientace.

Třetí typ představují mystické skupiny. Ty jsou jakousi více méně kompromisní variantou nacházející se mezi církví a sektou, která je charakteristická především důrazem na radikální náboženský individualismus.⁹⁸ Troeltsch je pojímá jako syntézu individuálního náboženského postoje a konfliktu mezi náboženstvím a společností. Americký sociolog M. Hill v této souvislosti také upozorňuje na to, že kategorií mystických skupin anticipuje Troeltsch pozdější kategorii kultu, která se v sociologické diskusi začíná objevovat teprve ve třicátých letech 20. století.⁹⁹ I tento fakt potvrzuje názor mnoha badatelů, podle nichž je právě Troeltschova klasifikace základním metodologickým rámcem pro další používání pojmu sekta, církev a popřípadě kult ve vědeckém výkladu náboženství, především pak v popisu náboženských skupin.¹⁰⁰

Na Troeltschovo vymezení úzce navázal Richard H. Niebuhr, který ve své práci *Sociální zdroje denominálního*¹⁰¹ jeho typologii dále rozvedl. Niebuhrovou inovací byla především implementace principu vývoje a změny. V pojetí Webera i Troeltsche byly sekta i církev kategoriemi hlavně ahistorickými, diskrétními ideálními typy. V Niebuhrově pojetí jsou naopak vnímány více jako dva póly kontinua, v němž probíhá vývoj všech náboženských skupin. Niebuhr odmítl klasifikovat náboženské skupiny pouze s ohledem na to, zda se více či méně podobají jednomu z obou základních typů. Jeho snahou

98 Troeltsch, Ernst, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen...*, s. 377.

99 Hill, Martin, *Sociology of Religion*, London: Heinemann 1995, s. 56.

100 Srov. York, Michael, *The Emerging Network...*, s. 239; Stark, Rodney – Bainbridge, William S., *The Future of Religion. Secularization, Revival, and Cult Formation*, Berkley: University of California Press 1985, s. 21.

101 Niebuhr, Richard H., *The Social Sources of Denominationalism*, New York: H. Holt 1929.

bylo analyzovat dynamiku vývoje jednotlivých náboženství, a to s ohledem na proměnu náboženských skupin. Ty se v jeho pojetí vyvíjely právě v rámci pomyslného kontinua, jehož dva póly tvořily sekta a církve.

V této perspektivě byla sekta nazírána jako nestabilní typ náboženské organizace, která má tendenci se v průběhu času transformovat do podoby církve. Svoji roli přitom sehrávají především nové generace členů, kteří se do sekty již narodili, respektive byli svými rodiči vychováni s ohledem na normy prosazované sektou. Tyto nové generace již podle Niebuhra nevnímají tak aktuálně potřebu napětí mezi normami a hodnotami, na nichž staví jejich náboženská skupina, a okolní společností, ale naopak mají snahu se do této společnosti integrovat.¹⁰²

Dalším významným mechanismem, který se podle Niebuhra podílí na přeměně sekty v církve, je zlepšování sociálního statutu jejích členů. V Niebuhrově pojetí jde zejména o důsledek efektivity „pracovní etiky“, kterou s odkazem na Maxe Webera spojuje především s protestantismem. Díky této pracovní etice, založené na vnitrosvětské askezi, se někteří členové sekt stávají ekonomicky velmi úspěšnými, čímž vzrůstá i jejich sociální prestiž. Důsledkem zlepšení ekonomického, a tím i sociálního postavení členů sekty je pak celkem logicky i tendence k větší sociální integraci do okolní společnosti, která je spojována s postupnou kontaminací hodnot či životního stylu ze strany majoritní společnosti. Niebuhr byl totiž přesvědčen, že vysoká míra napětí mezi systémem hodnotových orientací skupiny a okolní majoritní společností je záležitostí pouze nižších sociálních tříd.¹⁰³

Tímto pojetím Niebuhr výrazně pozměnil pohled na příčinu vzniku náboženských skupin a náboženského schizmatismu. Zpochybnil, že hlavním důvodem schizmatismu jsou teologické či dogmatické nesrovnalosti a považoval denominacionalismus (v jeho pojetí proces vzniku náboženských skupin) za produkt třídního konfliktu.

Vedle toho ovšem Niebuhr poukazoval také na to, že tato transformace není vždy lineární a hladká, protože pro některé členy transformující se skupiny může být opuštění původních zásad, zvláště děje-li se masivně či je-li příliš zřejmé, nepřijatelné nebo přinejmenším problematické. To může ve svém důsledku vést k narůstání napětí mezi skupinou a těmito kritiky, které je schopné přerůst až do stavu, kdy se skupina kritiků odštěpí a založí novou sektu. V Niebuhrově logice je tento proces v podstatě nekonečný, protože i takto odštěpená sekta bude po čase tendovat znovu k tomu, aby se stala církví. To může vést k nárůstu napětí uvnitř skupiny a novému schizmatu – a tak znovu a znovu.

Na Troeltschovo a Niebuhrovo vymezení sekty a církve jako kategorií popisujících typy náboženských skupin a případně i dynamiku jejich vývoje navázali v druhé polovině 20.

102 Srov. Dawson, Lorne, *Comprehending Cults. The Sociology of New Religious Movements*, Oxford: Oxford University Press 1998, s. 34.

103 Srov. Stark, Rodney – Finke, Roger, *Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion*, Berkeley: California of University Press 2000, s. 259.

století mnozí další badatelé, kteří se pokoušeli tyto kategorie dále specifikovat a případně do větších podrobností analyzovat kontinuum mezi nimi. Jednou z nich je typologie Rodneyho Starka a Williama Bainbridge. Stark s Bainbridgem se odvolávají k niebuhrovskému pojetí, respektive k modifikaci, kterou vytvořil Benton Johnson. Johnsonův přístup je založen na odmítnutí mnoha různých charakteristik a přijetí jediného hlediska – napětí mezi náboženskou organizací a okolním sociokulturním prostředím.¹⁰⁴

Podle jejich typologie je církev chápána jako konvenční náboženská organizace – na rozdíl od sekty považované za deviantní náboženskou organizaci. Výrazem „deviantní“ se přitom myslí „*odchýlení se od kulturních norem takovým způsobem, kdy se vyžadují výjimečné náklady*“.¹⁰⁵

Vzhledem k tomu, že Stark s Bainbridgem kladou podobně jako Niebuhr či Johnson důraz na změnu, hraje v jejich typologii důležitou roli i otázka geneze jednotlivých typů náboženských skupin. V jejich pojetí vzniká církev v důsledku přirozené tendence náboženských organizací existujících v rámci státního uspořádání společnosti, které svým založením vyvolává potřebu existence jedné dominantní náboženské instituce, která má právě charakter církve. Tím lze vysvětlit, proč je míra napětí (či ve Starkově a Bainbridgově pojmosloví míra deviace) v případě církve tak nízká, a zároveň, proč u skupin existujících mimo církev naopak míra deviace narůstá.

S ohledem na genezi jednotlivých typů náboženských skupin je pak třeba podle Starka s Bainbridgem rozlišovat ještě jeden typ, který nepředstavuje skupiny vzniklé odštěpením, ale skupiny v daném kulturním kontextu zcela nové. Tímto typem je kult, popřípadě kultovní hnutí.¹⁰⁶ Tyto neschizmatické a zároveň deviantní náboženské skupiny je možné dále dělit na dva typy. První z nich představují ty náboženské skupiny, které se zakládají na kulturní inovaci. Druhý typ představují skupiny vzniklé v důsledku kulturního importu. Tyto skupiny tak mohou v jiném kulturním kontextu dlouhodobě existovat jako etablované náboženské skupiny, kdežto v novém kontextu jsou vnímány jako deviantní import.

Jinou možností, jak dále diferencovat jednotlivé typy kultů, je klasifikace na základě stupně jejich organizovanosti. S jeho pomocí rozeznávají Stark s Bainbridgem tři typy – audienční kulty, klientské kulty a kultovní hnutí.

Výrazem audienční kult je označována taková skupina, která vzniká a existuje především díky vzájemnému střetávání sympatizantů. To má velmi často charakter přednášek či seminářů, na nichž si účastníci vyměňují vlastní zkušenosti, názory, ale také různé materiály jako jsou knihy nebo časopisy. Typické pro taková setkání je, že nejsou organizována nikterak systematicky a že jejich organizátoři nevyvíjejí přílišné úsilí na získávání nových účastníků. Nerozvíjí tedy žádnou promyšlenou propagaci a s ní spojenou misií,

104 Johnson, Benton, „On Church and Sects“, *American Sociological Review* 28 1963, s. 542.

105 Stark, Rodeny – Bainbridge, William S., *The Future of Religion...*, s. 124.

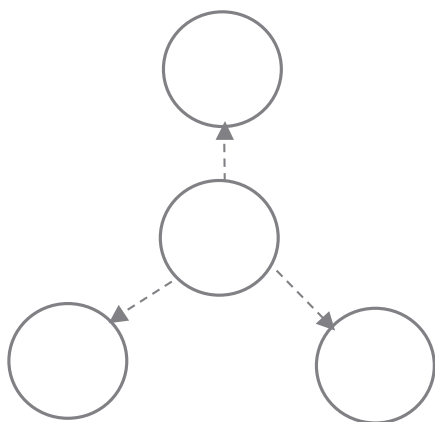
106 O. cit., s. 124.

ale spoléhají se spíše na předávání informací prostřednictvím osobních kontaktů. Výsledkem těchto setkání není žádné propracované učení ani organizovaná skupina.¹⁰⁷ Jediným výraznějším tmelícím prvkem je vzájemná sympatie a sdílené přesvědčení o existenci nějakého člověka přesahujícího jevu, jiné sociální vazby jsou na velmi nízké úrovni.

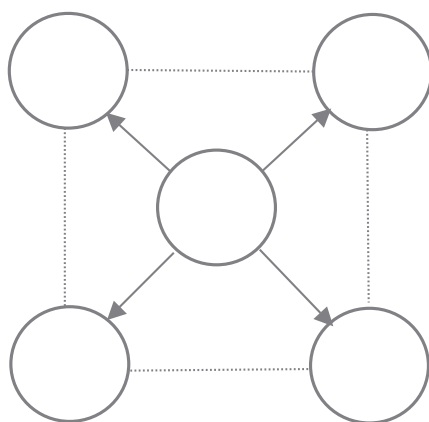
Druhým typem jsou klientské kultury. Ty již předpokládají větší míru aktivní participace svých členů či sympatizantů. Ani v tomto případě však není možné mluvit o plné participaci, alespoň ne u všech členů. Většina z nich je v daném hnutí angažována jen částečně, a to především na úrovni klienta, který od hnutí získává nějaké služby. Není dokonce výjimkou, že někteří členové či sympatizanti jsou členy nebo sympatizanty jiné skupiny. Dalo by se i říci, že exkluzivní členství by mohlo být vnímáno jako nežádoucí překážka.

Posledním typem jsou kultovní hnutí. Ta představují náboženskou organizaci poskytující svým členům uspokojení všech náboženských potřeb. Na rozdíl od předchozích typů kultovní hnutí nepřipouštějí žádné volné členství nebo dokonce možnost simultánního členství. Úroveň sociálních vazeb je v případě kultovního hnutí velmi vysoká, stejně jako je vysoká míra angažovanosti v životě celé skupiny.¹⁰⁸ Tato angažovanost se může projevovat například finanční podporou, přípravou společných sezení, participací na rozhodování nebo dokonce přijetím nové identity a životem v komunitě.

Obr. č. 6: *Audienční kultury*



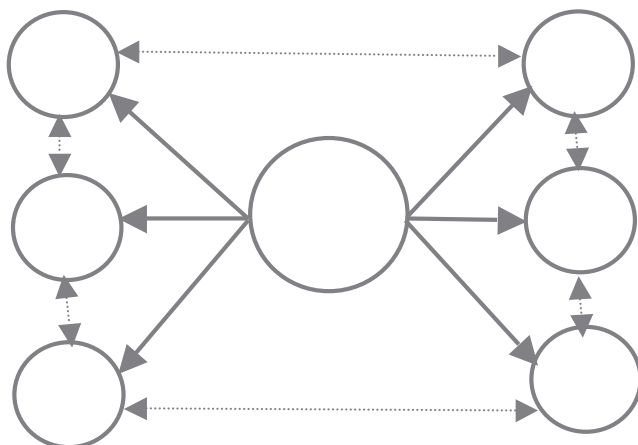
Obr. č. 7: *Klientské kultury*



107 *O. cit.*, s. 27.

108 *O. cit.*, s. 29.

Obr. č. 8: Kultovní hnutí



I přes nesporné výhody, které má metodologické využití pojmů sekta a církev a na něm založené klasifikace a typologie náboženských skupin, je třeba upozornit na některé nedostatky a problémy, které jsou s ní spojené.

První nedostatek vyplývající zejména z původního kontextu používání pojmů jako sekta či církev je dán tím, že jde o pojmy se silnou hodnotící konotací. Nemusí jít přitom jen o čistě teologické pojetí. V mnoha např. psychologických analýzách je kupříkladu sekta charakterizována jako náboženská (případně paranáboženská) skupina, která se vyznačuje tím, že její členové považují vůdce sekty za všeobecnou a bezpodmínečnou autoritu, znalce a šéfa, tj. autoritu epistemickou i deontickou. Tedy jinak řečeno; sekta je vysoce autoritativní a totalitně fungující skupina, v jejímž čele stojí vůdce s neomezenou pravomocí.¹⁰⁹ Snaha o hodnotovou neutralitu, která je zřejmá právě ze sociologických teorií, není schopna toto obecné vnímání účinně korigovat. I to je jeden z důvodů, proč se drtivá většina náboženských skupin brání označení sekta a raději se sama označuje jako církev či náboženství bez dalšího určení. Stejný problém je spojen s pojmem kult, který sice nebyl původně vázán s žádnou výraznější hodnotovou konotací, ale postupem času se zvláště v anglosaském světě stal téměř ekvivalentem výrazu sekta v negativním smyslu slova.

Druhým významným problémem je problém kulturního kontextu. Pojmy jako sekta, církev, denominace či kult jsou jednoznačně zakořeněny v křesťanství. Jejich

109 Srov. např. Remeš, Prokop, „Mentální programování jako průvodní jev nového sektářství“, *Religio. Revue pro religionistiku* 2,1 1994, s. 31.

transponování do jiného kulturně-náboženského kontextu s sebou proto přináší značné komplikace. Ty jsou způsobeny především tím, že všechny výše uvedené kategorie předpokládají, že v daném náboženském systému existují institucionalizované mainstreamové skupiny, které mají dominantní a normotvorné postavení, a vedle nich přísně fyzicky i symbolicky oddělené periferní skupiny. To do jisté míry platí o západních náboženských tradicích, především pak o křesťanství, ale kupříkladu v rámci hinduismu či buddhismu je oddělování jednotlivých náboženských skupin s ohledem na jejich „mainstreamové“ či periferní postavení značně absurdní.

Další námitka úzce souvisí s předchozí. Tentokrát jde o zpochybnění z hlediska nároku na časovou či historickou univerzalitu, s nímž je velká část typologií svázaných s pojmy sekta, církev a kult spojena. V případě Webera či Troeltsche jsme mohli vidět, že v jejich pojetí byla tato typologie chápána především jako nadčasové měřítko, pomocí kterého je možné rozlišit náboženské skupiny bez ohledu na historický kontext, tj. je možné je stejně úspěšně aplikovat jak na rané křesťanství (Troeltsch), tak na vznik protestantismu (Weber) či na soudobou náboženskou scénu. Ani niebuhrovská inovace umísťující celou typologii do kontextu dynamického kontinua však nebrala zřetel na možné historické kontexty a na nich založené variace. Stručně řečeno je ignorováno to, že společnost a kultura se neustále mění a díky tomu podléhá změnám i náboženství.

Poslední poznámka se týká míry generalizace, na níž je celá typologie založená. Původní Weberovo či Troeltschovo vymezení základních kategorií sekty a církve bylo relativně úsporné a s ohledem na metodologické hledisko ideálního typu se pojilo se značnou mírou generalizace. Následující pokusy navazující především na Troeltschovo vymezení a rozšiřující celou typologii mimo rámec křesťanství značně zvětšily počet charakteristických identifikátorů. Objevilo se totiž velké množství nového empirického materiálu, kterému již původní vymezení příliš nevyhovovalo. Nově vzniklé typologie se proto pojily s relativně velkým počtem různých charakteristických znaků. Například často citované vymezení sekty Keitha Robertse je založeno na jedenácti definičních znacích.¹¹⁰ Otázkou ovšem je, zda zmnožování jednotlivých podtypů a specifikací nevede spíše k větším nejasnostem, protože každá nová kategorie, každý nový typ pouze poukazuje na problém přechodových oblastí, které se vždy budou vymykat zobecňování.

Zajímavou alternativu vůči výše uvedeným vymezením náboženských skupin vytvořil americký sociolog Roy Wallis. Jeho trianglická klasifikace je založená na třech základních typech:

- (1) nová náboženská hnutí odmítající svět
- (2) nová náboženská hnutí přijímající svět
- (3) nová náboženská hnutí obývající svět

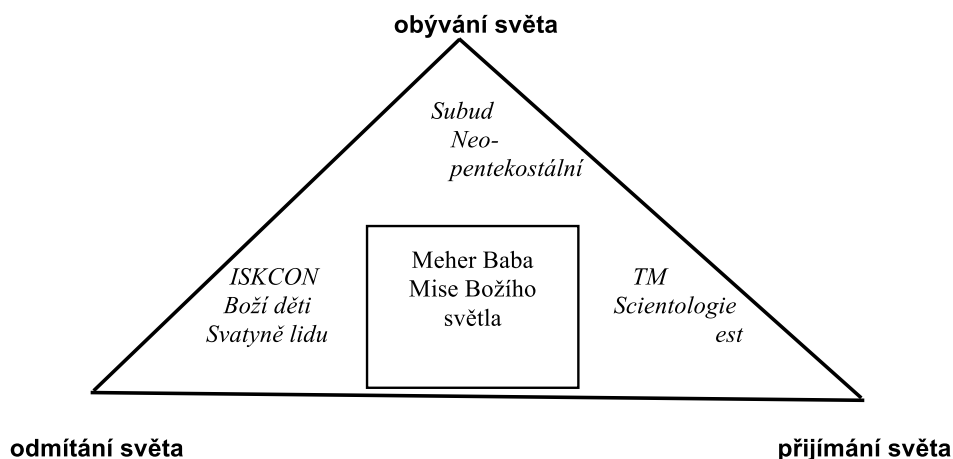
110 Roberts, Keith, *Religion in Sociological Perspective*, London: Dorsey Press 1984, s. 238.

První charakteristikou, kterou Wallis přisuzuje novým náboženským hnutím odmítajícím svět, je představa, že stávající společenský řád je založený na principech, které se neshodují a často jsou dokonce v přímém rozporu s božím plánem a božími příkazy.¹¹¹ S ohledem na tento základní rozměr orientace vůči světu je možné vymezit další definiční znaky, které jsou spojené buď se sebeidentifikací dané náboženské skupiny, nebo s další specifikací vztahu k okolnímu sociálnímu prostředí – anticipace blízké a zásadní transformace světa, představa vlastní vyvolenosti, očekávání konečného střetu mezi silami dobra a zla. Tyto charakteristiky se projevují i na životním stylu těchto náboženských skupin, pro které je typická nejenom naprostá podřízenost zákonům a normám skupiny, ale také třeba relativně zřetelné oddělování jednotlivých činností v rámci skupiny, zřejmě zejména v případě odlišování aktivit zaměřených na misie a získávání nových členů a aktivit majících čistě ekonomický charakter.

Přímým opakem předchozího typu jsou nová náboženská hnutí přijímající svět, která ve Wallisově pojetí postrádají velkou část rysů tradičně spojovaných s náboženstvím. Právě tento fakt je dalším dokladem toho, že se Wallisova typologie i přes mnohé podobnosti značně liší od klasických typologií založených na dichotomickém vymezení náboženských skupin pomocí kategorií církev a sekta. Pro nová náboženská hnutí přijímající svět je totiž typické to, že většinou nevytváří žádnou institucionalizovanou organizaci typu církve, nepoužívají žádné kolektivní rituály a často nemají ani rozvinutou teologii či etiku.¹¹² Náboženské skupiny řazené do tohoto typu nevnímají okolní svět a stávající sociální řád jako nepřátelský a nepřijatelný. Lidstvo není a priori chápáno jako hříšné, zlé či ovládané temnými silami. Ani zlo samotné není vnímáno jako ontologická kategorie, ale spíše jako psychický nedostatek. Cílem nových náboženských hnutí přijímajících svět proto není kosmologický zlom s politickými, sociálními a ekonomickými důsledky, ale spíše uvolnění skrytých sil a možností člověka.

111 Wallis, Roy, *The Elementary Forms of the New Religious Life*, London: Routledge & Kegan Paul 1984, s. 10.

112 *O. cit.*, s. 20n.

Obr. č. 9: Orientace nových náboženských skupin ve světě podle R. Wallise

(Zdroj: Wallis, Roy, *The Elementary Forms of the New Religious Life*, London: Routledge & Kegan Paul 1984, s. 6.)

Pomyslným étosem těchto hnutí je individuální sebe-realizace. Tato sebe-realizace není spojena s žádnými asketickými rysy, s žádnou násilnou kontrolou mysli. Pokud se nějaké asketické požadavky objeví, tak většinou pouze v nějakém specifickém kontextu a nebývá pravidlem, že by byly vyžadovány soustavně. Jde především o příkazy týkající se drog či alkoholu. U náboženských hnutí v této typologické skupině nejsou obvyklá dokonce ani žádná specifická morální pravidla či požadavky. Náprava světa, identická v tomto případě s rozvinutím schopností člověka, je spojena zejména se souborem idejí a technik, které mohou jedince přivést k rozvoji jeho schopností. Tyto ideje a techniky mají často jen slabý sakrální charakter, nezřídka jsou dokonce charakterizovány jakoby vědeckým jazykem (hladina alfa, auditing apod.). I z tohoto důvodu jistá část hnutí řazených do této skupiny odmítá to, že by byly skupinami náboženskými.

Nová náboženská hnutí obývající svět řeší problematiku napětí mezi náboženskou a sekulární artikulací světa úplně jiným způsobem než předchozí dva typy. Pro členy náboženských skupin, které Wallis řadí do tohoto typu, není náboženství primárně spojováno s konkrétní sociální skupinou, ale spíše poskytuje jakousi útěchu či stimulaci vnitřnímu životu věřícího.¹¹³ Ve svém vztahu vůči světu jsou tato hnutí spíše neutrálně

113 O. cit., s. 35.

až indiferentně založená. V žádném případě je není možné spojovat s hnutími, která jsou založená na sociálním a politickém protestu. Pokud se v rámci těchto hnutí nějaký protest či výrazně negativní postoj objevuje, pak je to především vůči etablovaným náboženským institucím a skupinám, které jsou chápány jako duchovně vyprázdněné, zkorumpované a někdy dokonce jako blasfemické. To je zřejmě především na neo-pentekostálním hnutí, jednom z nejvýznamnějších proudů soudobé religiozity, které Wallis do této skupiny zahrnuje. Z jeho řad často zaznívá kritika prázdného formalismu, který je údajně typický jak pro kolektivní obřady, tak individuální náboženský prožitek etablovaných náboženských skupin. Stejně tak je často kritizována strnulá a neautentická atmosféra v těchto skupinách. Oproti takovému formalismu nabízejí tyto skupiny silný náboženský prožitek spojený s výraznou emocionalitou. Právě to považují za důkaz autenticity svého pojetí, které je podle nich přesným obrazem původní, rozuměj čisté a nezkažené, podoby dané náboženské tradice. V kontextu neo-pentekostálních skupin se tento rys projevuje kupříkladu tzv. dary Ducha svatého, mezi které patří glosolálie, dar prorocství, dar uzdravování atd.

V souvislosti s tímto typem nových náboženských skupin je třeba ještě podotknout, že i přes relativně neutrální vztah ke svému sociálnímu okolí mohou tato hnutí zastávat výrazně kritické pozice vůči některým jeho hodnotovým orientacím. Jde především o kritiku hédonického individualismu a konzumního materialismu, které podle představitelů těchto hnutí vedou k mravnímu úpadku, politickému a etnickému násilí a k ekologické krizi.¹¹⁴ Svoji vlastní nauku a praxi pak vidí jako možnou cestu, která je schopna tyto negativní projevy napravit či úplně odstranit.

114 Wallis R., *The Elementary Forms...*, s. 73-85.

6. Genealogické klasifikace¹¹⁵

V rámci naší předchozí analýzy sociologických klasifikací náboženských hnutí jsme několikrát narazili na problém vzniku jednotlivých náboženských skupin. Nejzřetelněji byl tento problém nastolen při pojmové delimitaci kultu a sekty, kdy jedním ze základních klasifikátorů, pomocí nichž se oba základní typy odlišovaly, byl jejich původ.¹¹⁶ Hledisko původu je zohledňováno i v jiných přístupech, a to nikoli jako sekundární či doplňující znak, ale naopak jako hlavní interpretační klíč, s jehož pomocí jsou jednotlivá hnutí dělena. Kromě mnoha konkrétních klasifikací, kterým bychom se rádi věnovali později, je toto hledisko základem samotného vymezování mnoha jevů soudobé náboženské scény jako *nových* náboženských hnutí.

6.1. „Nová“ versus „tradiční“ náboženská hnutí

Jedním z největších otazníků (a nutno říci, že i jedním z největších metodologických oříšků) spojených s výzkumem nových náboženských je již samotné označení tohoto jevu. Nejde přitom pouze o dosud nevyjasněné vymezení náboženství či náboženského jevu jako takového,¹¹⁷ ale v tomto případě především o adjektivum *nová*. Na tento problém upozornil Břetislav Horyna, který se ve své studii *Nová religiozita a možnosti její religionistické reflexe* oprávněně ptá, co si pod označením „nová“ religiozita představit. Na první pohled se nabízející diferenciaci od tzv. „staré“, „tradiční“ či „konvenční“ religiozity v sobě skrývá velké nebezpečí simplifikace založené na neoprávněném předpokladu genetické (či genealogické) odvoditelnosti „nové“ religiozity od starších a známých vzorů či předloh.¹¹⁸ Tato odvoditelnost je podle Horyny často spojena s komparativní diferenciací pomocí charakteristiky *jiný než...*, která předpokládá obeznanost s tím, vůči čemu je daný náboženský jev či skupina jiná. Tento mnohdy nepřiznaný předpoklad je ovšem velmi ošidný, protože předpokládá nejen existenci jednoznačně

115 Základ kapitoly tvoří část knihy Václavík, David, *Sociologie nových náboženských hnutí*, Praha: Malvern 2007, s. 92–111.

116 Jde především o typologie Milтона J. Yingera, Rodneyho Starka a Williama Bainbridge. Více viz kapitoly 3.2.1 a 3.2.2.

117 Srov. např. Arnal, William E., „Definition“, in: Willi Braun – Russel T. McCutcheon (eds.), *Guide to the Study of Religion*, London – New York: Cassell 2000, s. 21–35.

118 Srov. Břetislav Horyna, „Nová religiozita a možnosti její religionistické reflexe“, *Religio* 2/1, 1994, s. 15–23.

definované čisté formy nějaké náboženské tradice, ale i to, že náboženské novotvary jsou vždy považovány za čisté odvozeniny určité náboženské tradice.¹¹⁹ V důsledku této skutečnosti jsou pak nová náboženská hnutí zkoumána a členěna poněkud paradoxně bez ohledu na otázku, *proč vznikla a proč právě v této podobě*.¹²⁰ Ve své podstatě je totiž naprostá většina genealogických klasifikací založena na ahistorickém přístupu aplikovaném religionistickou fenomenologií a díky tomu s ní sdílí i její největší nedostatek, kterým je opomíjení historické neopakovatelnosti a především ignorování historicko-sociálního kontextu.¹²¹

Exkurz č. 6: Ničiren Šošu a ISCKON

Ničiren byl zakladatelem tzv. Lotosové školy (Hokke), která je variantou školy Tendai. Od ostatních směrů japonského buddhismu se výrazně neliší žádnou naukou, ale spíše formou výkladu buddhistického učení a náboženskou nesnášenlivostí. Pro Ničirenovo učení je typické úzké propojení s některými apokalyptickými představami pálijského kánonu. Podle nich bude Buddhovo učení postupně upadat a posléze bude právě učení zcela zapomenuto. Úměrně s tím budou upadat i mravy a podmínky života. Sám Ničiren se považoval za inkarnaci bóddhisattvy Višištačarity, jehož úkolem je zachovat pravou nauku v době úpadku.

Následovníci hnutí Haré Kršna se odvolávají k postavě Čaitanji (1486–1533), bhaktovi, který působil v poutním městě Purí. Ovlivněn tradicí mystického spojení s božstvem pomocí zpěvu a tance, se stal Čaitanja jedním z nejvýznamnějších uctívačů Kršny, jehož považoval za svrchovanou inkarnaci božství. Čaitanja navazoval na starou tradici, která interpretovala svůdnou Kršnovu hru na flétnu a jeho milostné avantýry s pastýřkami (gópí) jako spojení lidské duše s jejím božským základem. Hudba, zpěv a tanec pak byly v této souvislosti Čaitanjou chápány jako prostředky, jimiž se člověk (resp. lidská duše) může přiblížit bohu. Z toho důvodu je čaitanjovská bhakti-jóga úzce spojena s tzv. kírta-ny a zpěvem mahámantry.

Na druhou stranu může pojetí „nových“ náboženských hnutí jako odchylojících se novotvarů narážet i na fakt, že mnohá tzv. nová náboženská hnutí se odvolávají na starobylý původ a považují se za přímé pokračovatele starých tradic. Příkladem by v tomto případě mohla být hnutí jako Sóka Gakkai či ISKCON, známé spíše jako hnutí Haré Kršna. Obě se odvolávají na stará učení a považují se za jejich přímé pokračovatele – Sóka

119 *O. cit.*, s. 15n.

120 *O. cit.*, s. 19.

121 Srov. Paden, William E., *Bádání o posvátnu. Náboženství ve spektru interpretací*, Brno: Masarykova univerzita 2002, s. 97.

Gakkai za následovníka náboženského reformátora Ničirena (1222-1282) a ISKCON za autentickou podobu jednoho z mnoha bhakti-jógových směrů, jehož kořeny jsou v 15. století.

Samozřejmě je možné namítnout, že kupříkladu praxe a podoba hnutí Haré Kršna v mnohém posouvá tradiční bhakti-jógu směrem k západnímu konzumentovi. Při podrobnějším srovnání nebudou ale rozdíly zřejmě o nic větší než v případě srovnání katolicismu v pojetí kardinála Ratzingera a v pojetí mexického rolníka v Chiapasu, přičemž v tomto případě by skeptiků zpochybňujících katolicismus jednoho či druhého bylo podstatně méně.

I v tomto případě tak snaha o genealogicky založenou klasifikaci naráží na základní problém, kterým je proměnlivost náboženského života, a dále také na nedostatek relevantního materiálu, s jehož pomocí by mohla být příslušná klasifikace vytvořena. Poměrně značná část těchto klasifikací totiž, jak ještě uvidíme, pracuje se zkrslými či ideologicky podbarvenými informacemi.

Někteří autoři se proto raději pokoušejí uchopit adjektivum „nová“ nikoli s ohledem na substanciální podobnost či nepodobnost s některým tradičním hnutím či denominací, ale s poukazem na institucionalizaci daného hnutí či proudu.¹²² Výrazem institucionalizace přitom nejčastěji myslí vytvoření organizované skupiny, která má vnitřní sociální kohezi. Spory jsou v tomto případě vedeny o vymezení časového zlomu, který odděluje „stará“ hnutí od „nových“. Kupříkladu podle významné britské badatelky Eileen Barkerové jsou tímto předělem padesátá léta 20. století, kdy se objevilo velké množství skupin „poskytujících odpovědi na některé otázky týkající se základních náboženských, duchovních a filozofických problémů“.¹²³ Některí další autoři, například Gordon J. Melton, považují za zlomové období především šedesátá a sedmdesátá 20. století.¹²⁴ Z tohoto úhlu pohledu je pak hnutí jako Haré Kršna považováno za nové náboženské hnutí, protože jeho vznik je možné datovat do první poloviny šedesátých let 20. století.

Ani zde se ale nevyhneme problému, který je spojen s otázkou po něčem, co by bylo možné nazvat *substanciálně-dogmatická vazba*. Nepřímo na tento problém poukazuje George Chryssides, jeden ze zastánců delimitace pojmu „nová náboženská hnutí“ s ohledem na dobu jejich institucionalizace. Píše, že „mainstreamové formy hinduismu, buddhismu, islámu a sikhismu nemůžeme považovat za nová náboženství, i když pro Západ mohou být nová“.¹²⁵ Tato poznámka v sobě obsahuje významný metodologický otazník, spojený s difúzí dvou různých náboženských logik, protože mluvit v případě hinduismu či buddhismu o mainstreamu je téměř nonsens. V daném kontextu je totiž

122 Srov. např. Chryssides, George D., *Exploring New Religions*, London – New York: Cassel 1999, s. 12–13.

123 Barker, Eileen, *Nowe ruchy religijne*, Kraków: NOMOS 1997, s. 51.

124 Melton, Gordon J. – Moore, Robert L., *The Cult Experience. Responding to the New Religious Pluralism*, New York: Pilgrim Press 1982.

125 Chryssides, G. D., *Exploring New Religions...*, s. 13.

oprávněně se ptát, zda patří do tzv. hinduistického mainstreamu např. báulové i přesto, že jejich vyznavačů je sotva pár tisíc a navíc bez uzardění tvrdí, že v Pákistánu jsou muslimy a v Bengálsku hinduisty.¹²⁶ Z jakého důvodu do mainstreamové tradice nemáme řadit Prabhupádovo hnutí Haré Kršna, které se oprávněně odvolává na čaitanjevskou linii bhakti-jógy a které je například ve Velké Británii členem National Council of Hindu Temples sdružující všechny významnější hinduistické skupiny?

Z tohoto hlediska je pak pochopitelnější, proč je vznik prvních komunit hnutí Haré Kršna na Západě chápán členy hnutí nikoli jako začátek něčeho nového, ale spíše jako pokračování staré hinduistické tradice a starého učení v jiné části světa.¹²⁷ V případě většiny nebiblických náboženských tradic je totiž sotva udržitelná klasifikace mající na zřeteli hledisko ortodoxie či ortopraxe.

I když si mnozí autoři jasně uvědomují úskalí spojená s implementací okcidentální logiky ortodoxie, většina autorů považuje hnutí Haré Kršna za téměř typického reprezentanta nové religiozity. Jeho vazby na „tradiční“ proudy hinduismu označuje spíše za formální. Případně je považuje za součást sebelegitimizační mytologie. Poukazují přitom na některé aspekty v učení Prabhupády a jeho následovníků, které hnutí Haré Kršna výrazněji odlišují od „tradičních“ hinduistických proudů. Již zmiňovaný G. Chryssides pokládá za takový odlišující aspekt postoj hnutí Haré Kršna ke kastovnímu systému, který bývá často považován za jeden z konstitutivních prvků hinduismu. Poukazuje přitom na fakt, že i většina hinduistických rodin žijících na Západě zůstává stále zapuštěna v tradičním kastovním systému, který stále ovlivňuje sociální kontakty těchto rodin či jejich sňatkovou politiku.

Oproti tomu hnutí Haré Kršna nepovažuje kasty za něco, co by mělo určovat sociální status jejich příslušníků, ale spíše jejich sociální funkci. Toto pojetí kast dokládá ve své knize věnované postavě Prabhupády Satvarúpa dása Gosvamí. Podle něho je skutečným bráhmanem ten, kdo porozuměl „Nejvyšší absolutní Pravdě“.¹²⁸ Jinými slovy: pro Prabhupádu a jeho věrné není příslušnost ke kastě něčím, co by se dědilo, ale naopak něčím, čeho je třeba dosáhnout.

126 Viz např. Zbavitel Dušan, *Hinduismus a jeho cesty k dokonalosti*, Praha: DharmaGaia 1993, s. 76–77.

127 V této souvislosti bychom se mohli také ptát, jak zásadně se liší struktura a sebepojetí komunity vyznávající Kršnu v Západním Bengálsku od komunity vyznavačů hnutí Haré Kršna v Londýně či Los Angeles. Bez významu není ani to, že střediska a chrámy hnutí Haré Kršna mají na Západě značnou přitažlivost pro emigranty z hinduistických komunit. Ti je navštěvují nejen v období svátků zasvěcených bohu Kršnovi, ale obracejí se na ně i v případě tradičních rodinných obřadů, jakými jsou například svatby. Srov. Werner, Karel, *Náboženské tradice Asie. Od Indie po Japonsko*, Brno: Masarykova univerzita 2002, s. 100.

128 Goswami, Satvarupa dasa, *Prabhupada*, Los Angeles: Bhaktivedanta Book Trust 1983, s. 74–75.

Zde je ovšem třeba říci, že vztah ke kastovnímu systému je u většiny proudů, v nichž hraje ústřední roli myšlenka bhakti, dosti specifický. Už od nejranějšího období bylo bhakti považováno za cestu, která otvírá spásu všem bez ohledu na to, zda jde o šúdru či bráhmana. Důraz na přímou komunikaci s božstvím bez zprostředkování bráhmana se stal podkladem pro odmítání kastovních přehrad.¹²⁹

S obdobnými obtížemi se můžeme setkat i při genealogickém vymezování těch náboženských novotvarů, které není možné zřetelně a jednoznačně spojit s žádnou známou náboženskou tradicí, protože jde o hnutí natolik synkretistická, že jakékoli určování dominantního vlivu by nutně znamenalo velkou simplifikaci. Nicméně ani případné označení „synkretistické novotvary“, s nímž se můžeme u některých autorů setkat, není příliš vhodné a v mnoha ohledech je značně zavádějící. Důvodem je především negativní zabarvení, které má v některých kontextech výraz synkretismus.¹³⁰

Exkurz č. 7 : Etymologie pojmu synkretismus

Pojem synkretismus bývá často nesprávně odvozován od řeckého verba SYN-KE-RANNYMI, které znamená „spojit“, „smísit“ a jehož latinskou obdobou by bylo sloveso *confusio*. Pravděpodobnější se však zdá etymologie vnímající pojem synkretismu jako postverbale výrazu SYN-KRÉTIDZEIN (= spojit se) ve smyslu latinského *conspiratio*. V tomto významu jej používá i Plútarchos z Chaironeie, v jehož díle *De fraterno amore* se můžeme poprvé v historii setkat s pojmem synkretismus. Plútarchos používal pojem v neutrálním významu, aby s jeho pomocí vysvětlil jisté charakteristiky náboženství jeho doby. V dalších obdobích prošel tento pojem mnoha významovými proměnami – Erasmus Rotterdamský ho na přelomu 15. a 16. století používal ve spíše pozitivním významu, kdežto o pár desetiletí později získal díky protestantským teologům a později historikům tento pojem spíše negativní nádech, který přetrval až do druhé poloviny 20. století. V tomto období se postupně stává pojmem, kterým se označuje jedna z forem kulturního (nejen náboženského, ale také např. uměleckého) úpadku.

Jistá část vědců se domnívá, že synkretismus je výrazem úpadku a degenerace náboženského myšlení a je v přímém kontrastu k „čistě“ podobě daného náboženského systému. Na tento problém koneckonců odkazují i etymologické nesrovnalosti spojené s výrazem synkretismus.¹³¹ I když pomineme problémy spojené s výše položenou otázkou

129 Srov. Werner, K., *Náboženské tradice Asie...*, s. 78.

130 Již tradičně bývá problematika synkretismu spojována především s obdobím helénismu. Je ovšem pochopitelné, že podobné procesy náboženské změny je možné nalézt i v jiných obdobích, což bývá shodně přijímáno všemi vědci, kteří působí na poli výzkumu náboženství.

131 Srov. např. Martin, Luther H., *Helénistická náboženství*, Brno: Masarykova univerzita 1997, s. 10n, nebo Kratochvíl, Zdeněk, *Prolínání světů*, Praha: Herrmann a synové 1991, s. 3n.

po „čisté“ či přesněji „typické“ podobě jistého náboženství,¹³² pak je třeba se opravdu seriózně zabývat tím, jestli je synkretismus skutečně pouhým *Religionsmischerei* a ve svém důsledku tak téměř něčím nepatřičným, anebo naopak jestli je neodmyslitelnou součástí procesu náboženské změny. Zdá se totiž, že za mnoha současnými diskusemi na téma synkretismus stojí snaha o udržení historického předpokladu *stálosti* kulturních systémů, vzhledem ke které je synkretismus porovnáván.¹³³

Synkretismus bývá proto nejčastěji vnímán jako výsledek prolínání dvou nebo několika na sobě původně nezávislých systémů. Nicméně, jak podotýká francouzský antropolog Pascal Boyer, lidé nežijí v jednoduchém kulturním prostředí, ve kterém je jednotné „kulturní schéma“ sdíleno většinou členů dané pospolitosti. Naopak, žijí v prostředí, v němž je nejednotnost spíše pravidlem než výjimkou.¹³⁴ Nejen kvůli této nesporné skutečnosti by bylo dobré zkoumat fenomén náboženské synkreze s ohledem na antropologické postupy a koncepce.

Jednou z možností by mohlo být přihlédnutí k dnes již klasické koncepci akulturace.¹³⁵ Podle ní je akulturace procesem, který zahrnuje jevy vzniklé v době, kdy skupiny jednotlivců pocházejících z různých kultur vstupují do stálého, bezprostředního kontaktu, který vede ke změnám v původních kulturních vzorech jedné, ale spíše obou skupin. Jde o bilaterální proces, při kterém dochází k modifikaci, transformaci nebo změně obou kultur, které jsou ve vzájemném styku.¹³⁶

Podle Václava Soukupa je akulturaci možné rozdělit do pěti základních fází:

- (1) konfrontace kultur, která vede postupně ke vzájemnému poznání kladů a záporů;
- (2) akceptování některých cizích obsahů a jejich selekce vzhledem k jejich funkčnosti a atraktivnosti;
- (3) přijetí těchto kulturních obsahů do vlastního kulturního systému;
- (4) souběžná modifikace vlastního kulturního systému založená na rekonpozici, jež je spjatá s přijetím jedněch a eliminací druhých kulturních prvků;

132 Více viz Smith, Jonathan Z., „Fences and Neighbors. Some Countor of Early Judaism“, in: Smith, J. Z., *Imaging Religion. From Babylon to Jonestown. Studies in the History of Judaism*, Chicago – London: University of Chicago Press 1982, s. 1–19.

133 Martin, Luther H., *Historicism, Syncretism, Comparativism* (referát přednesený při příležitosti konference IAHR v Brně v r. 1994), s. 3.

134 Boyer, Pascal, *The Naturalness of Religious Ideas. Cognitive Theory of Religion*, Berkley: University of California Press, 1994, s. 256.

135 Tento pojem použili již ve třicátých letech minulého století američtí antropologové R. Redfield, R. Linton a M. J. Herskovits. Srov. Redfield, Robert – Linton, Ralph – Herskovits, Melville, „Memorandum on the Study of Acculturation“, in: *American Anthropologist* 38/1936, s. 149–152.

136 Srov. o. cit., s. 149, nebo Kottak, P. Conrad, *Cultural Anthropology*, New York: McGraw-Hill 1991, s. 313.

(5) akulturační reakce reprezentovaná na jedné straně negativními postoji, které brání čistotu vlastní kultury odmítáním cizích vlivů, na straně druhé pozitivními postoji, jež vítají kulturní změny a inovace, které s sebou akulturace přináší.¹³⁷

Bylo by asi poněkud přehnané považovat akulturaci za přímou paralelu náboženské synkretizace, nicméně existuje mnoho dobrých důvodů, proč se tímto konceptem nechat inspirovat a považovat proces náboženské synkretizace za jeden z konkrétních projevů kulturní změny.

Z tohoto pohledu by tak byl synkretismus především pojmem vyjadřujícím charakter všech náboženských systémů jakožto historicky, kulturně a společensky podmíněných myšlenkových formací.¹³⁸ Velmi zajímavým postřehem dokresluje tento problém Luther H. Martin:

„[...] synkretismus nepopisuje komplexifikaci kultury, ale spíše její simplifikaci. Spíše než výrazem popisujícím devoluci z původní jednoduchosti do historické složitosti, je synkretismus v hegelovském smyslu výrazem, který popisuje syntetickou konsolidaci dialektické celistvosti charakteristickou pro všechny kultury a jejich náboženské formace...“¹³⁹

Synkretismus je procesem, který se bytostně týká všech náboženských systémů a který je úzce spojen s problémem náboženské změny, která však není něčím chaotickým. Pokud bychom totiž přijali hledisko nahodilosti výběru jednotlivých témat a figur přijímaných a včleňovaných do daného náboženského systému, pak bychom se znovu vrátili, ač jistou oklikou, k chápání synkretismu jako nepřilíš originální směsi různých náboženských představ. My zde naopak navrhuje chápat synkretismus jako proces s pevnými vnitřními zákonitostmi, vzhledem ke kterým se formuje další podoba daného systému. Nejde však o pomyslnou síť tzv. typických rysů, které tvoří jakési měřítko a podstatu konkrétního náboženství, protože klasifikace založené na tomto předpokladu mají značné slabiny. Ony *vnitřní zákonitosti* jsou vymezeny poněkud širěji a vztahují se také k historickým, sociálním a kulturním podmínkám, a to jak s ohledem na časové, tak i na prostorové souvislosti.

137 Soukup, V., „Akulturace“, in: *Sociální a kulturní antropologie*, Praha: SLON 1993, s. 95–96.

138 Martin, L. H., *Historicism, Syncretism, Comparativism...*, s. 5.

139 O. cit., s. 5.

6.2. Novost jako výsledek kulturní a sociální transformace

Zajímavý způsob, jak se vypořádat s problematikou „novosti“ některých náboženských novotvarů, navrhl ve své studii *Cultural Genetics*¹⁴⁰ William Sims Bainbridge. Ten chápe některé formy nových náboženských hnutí jako vhodný materiál pro výzkum vzniku nového náboženského fenoménu ne nepodobný některým organismům, s nimiž ve svých výzkumech pracuje biologie:

„[...] *Rád bych šel ještě dál. Kulty jsou drosophila melanogaster a echerischia coli, které nám umožní rozvinout kulturní genetiku.*“¹⁴¹

Výhodou náboženských novotvarů je podle Bainbridge především jejich relativní jednoduchost v porovnání s ostatními sociokulturními institucemi. Zároveň v sobě obsahují základní vlastnosti těchto institucí, které je tak možné zkoumat v raném stádiu vývoje. Bainbridge tímto svým přístupem kombinuje niebuhrovský přístup ke klasifikaci náboženských skupin s velkou inspirací religionistiky, kterou byla již od počátků této disciplíny biologie. Je totiž přesvědčen, že je možné vytvořit dostatečně verifikovatelnou metodiku (strukturně podobnou metodice přírodní vědy), na jejímž základě by bylo možné vysvětlit jeden ze základních problémů studia náboženství a obecněji i studia kultury a společnosti – fenomén náboženské, potažmo kulturní a sociální změny. Je přesvědčen, že *kulturní genetika* může věrohodně vysvětlit vznik nových náboženských fenoménů.

K tomu je ovšem podle Bainbridge nezbytné vyjasnit především tři základní věci či mechanismy. Jednak proces reprodukce a „dědičnosti“, v rámci kterého jsou kulturní elementy přenášeny z jedné generace do generace další. Pak, musí být identifikováno signifikantní měřítko stability v tomto procesu předávání. A zároveň, musí být vyjasněna role procesu, pomocí kterého se v těchto mechanismech objevuje změna.¹⁴² S ohledem na tyto tři základní problémy se pak Bainbridge pokusil popsat základní mechanismy a procesy náboženské změny vedoucí ke vzniku náboženských novotvarů.

V této souvislosti se Bainbridge věnuje především základnímu procesu vzniku náboženského novotvaru a navrhuje jej s odkazem na biologii chápat buď jako štěpení (*fission*), nebo jako sporulaci (*sporulation*). Tradiční koncept schizmatu používaný

140 Bainbridge, William S., „Cultural Genetics“, in: Stark, R. (ed.), *Religious Movements. Genesis, Exodus, and Numbers*, New York: Paragon House 1985, s. 157–198.

141 *O. cit.*, s. 157.

142 *O. cit.*, s. 158.

především v souvislosti vzniku náboženských sekt považuje za nevhodný především proto, že je až příliš spojen s jedním typem nových náboženských skupin (sekt). Také nevyhovuje proto, že jako teoretický koncept vede k mnoha zmatkům a nepřesnostem, které jsou dány jeho ideologizujícím podtextem.¹⁴³ Koncepty štěpení a sporulace naopak považuje za hodnotově neutrální a metodologicky dobře zakotvené.

Štěpení popisuje Bainbridge na příkladu náboženského hnutí, jehož jednotlivé organizace dělí značná geografická distance. Pokud v tomto hnutí neexistuje silný vůdce, autorita, která by byla schopna fakticky řídit takto roztroušené organizace a skupiny, mohou tyto skupiny s ohledem na sociokulturní kontext, v němž existují, postupně procházet určitou inovací. Ta nakonec vede ke vzniku samostatného náboženského hnutí. Vznik nového hnutí tak není dán napětím s mateřskou organizací, které je typické pro schizma, ale je dán spíše existencí distancí a bariér – geografických, sociálních, kulturních, které mohou vést k izolovanému vývoji jednotlivých skupin a organizací, jehož výsledkem je vznik náboženského novotvaru.

Druhý typ procesu vzniku náboženského novotvaru je v mnoha ohledech univerzálnější. Jeho základním charakteristickým rysem je princip přenosu části „kulturní a sociální informace“ z jedné náboženské skupiny do druhé, a tím i její postupnou modifikaci. Nejde tedy o proces, který by měl okamžité účinky, ale spíše o proces, kterým se vytváří vhodný potenciál pro vznik nového náboženství.¹⁴⁴ Bainbridge tento typ vzniku nového náboženského hnutí podrobně popisuje na příkladu scientologie, která podle něj tímto způsobem vznikla. „Sociokulturní spory“ takových systémů jako *rosekruciánská tradice*, *Korzybridského generální sémantika*,¹⁴⁵ gestalt terapie a psychoanalýza daly základ celému systému dianetiky a scientologie. S odkazem na biologické pojmosloví a metodologii tak Bainbridge řešil problém výkladu procesu synkretizace, který i on odmítal vnímat jako nahodilé *mischerei*. Naopak si dobře uvědomoval, že vznik jakéhokoli kulturního novotvaru, a tím vlastně i vznik jakékoli kulturní entity a instituce, je dán složitě strukturovaným procesem vzájemné integrace kulturních a sociálních prvků, které označoval jako kulturní elementy.

I v rámci další specifikace procesu sporulace Bainbridge odkazuje k biologii a jednotlivé formy kulturní sporulace označuje jako transdukci, inserci, amalgamací, subtrakci, substituce a translaci.

Za nejjednodušší variantu sporulace považuje Bainbridge inserci, kdy zakladatelé náboženských hnutí postupně začleňují do svého systému myšlenky a aktivity svých „konkurentů“. Začleňování těchto prvků je chápáno nikoli jako výpůjčka, ale spíše jako aplikace něčeho, co je univerzálně platné a zároveň správně interpretované či používané

143 O. cit., s. 160.

144 O. cit., s. 162.

145 Srov. např. Gardner, Martin, *Fads and Fallacies in the Name of Science*, New York: Dover 1957.

pouze v náboženském a myšlenkovém kontextu zakladatele hnutí. Proto například považují scientologové e-metr za skvělou pomůcku při identifikaci engramů, a ne za variantu detektoru lži. Jakousi vyhrocenou variantou inserce je amalgamace, kdy nový náboženský systém vznikne přímým spojením dvou původně nezávisle existujících náboženských hnutí či systémů.

Transdukce je oproti předchozím variantám poněkud pozvolnější proces. Bainbridge tímto pojmem označuje proces přenosu znalostí a návyků z jedné skupiny do druhé prostřednictvím jedinců, kteří přecházejí z jedné skupiny do druhé. Pokud v nové skupině získá daný jedinec významné postavení, je schopen iniciovat proces modifikace, který může vyvrcholit až vznikem nového náboženského systému. Tento jedinec se tak chová jako virus. Naváže na sebe část genetické informace napadené buňky a napadá-li další buňku, infikuje ji již touto „novou“ genetickou informací.

Exkurz č. 8: Generální sémantika

Generální sémantiku založil ve 30. letech 20. století Alfred Korzybski jako jednu z mnoha variant náboženské interpretace Freudovy psychoanalytické tradice. Tento systém kombinuje moralismus s pseudovědeckým šarlatánstvím a poukazuje na schopnost vlastního systému efektivně léčit alkoholismus, homosexualitu, kleptomanií a jiné psychologické problémy. Celý systém je založen na myšlence psychického původu nemoci.

Subtrakce je proces, který je spojen s kombinací starších, v mnoha ohledech umdlévajících prvků a nových dynamických prvků, které slouží jako jakýsi katalyzátor. V mnoha náboženských systémech totiž existují prvky, které se postupem času stávají nefunkčními anachronismy, o jejichž původním významu již většina členů a sympatizantů téměř nic neví. V kombinaci s novými elementy či přístupy se však tyto anachronické entity mohou stát důležitými stavebními kameny nového systému s centrální úlohou.¹⁴⁶

Další významnou formou procesu transformace náboženského hnutí je podle Bainbridge substituce. Je založena především na kompletní výměně některých prvků. Jde přitom o proces typický zejména pro relativně jednoduché náboženské systémy, které jsou ještě relativně nestabilní, a proto mohou připustit takovou radikální změnu.

Poslední formou, o níž se Bainbridge zmiňuje, je translace. Tento proces je – na rozdíl od předchozích – dáván do souvislosti s psychologíí a Bainbridge jím označuje takovou změnu, při níž jsou prvky vytvořené v nějakém kontextu a situaci aplikovány na kontext a situaci jinou, a to takovou, v níž by za normálních okolností existovat nemohly.

¹⁴⁶ Bainbridge, W. S., „Cultural Genetics“..., s. 172.

Translace tak neznamená pouze prosté přenesení něčeho někam, ale také výraznou inovaci, díky níž přenesené může v novém kontextu existovat.¹⁴⁷

S mnoha Bainbridgeovými tvrzeními můžeme polemizovat či nesouhlasit, stejně jako můžeme být skeptičtí k jeho redukcionismu, s nímž se snaží uvádět paralely mezi „biologickou“ a „kulturní“ realitou. Nicméně musíme připustit, že naopak v mnoha ohledech podkryl základní problémy genealogických klasifikací, které hledisko vývoje a změny vnímají lineárně a často i značně ideologicky. Znatelné je to zejména v případech těch typologií, které pracují s optikou ortodoxie a heterodoxie a s pojmy jako je schizma. Zároveň s tím Bainbridge jednoznačně ukázal, že proces náboženské změny nemůže být založen na představě „jednoho“ mateřského hnutí, od něhož se díky špatné či posunuté interpretaci odštěpují náboženské novotvary, ale že tento proces může mít mnoho podob a pohnutek. A konečně z Bainbridgeových analýz je zřejmé, že snaha po nalezení podstaty náboženství, na jejímž základě bychom mohli měřit jednotlivé náboženské jevy, je nejen chimérou, ale pro religionistiku také velkým nebezpečím, protože ji pomalu ale jistě staví do pozice pomocné vědy teologické.

Proto bude nezbytné se problematikou jedinečnosti zabývat poněkud hlouběji, s vědomím, že optika jedinečnosti vypovídá více o sebepojetí dané náboženské skupiny či badatele, který ji zkoumá, než o skutečném charakteru nového proudu či nového typu zbožnosti. Z toho důvodu je dobrým diagnostickým nástrojem pro interpretaci dialogu mezi jednotlivými skupinami, ale nikoli postupem, který by nás objektivně přivedl k použitelným závěrům.

147 O. cit., s. 177.

7. Historicko-genealogické klasifikace: příklad nových náboženských hnutí¹⁴⁸

Převážná většina knih a studií věnovaných novým náboženským hnutím (ale platí to i v mnoha jiných případech) vychází až na některé výjimky¹⁴⁹ především z historicko-genealogické klasifikace. Z nich je možné jmenovat například klasifikace Gordona J. Meltona,¹⁵⁰ Davida V. Barretta¹⁵¹, Prokopa Remeše¹⁵² nebo Ivana Štampacha.¹⁵³ Všechny tyto klasifikace třídí nová náboženská hnutí podle hlediska genealogické podobnosti s některou z velkých náboženských tradic. Východiskem jsou přitom nejen přímé odkazy toho či onoho hnutí na danou náboženskou tradici, ale také porovnávání vybraných charakteristických rysů. Jejich výběr však není obecně přijímán a často není dokonce ani přesvědčivě zdůvodněn.

Díky tomu jsou tak mnohá hnutí (většinou hnutí z nějakého důvodu kontroverzní) řazena do různých skupin podle toho, jaké hledisko preferuje dotýčný autor. Dobrým příkladem může být Scientologická církev, která vzhledem k metodám (dianetika) a cílům (dosažení stavu *clear*) bývá někdy řazena k tzv. hnutím lidských potencií (*Human Potential Movements*), jindy se na základě scientologické mytologie, která pracuje s mnoha extraterestickými prvky, řadí mezi UFO kultury.

Tohoto nebezpečí si je do jisté míry vědom Gordon J. Melton, který spíše než o *náboženských skupinách a hnutích vycházejících z...* mluví o tzv. *rodinách (families)*. Náboženské skupiny a hnutí, které jsou řazeny do jedné rodiny, sdílejí podle Meltona společný systém idejí, které považují za klíčové pro svůj světový názor, dále pak mají podobný životní styl s předpověditelnými vzory chování a konečně sdílejí společné myšlenkové

148 Východiskem pro tuto kapitolu je text Václavík, David, „Nová náboženská hnutí v perspektivě historicko-genealogických klasifikací“. *Religio: Revue pro religionistiku*, Brno: Česká společnost pro studium náboženství, 11/2, s. 241–259

149 Srov. Např. Wallis, Roy, *The Elementary Forms of the New Religious Life*, London: Routledge & Kegan Paul 1984; Choquette, Diane, *New Religious Movements in the United States and Canada. A Critical Assessment and Annotated Bibliography*, Westport: Greenwood Press 1985, s. 46.

150 Melton, Gordon J., *Encyclopedia of American Religions*, Detroit: Gale 1996.

151 Barrett, David V., *The New Believers. Sects, Cults and Alternative Religion*, London: Casell & Co. 2001.

152 Remeš Prokop, „Nebezpečné virózy“, *AD* 1992/ 5, 1992, s. 15.

153 Štampach, Odilo I., *Sekty*, Praha: Pastorační středisko při pražském arcibiskupství 1992.

dědictví.¹⁵⁴ Na základě těchto hledisek rozdělil Melton ve své epochální *Encyklopedii amerických náboženství*¹⁵⁵ náboženské skupiny působící na území Spojených států do 22 základních skupin, z nichž devět můžeme považovat za skupiny, které zahrnují nová náboženská hnutí.¹⁵⁶ Jde o následující skupiny – rodiny:

(1) *Letniční rodina* zahrnuje náboženské skupiny navazující na křesťanské revivalistické hnutí, které vzniklo na počátku 20. století a jehož hlavním znakem je zdůrazňování tzv. darů Ducha svatého; především těch, které získali apoštolové během letnic (*Sk 2*). Začátek hnutí bývá spojován s událostmi na Azusa Street (Los Angeles, USA) v roce 1906, kde evangelikální sbor vedený Charlesem Parhamem (1873–1929) zažil křest Duchem svatým (viz *Sk 1,5*). Jeho nejvýraznějším projevem bylo mluvení jazyky (glosolálie), které dodnes patří k nejvýraznějším rysům celého proudu. V průběhu několika málo let se začalo hnutí institucionalizovat a vzniklo tak několik specifických pentekostálních denominací a církví. Pentekostální církve a denominace jsou charakteristické neformální bohoslužbou, důrazem na zážitek a spontaneitu a především významnou rolí, která je přisuzována darům Ducha svatého. Mezi ně patří kromě glosolálií také schopnost uzdravovat a dar proctví. Pentekostální hnutí ovlivnilo svým působením rovněž některé mainstreamové proudy, v jejichž rámci od 60. let 20. století vzniká a působí tzv. charismatické hnutí. Do této skupiny zařazuje Melton více než dvě stě různých náboženských skupin.

(2) *Komunitní rodina* je tvořena náboženskými skupinami, které za velmi důležitou součást svého učení a sociálního života považují život v náboženské komunitě. Jde o požadavek, který jde napříč všemi tradičními náboženskými tradicemi, a proto můžeme v této rodině najít jak hnutí navazující na křesťanskou tradici (*Hutterity*), tak na tradice východní (*Synanon Church*¹⁵⁷) či hnutí, která se přímo na žádnou velkou tradici neodvolávají (*The Farm*¹⁵⁸).

154 Melton, J. Gordon, „Modern Alternative Religions in the West“, in: Hinnells, J. (ed.), *The New Penguin Handbook of Libiny Religions*, London – New York: Penguin Books 1998, s. 599.

155 Melton, J. Gordon, *Encyclopedia of American Religions*, Detroit: Gale 1996.

156 V některých jiných pracích uvádí Melton pouze osm skupin v jeho terminologii alternativních náboženských skupin. Srov. Melton, J. G., „Modern Alternative in the West...“, s. 610.

157 Náboženská skupina založená v roce 1958 pod názvem Synanon Foundation Charlesem Dederichem, jejímž původním posláním byla pomoc alkoholikům a drogově závislým. Ve své původní podobě se tato skupina sama nepovažovala za skupinu náboženskou a teprve v důsledku vnitřních diskuzí na téma charakteru celého hnutí byla v roce 1974 Synanon Foundation veřejně prohlášena svým vedením za náboženství a v roce 1980 přijala nové jméno Synanon Church. Myšlenkově se celé hnutí hlásí k tradici buddhismu a taoismu, ale také k dílům Ralpha Waldo Emersona.

158 Původně ex-hippie komunita výrazně ovlivněná přednáškami Stephana Gaskina, profesora na State College v San Francisku. V roce 1969 se Gaskinovi žáci a posluchači usadili v jižním Tennessee (Summertown), kde založili první komunitu. Toto společenství nemělo žádnou ustálenou dogmatiku či životní filosofii a jeho členové sami sebe považovali za svobodné myslitele. Přesto komunita rozvíjela několik společných témat, mezi které patřil zejména pacifismus a respekt k životu. Kromě toho spojoval členy komunity společný způsob života, v němž hrálo významnou roli společné vlastnictví majetku, svobodná láska a užívání posvátných drog. Díky tomu se The Farm stala záhy velmi kontroverzní skupinou a její členové čelili značným perzekucím ze strany oficiálních institucí.

Celkem řadí Melton do této rodiny přes čtyřicet různých skupin, z nichž dvacet vzniklo v souvislosti s počátkem nové religiozity a dalšími jevy, které byly spojené s tzv. kontrakturním hnutím v 60. letech 20. století.¹⁵⁹

(3) *Rodina Křesťanské vědy a metafyziky* představuje skupiny zastřešující náboženská hnutí, která mají svůj původ v tzv. Novém myšlení, eklektickém směru, který čerpal z mesmerismu, transcendentalismu Ralpa W. Emersona, ale také z ekonomie *laissez-faire*. Tento proud byl úzce svázán s myšlenkou, že za viditelným materiálním světem existuje neviditelná duchovní realita, která mu dává hloubku. Je možné ji poznat iracionálními prostředky (např. intuicí) a využít k řešení hlavních problémů každodenního života – zdraví, chudoby a štěstí. Nejvýznamnější hnutím v rámci tohoto proudu je křesťanská věda, myšlenkový systém založený Mary Barker Eddyovou (1821–1910) a propagovaný *Kristovou církví (Scientisty)*.¹⁶⁰

(4) *Spiritualistická, psychická a New Age rodina* zahrnuje největší množství alternativních náboženských skupin,¹⁶¹ z nichž naprostá většina je založena na zkušenosti různých forem psychických fenoménů. Jde o hnutí, která svoji inspiraci čerpají ze swedenborgiánství, mesmerismu, spiritualismu a zážitků mimosmyslového vnímání. V průběhu 20. století došlo podle Meltona k velkému nárůstu popularity této rodiny a především k její významné diverzifikaci. Ta je způsobena zejména nárůstem snahy nalézt alternativní postoj vůči dominantnímu křesťanskému pohledu na svět. Výsledkem této snahy byl vznik různých „metod“ a „technik“ duchovní praxe, které sahaly od používání psyc-

159 Termín kontrakultura zavedl do sociálních věd J. Milton Yinger pro označení sociálního proudu, který programově odmítá některé zavedené vzorce chování dominantní kultury a zároveň se pokouší nalézt smysluplnou alternativu. Kontrakultura 60. let byla založena především na kritice technokratické společnosti, konzumu a odcizení moderní společnosti a jednou z jejích nejvýznamnějších forem byla náboženská kontrakultura nových náboženských hnutí. Srov. např. Wuthnow, Robert, *The Consciousness Reformation*, Berkeley: University of California Press 1976.

160 Východiskem tohoto učení je především kniha *Věda a zdraví s klíčem k Písmům*, podle které ani zlo a ani nemoci ve skutečnosti neexistují, protože jsou jen jakousi mentální fikcí. Uzdravení je proto dosažitelné pomocí síly mysli. Je ovšem třeba říci, že v systému Křesťanské vědy má uzdravení (a spolu s ním i nemoc) poněkud širší význam. Kromě klasického pojetí se totiž týká také zlepšování intelektu, morální nejistoty, a dokonce sociální nespravedlnosti. Mimo „mentální uzdravování“ doporučuje systém Křesťanské vědy zdravý životní styl (abstinence, nekuřáctví apod.) považovaný za důležitou prevenci. Kristova církev je v současnosti řízena pěti řediteli, ale vzhledem k silnému kongregacionalistickému zázemí skupiny je každá lokální skupina (kongregace) víceméně autonomní. Od třicátých let 20. století vykazuje hnutí téměř trvalý pokles členů a i přes neexistenci oficiálních čísel je možné odhadnout současný počet na cca 400 000 (většina v USA).

161 Toto tvrzení dokazuje i řada čísel, která jasně ukazují výrazný nárůst některých duchovních praktik (např. meditace, víra v reinkarnaci, astrologie, nekromantie apod.), které jsou typické pro hnutí a skupiny řazené do této rodiny. Podle statistik, které uvádí Melton, více než 20 % americké populace pravidelně praktikuje meditaci a v obdobném rozsahu jsou aplikovány i ostatní praktiky (např. astrologie). Podobná čísla je možné doložit i v evropských společnostech. Srov. Greeley, Andrew M., *Religion in Europe at the End of the Second Millenium*, New Brunswick – London: Transaction Publisher 2003, s. 21–39.

delických drog (vyznačací učení Carlose Castanedy¹⁶²) přes různé psychologizující postupy (Scientologická církev) až k UFO kultům (společnost Aetharius¹⁶³). Do této rodiny řadí Melton také Moonovu Církev sjednocení.

(5) *Rodina starodávné moudrosti* v sobě obsahuje skupiny mající blízko k předchozí rodině, ale zároveň se hlásící k dědictví reálné či domnělé starobylé, především esoterické tradice. K hlavním inspiračním zdrojům skupin a hnutí řazených do této rodiny patří především gnóze, alchymie, okultismus a rosekruciánská tradice. Tyto skupiny jsou přesvědčeny, že jsou pravými dědici těchto učení a tradic a že díky nim mohou měnit viditelný materiální svět a soudobou společnost k lepšímu. Do této rodiny patří taková hnutí a proudy jako *Theosofie, I AM*¹⁶⁴ nebo *Církev univerzální a triumfující*¹⁶⁵.

(6) *Magická rodina* je tvořena skupinami a hnutími, které za důležitou součást lidského života považují magii chápanou jako umění využívání kosmických a paranormálních sil k ovlivňování světa a uspokojování potřeb.¹⁶⁶ Náboženské skupiny z této rodiny je možné

162 Americký antropolog, kterého proslavily jeho knihy o Donu Juanovi Mathesovi. V nich Castaneda popisuje své experimenty s psychotropními látkami, především s peyotlem, durmanem a psilocybinními houbami. Podle Castanedových názorů žije každý obyčejný člověk, stejně jako kouzelník, ve dvou realitách, z nichž jedna je založena na racionální percepci, kdežto druhá tuto konvenční realitu překračuje a přivádí člověka do iracionální a magické reality. Kritici mu vyčítají, že jeho Don Juan je smyšlená postava. I přes to patří Castaneda k významným průkopníkům současného zájmu o šamanismus a původní spiritualitu amerických indiánů.

163 Pravděpodobně první a nejstarší hnutí, které je možné považovat za tzv. *UFO-kult*. Založil jej v roce 1955 Sir George King (1919–1997), který prohlašoval, že komunikoval s mimozemskými bytostmi, zastoupenými v Interplanetárním parlamentu. První takový kontakt navázal King v roce 1954. Podle přesvědčení Kinga a jeho následovníků je sídlem Interplanetárního parlamentu Saturn a jeho hlavním úkolem je šířit učení tzv. Kosmických mistrů, které umožňuje zlepšit člověka. Hnutí Aetherius rovněž předpokládá, že tito Kosmičtí mistři přiletí na Zemi ve svých létajících strojích (talířích) a nastolí na zemi tisíciletý mír. Podle dalšího názoru hnutí Aetherius byli velcí náboženští myslitelé také mimozemskými bytostmi, které přišly z jiných planet – Konfucius, Ježíš a Buddha z Venuše, zatímco Kršna ze Saturnu. Nicméně King se domníval, že každý člověk je schopen dosáhnout božství. Mezi známé aktivity hnutí patří Operace hvězdné světlo, pomocí které bylo 19 hor označeno jako nádrže vesmírné energie a staly se tak pro příznivce hnutí poutními místy.

164 Esoterická skupina založena v roce 1934 Guyem Ballardem (1878–1939) a Ednou Ballardovou (1886–1971), kteří byli velmi ovlivněni Teosofií a především myšlenkami Velkého bílého bratrstva. Ballard tvrdil, že své učení čerpal ze setkání s hrabětem de Saint-Germain, alchymistou z 19. století, který mu prozradil „*Velký zákon života*“. Podle Ballarda učil, že v každém člověku je jiskra věčného bytí a že každý člověk je schopen zažít vlastní „*kristovství*“ skrze kontemplaci. Po Ballardově náhlé smrti bylo mnoho jeho příznivců zklamáno, protože hnutí učilo, že člověk je schopen překonat smrt. Po obdobích zmatků ve čtyřicátých letech se hnutí konsolidovalo. Dnes je považováno za jednoho z mnoha reprezentantů tzv. hnutí lidských potencií a má asi kolem 1 milionu příznivců.

165 Náboženská skupina založená v roce 1958 Markem L. Prophetem jako Summit Lighthouse, jehož učení bylo výrazně ovlivněno hnutím *I AM a Teosofií*. Prophet tvrdil, že jím založená Církev univerzální a triumfující je přímou pokračovatelkou starých gnostických obcí, od nichž přejala ztracené učení Ježíše Krista. Toto učení, v souladu s přesvědčením o existenci Velkého bílého bratrstva, získal Ježíš během svého pobytu v Indii a Tibetu.

166 Melton, J. G., *o. cit.*, s. 605.

dále členit na ty, které jsou charakteristické rituální magií (OTO¹⁶⁷), čarodějnické skupiny, mezi něž řadí i různá nepohanská hnutí (Wicca¹⁶⁸) a satanismus (Církev satanova¹⁶⁹).

(7) *Východní rodina* zahrnuje několik stovek náboženských skupin, které se začaly v USA a západní Evropě objevovat od poloviny 60. let minulého století, kdy se Západ začal v masové míře seznamovat s velkými náboženskými tradicemi východní Asie, jakými jsou buddhismus, hinduismus, sionismus a džinismus. Podle Meltona zapříčinila právě tato rodina velký boom náboženského zájmu o alternativní náboženství, ale díky svému rozšíření především mezi mládeží také první výtky spojené s negativním hodnocením „kultů“ (*cult controversy*). Jedním z typických znaků náboženských skupin východní rodiny je významné místo duchovního učitele – guru. Do této rodiny patří např. hnutí *Brahma Kumaris*,¹⁷⁰ *ISKCON*, *Ničeren Šošu*.

-
- 167 Skupina založená v roce 1895 Karlem Kellnerem (z. 1905). Ordo Templi Orientalis (OTO) je okultně magická skupina hlásící se k templářství. Nejznámější postavou skupiny je bezesporu Aleister Crowley (1875–1947), který se stal v roce 1912 vůdcem britské větve OTO. Podstatnou částí učení a praktik skupiny je sexuální neboli thelemická magie odvozená z učení P. B. Randolpha (1825–1875) chápána jako nejlepší prostředek k dosažení vyššího poznání a uvolnění neuvědomělé lidské energie. Většina konkrétních praktik, stejně jako současný představitel je utajována. Podle některých odhadů má skupina v současnosti asi 3 000 členů především v USA, Kanadě a Evropě.
- 168 Název hnutí je odvozován od staroanglického výrazu „wiccecraft“, který označoval čarodějnictví. Za zakladatele tohoto hnutí je považován Gerald Gardner, který v průběhu 50. a 60. minulého století obnovoval tradici pohanství a přírodní magie.
- 169 Náboženská skupina založená v roce 1967 Antonem Szandorem LaVeyem jako první organizovaná satanistická instituce. Ideologie i dogmatika skupiny je založena LaVeyově knize „Satanová bible“, která byla publikována v roce 1969. Doktríny skupiny však nepovažují Satana za nějakou bytost, ale spíše za zosobnění toho, co odporuje konvenčním dogmatům reprezentovaným tradičními křesťanskými denominacemi. Satanova církev považuje většinu křesťanských příkazů za licoměrná a nerealistická nařízení. Proti nim staví devět satanových příkazů – požitkářství, zákaz abstinence, vitální existenci, neposkvrněnou moudrost, úctu k zásluhám, odplatu, zodpovědnost, chápání lidskosti jako zvířecí přirozenosti (alespoň některých tzv. hříchů) a považování Satana za nejlepšího přítele církve. Předposlední příkázání znamená, že hřích v tradičním pojetí není nic jiného než falešný výklad lidské přirozenosti, který v člověku vzbuzuje pocity viny za něco, co patří k jeho pravé přirozenosti. Satanova církev je typickým příkladem kontrakulturního hnutí, které se ostře staví proti konvenčním pravidlům, tradicím a zvykům a vědomě hlásá jejich opak. Hlavním cílem útoků je především sexuální morálka společnosti. Skupina dává velký důraz na volnou sexuální morálku a sexualitu považuje rovněž za nedílnou součást náboženských rituálů. V posledních letech prošla Satanova církev výraznou demografickou změnou a podle nejnovějších odhadů se k ní na celém světě hlásí něco mezi 2 000 a 5 000 členů.
- 170 Náboženská skupina založená v roce 1936 Dadou Lekhrajem (1876–1969). Dada Lekhraj byl původně bohatý klenotník, který prožil ve stáří několik náboženských vizí, na jejichž základě nabyt dojmu, že je prostředníkem boha Šivy. Brahma Kumaris přisuzuje významnou roli ženám, které považuje za nositelky vlastností, jež podporují duchovní růst. Jde především o trpělivost, toleranci a laskavost. Po Lekhrajově smrti se do čela hnutí postavily dvě ženy – Dadi Prakashmani a Dadi Janki. Učení hnutí Brahma Kumaris je založeno na přesvědčení, podle něhož bude lidstvo jednou žít v perfektní společnosti zbavené nešvarů, jakými jsou drogy, násilí či sex. Lekhraj proto doporučoval nejenom naprostou abstinenci, která se týkala jak alkoholu, tak tabáku a dalších návykových látek, ale také celibát. Členové hnutí jsou vedeni k praktikování radža jógy, které podle Brahma Kumaris vede k nastolování sat jogy – zlatého věku. V současnosti se k hnutí Brahma Kumaris hlásí asi 450 000 členů.

(8) *Rodina Středního Východu* se skládá z náboženských skupin, které mají svůj původ v biblických náboženstvích s výjimkou křesťanství. Z větší části jde o skupiny, které mají svůj původ buď v judaismu (*rastafariáni*¹⁷¹), nebo v islámu (*Subud*¹⁷²). Zvláštní postavení v této rodině má *Bahá'í*, které, ač islámského původu, je považováno za samostatné univerzalistické náboženství.¹⁷³

(9) Poslední rodinu tvoří *nezařazené křesťanské církve*, kam Melton začlenil některé kontroverzní křesťanské skupiny vymezující se vůči křesťanskému mainstreamu, ale zároveň i vůči některým novým křesťanským denominacím. Nejznámějším představitelem této rodiny je *Rodina Lásky (Boží děti)*.

Melton usiloval o vytvoření co možná nejsystematičtější klasifikace náboženských skupin, která sice bude zohledňovat genealogické hledisko, ale vyhne se některým problematickým bodům hledání genealogických vazeb (např. uznávaný předek či jednostranné členění pouze s ohledem na tzv. velké náboženské tradice). I přes to je jeho klasifikace stále příkladem nomoteticky založené klasifikace se všemi problémy, které to

171 Politicko-náboženské hnutí, které vzniklo na Jamaice v 1. polovině 20. století. Myšlenkovým východiskem rastafariánství bylo hnutí Černá moc a myšlenky politických aktivistů jako například Marcuse Moziaha Garveye (1887–1940), který vedl hnutí Zpátky do Afriky. Zaslíbenou zemí hnutí byla Etiopie (v té době jedna z mála samostatných afrických zemí). Korunovace etiopského vládce Haile Selassieho na císaře v roce 1930 se pak stala faktickým počátkem rastafariánství, které Selassieho považovalo za mesiáše, *Krále králů a Pána pánů* (Zj 19,16). Za náboženským rozměrem původně politických snah stál jeden z prvních vůdců hnutí Leonard Howell (†1981), který ve vesnici Pinnacle vytvořil komunitu asi 500 příznivců a začal vykládat tzv. černošskou bibli. Howell stojí také za nejznámější rastafariánskou kultovní praktikou, kterou je kouření marihuany (ganji). Nábožensky vychází rastafariánství z vlastního výkladu bible, především pak ze spisů velkých starozákonních proroků (Izajáše, Jeremijáše a Ezechiela) a apokalyptické literatury (*Zjevení sv. Jana*). Samotnou bibli interpretují jako záznam historie utlačovaných lidí, kterým bůh sesílá na pomoc svá fyzická vtělení. Těmi byli podle rastafariánů Mojžíš, Eliáš, Ježíš a posledním a konečným je právě etiopský císař Haile Selassie. Svého vrcholu dosáhlo hnutí v padesátých letech 20. století, kdy se spolu s proudem emigrantů rozšířilo do USA a Velké Británie, a pak v sedmdesátých letech, kdy vešlo do širší známosti spolu s popularitou hudebního stylu reggae (*Bob Marley*). Podle odhadů se na celém světě hlásí v současnosti k rastafariánství asi 700 000 lidí.

172 Duchovní hnutí založené v Indonésii v roce 1932 Pakem Subuhem (1901–1987). Název Subud je akronymem pro *Susila, Budhi, Dhama*, což znamená „vnitřní síla“. Hnutí vychází především z islámu, ale i přesto vstřebává mnohé ne-islámské prvky. Základní myšlenkou je koncepce tzv. latihanu – zvláštního druhu duchovního cvičení, jehož autorem byl Subuh. Samotné hnutí nemá žádné oficiální vyznání a Subuh dokonce tvrdil, že nikdy neučil nic nového a zvláštního. Nicméně mezi členy a příznivci hnutí jsou překlady Subuhových přednášek a esejů velmi rozšířené a těší se značné úctě. Základy Subuhova učení je možné shrnout do tzv. teorie „sedmi mocí“. Mezi ně patří materiální síla, vegetativní síla, animální síla, lidská síla, síla úplného člověka, síla slitování a síla nejvyššího Pána. Podle Subuhovy teorie lze pomocí techniky latihan přecházet z jedné úrovně-síly do druhé. V současnosti existuje na světě asi 390 skupin hnutí Subud s 12 000 členy.

173 Vymezení náboženství jako náboženství univerzalistického je značně sporné. Není totiž vždy zřejmé, zda je toto vymezení založeno na deklaraci hnutí samotného nebo zda autor používá jiná hlediska či parametry (např. geografické rozšíření).

s sebou nese. Mnohá hnutí by například bylo možné zařadit do více skupin – ISKCON do Komunitní rodiny stejně jako do Východní rodiny. A naopak. Pro některé náboženské skupiny bylo třeba vytvořit samostatné a poněkud těžko uchopitelné kategorie. Jejich ztělesněním je poslední zmiňovaná rodina nezařazených křesťanských církví.

Další nesrovnalosti jsou v případě výrazně synkretických hnutí, u nichž je velmi těžké, jak bylo již výše ukázáno, určit jednoznačnou genealogickou souvislost, stejně jako hlavní vlivy a inspirace, ze kterých dané hnutí čerpalo.¹⁷⁴ Typické je to zejména v případě hnutí New Age, které Melton řadí střídavě do spiritualistické a psychické rodiny a do rodiny starodávné moudrosti. Právě tento proud tak nejlépe ukazuje možnosti a meze genealogických klasifikací založených na nomotetickém hledisku.

V této souvislosti je velmi zajímavý rozbor typologizace hnutí New Age pomocí genealogicko-historických klasifikací, který podává sociolog a religionista Michael York.¹⁷⁵ Za největší problém při vytváření tohoto typu klasifikací, které označuje jako generické, považuje především jejich původ v kvazihistorických přístupech.¹⁷⁶ Vyznačují se zejména tím, že podávají zmatený obraz o inspiračních zdrojích a původu jednotlivých náboženských hnutí. Jako doklad uvádí nejednoznačný původ a odlišné inspirační zdroje hnutí New Age, které lze se stejným úspěchem zařadit do mnoha různých skupin – mezi hnutí lidských potencií, novopohanská hnutí, spiritualistická hnutí, magická hnutí apod.

Ve spojitosti s hnutím New Age je možné poukázat ještě na jeden problém, se kterým se historicko-genealogické klasifikace v případě nových náboženských hnutí potýkají. Nejsou s to adekvátně zpracovat synkretistická hnutí. Nemohou ani odpovídajícím způsobem reagovat na to, že mnohá hnutí mají i nezvyklou organizační podobu, která se zcela zásadním způsobem podílí na fungování, věrouce a celkovém milieu dané skupiny. Tento typ klasifikací jaksi z definice předpokládá tradiční organizační strukturu, stejně jako tradiční sdílení náboženských představ, symbolů a rituálů. V New Age však nic podobného nenajdeme. New Age je bez jednotné doktríny, bez manifestu, bez posvátných písem, bez centralizované moci. Členství v hnutí New Age nemá charakter exkluzivity, protože typický stoupenec New Age je členem či spíše sympatizantem mnoha různých skupin.¹⁷⁷ Celý proud tak vlastně programově odmítá jakoukoli normativnost, a to jak dogmatickou, tak organizační.¹⁷⁸

174 Při troše nadsázky je možné říci, že takovýto charakter mají všechna nová náboženská hnutí.

175 York, Michael, *The Emerging Network. A Sociology of the New Age and Neo-pagan Movements*, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers 1995.

176 *O. cit.*, s. 303.

177 Lužný, Dušan, „Normativita v New Age a neopaganismu“, in: Bělka, Luboš – Kováč, Milan (eds.), *Normativní a žité náboženství*, Brno: Masarykova univerzita – Bratislava: Chronos 1999, s. 142.

178 Nenormativní organizační struktura hnutí New Age bývá někdy označována jako SPIN. Jde o zkratku anglického názvu Segmented Polycentric Integrated Network. Tímto termínem se v sociologii označují skupiny, které mají decentralizovanou, segmentovou a síťovou strukturu. Blíže viz York, M., *The Emerging Network...*, s. 324–327.

Proto je nemožné nalézt přímou a jednoznačnou genealogickou vazbu mezi hnutím New Age a nějakým historickým náboženským proudem či systémem.

Zřejmě neproblematičtější je aplikace historicko-genealogické klasifikace na hnutí, která jsou tak či onak spojována s náboženskými tradicemi pro nás (či ostatní badatele) nejbližšími. Právě v těchto případech dochází nejčastěji k ideologickému zneužití historicko-genealogického přístupu. Není zřejmě náhodou, že mnozí autoři spojení s tzv. antikultovním hnutím¹⁷⁹ pracují s takto ideologicko-apologeticky podbarvenou klasifikací. Jako příklad je možné uvést klasifikaci, kterou vytvořil Prokop Remeš, jeden z hlavních představitelů České společnosti pro studium nových náboženských hnutí a sekt.

Exkurz č. 9: Antikultovní hnutí

Tzv. antikultovní hnutí (*anticult movements*) často vystupují pod hlavičkou „vědeckých“ společností zkoumajících problematiku nových náboženských hnutí. Na rozdíl od neutrálního religionistického výzkumu však tyto společnosti nahlíží na nová náboženská hnutí jako na skupiny, jejichž základním znakem je subverze. Argumenty a postupy, které antikultovní hnutí používá, jsou převážně dvojího charakteru: (1) nábožensko-teologické, které jsou vedeny z pozice převládajícího náboženství a poukazují na zásadní odlišnost věrouky nových náboženských hnutí od „pravého“ křesťanství; (2) sekulárně-racionalistické, které obviňují nová náboženská hnutí z porušování některých principů dominantní společnosti.

Podle Remeše je možné nová náboženská hnutí rozdělit do čtyř základních skupin:

- (1) sekty¹⁸⁰ vycházející z okultismu a magie
- (2) sekty vycházející z náboženství Východu
- (3) sekty vycházející z psychoterapeutických koncepcí
- (4) sekty vycházející z křesťanství

Poslední skupinu člení Remeš dále do tří dalších podskupin:

- (a) sekty, které mají křesťanské pozadí (mormoni, Církev sjednocení)
- (b) sekty, které jsou nekřesťanské, ale biblické (Svědkové Jehovovi)

179 Více viz Lužný, Dušan, „Antikultovní hnutí. Otázka nebezpečnosti nových náboženských hnutí a metody akademického studia náboženství“, *Religio* 4/1, 1996, s. 17-36.

180 Remeš se důsledně drží tohoto značně kontroverzního označení.

(c) sekty, které jsou zcela křesťanské (Maranatha, Voda života a další charismatické skupiny).¹⁸¹

Již na první pohled je zřejmé, že uvedená klasifikace má s objektivitou jen málo společného. Spíše než neutrální rozdělení nových náboženských hnutí, má představená klasifikace jednoznačně ukázat heterodoxnost, a tím i nepřijatelnost jednotlivých skupin. Podobně jako v mnoha jiných případech je i zde výběr jednotlivých hledisek a kategorií emocionální, teologicky podbarvený a velmi slabě zdůvodněný. Co autor myslel charakteristikami jako „křesťanské pozadí“ nebo „nekřesťanské, ale biblické“? Podobné charakteristiky se zdají být spíše výrazem ideologizující polemiky. Zároveň jsou také dokladem toho, jaké nebezpečí hrozí v případě neadekvátního přístupu ke studiu náboženství, založeného na představě jednoznačně určitelné podstaty náboženského jevu.

Jiným příkladem problematické aplikace genealogických klasifikací na nová náboženská hnutí je klasifikace, kterou nabídl kulturolog Ladislav Hora. Podle něj lze nová náboženská hnutí rozdělit do osmi základních skupin:

(1) Sekty a náboženské organizace, které se vyčlenily z křesťanského společenství církvi a denominací, aniž by nějak zásadně překročily hranice křesťanského věroučného systému. Sem patří skupiny jako Evangelické společenství modrý kříž, Cesta, Nazaréni.

(2) Náboženské organizace, jimž je přisuzován sektářský charakter a pro které je typické to, že se jejich formace ustanovovala již v 19. století, případně na začátku 20. století. U většiny z nich je patrná křesťanská (nebo biblická) orientace. Do této kategorie patří skupiny jako Svědkové Jehovovi, Církev Ježíše Krista svatých posledních dnů nebo Svatý Grál.

(3) Hnutí a sekty, které se rovněž odvolávají na biblická východiska a oceňují primární význam Bible, ale přitom zdůrazňují potřebu buď biblické texty nově interpretovat, nebo zásadně doplnit i z mimokřesťanských zdrojů. Do této skupiny je možné zařadit Teosofickou společnost, Antroposofii, Křesťanské společenství nebo křesťanský sbor Voda života.

(4) Sekty s převažujícím chiliastickým zaměřením. Křesťanské principy zde doznaly výrazný posun, případně byly přehlušeny jednostrannými apokalyptickými akcenty. Sem patří Milenaristé, Brahma Kumaris, Kmen Davidův.

(5) Hnutí a sekty, jejichž vznik a vývoj lze klást do poloviny 20. století a jež jsou ovlivněny náboženstvím Dálného a Blízkého východu. Patří sem například Ánanda Marga, Osho, Meher Baba, rastafariáni, Asociace Reiki.

(6) Náboženské a duchovní proudy, které působí buď v křesťanských církvích různých denominací, v mezidenominačním prostoru, nebo se již osamostatnily. Do této skupiny patří letniční hnutí, Armáda spásy nebo hnutí Focolari.

181 Remeš, Prokop, „Nebezpečné virózy...“, s. 15.

(7) Hnutí a sekty, které jsou výrazně zaměřeny na sebezdokonalování, mravní rozvoj osobnosti, úspěšný život a léčitelství. Jejich religiózní báze je různorodá. Sem patří Křesťanská věda, Mravní obnova či Nová myšlenka.

(8) Různorodá sektářská seskupení a sdružení, jejichž učení je směs okultismu, theurgie, spiritismu, lidového čarodějnictví či praktikované magie a šamanství; kultické a léčitelské formy a tzv. přírodní (pohanská) náboženství; modernistická, populární nebo synkretická učení. Do této kategorie je možné zařadit například Umbandu či satanistické skupiny.¹⁸²

Horova typologie není tak výrazně konfesně podbarvená a jednoznačně apologetická jako typologie P. Remeše. I ona je ale velmi nejednoznačná, což je částečně způsobeno nedostatečně zdůvodněnou kombinací synchronního a diachronního přístupu, s nímž jsme se mohli setkat již v Meltonově klasifikaci, a částečně znovu monotetickým esencialismem. Za pozornost rovněž stojí, že jako v případě předchozí Remešovy klasifikace rozlišuje Hora mnohem podrobněji hnutí vycházející z křesťanství. V Remešově případě je důvod zřejmý – hnutí s křesťanským zázemím jsou z konfesního hlediska mnohem nebezpečnější než hnutí ostatní. Proto je třeba jim věnovat větší pozornost a přesněji je odlišit od „pravého“ křesťanství. V Horově případě svoji roli sehrály zejména inspirace jinými zdroji a dále skutečnost, že v českém prostředí má většina nových náboženských hnutí křesťanské kořeny. V neposlední řadě i jistý druh nereflektované kulturní sebestřednosti, díky které máme tendenci rozlišovat věci, které jsou nám blíže, s většími detaily.

Poslední typologii, kterou bychom v souvislosti s genealogicko-historickou klasifikací rádi zmínili, je klasifikace Davida V. Barretta. I tato typologie je příkladem kombinace synchronního a diachronního přístupu, která v současných klasifikacích nových náboženských hnutí převládá. Jejím charakteristickým rysem je to, že u velkých náboženských tradic jsou rozhodující genealogické vazby, kdežto u hnutí majících výrazně synkretistický charakter, případně u hnutí, které se odvolávají na „okrajové“, často esoterické proudy, převládají „fenomenologické“ podobnosti.

D. Barrett rozlišuje pět základních typů nových náboženských hnutí:

- (1) skupiny a hnutí s křesťanským původem
- (2) skupiny a hnutí mající původ v některém z dalších „náboženství knihy“
- (3) východní hnutí působící na Západě
- (4) esoterická a novopohanská hnutí
- (5) hnutí osobního rozvoje¹⁸³

182 Hora, Ladislav, *Problematika tzv. alternativní religiozity a jejího podílu na formování životní orientace mládeže*, Praha: Karolinum 1995, s. 119–122.

183 Barrett, David V., *The New Believers...*, s. 121–146.

Barrett si je vědom, že právě skupiny mající nějakou vazbu na různé křesťanské denominace představují značný problém, a to díky charakteru těch náboženství, která jsou kvůli biblickému typu monoteismu úzce spojena s koncepcí jednoho závazného výkladu, jediné závazné pravdy.¹⁸⁴ Proto této skupině věnuje poměrně obsáhlý metodologický úvod, ve kterém vysvětluje takové problémy, jako je výskyt křesťanských sekt v dějinách, problematika interpretace křesťanského kerygmatu a křesťanské dogmatiky nebo difference v doktrínách nejvýznamnějších křesťanských denominací.¹⁸⁵

Tento historicko-dogmatický úvod je zarážející ne snad svým obsahem či způsobem zpracování, ale výjimečností v kontextu ostatních klasifikačních skupin. U nich žádné takové obsáhlé propedeutické entrée nenajdeme. I zde se proto musíme ptát, zda za velkou pozorností, která byla věnována „skupinám a hnutím s křesťanským původem“, nestojí (byť zřejmě podvědomé) přesvědčení o specifičnosti křesťanství.

Srovnáme-li tři výše uvedené klasifikace navzájem, pak můžeme konstatovat, že i přes zřejmé rozdíly, dané zejména jejich konkrétními intencemi, mají tendenci k esencialistickému zplošťování. Jde o logický důsledek toho, že takto založené klasifikace se omezují na pouhé dvě komparativní kategorie, kterými jsou *identita* a *unikátnost*. Je ovšem třeba si uvědomit, že pomocí klasifikací nesrovnáváme věci, ale vztahy a aspekty. Žádné srovnání ani žádná klasifikace či taxonomie nejsou dány tím, že by se porovnávané skutečnosti od sebe lišily nebo se sobě podobaly ze své „přirozenosti“. Kategorie podobnosti a rozdílnosti jsou jenom výsledky mentálních operací badatele. Z tohoto hlediska jsou všechny komparace ve své podstatě především *analogické*.¹⁸⁶ Jinými slovy řečeno: adekvátní religionistická (nebo spíše jakákoli) klasifikace by neměla být založena na genealogii spojené s představou „podobnosti“ nebo „totožnosti“ podstat dvou jevů, ale spíše na citlivém popisu analogických vazeb. Ten by měl vycházet z „multi-pojmové“ perspektivy, kterou bychom mohli formulovat následovně:

s ohledem na... se *x* podobá *y* více než *z*

nebo

s ohledem na... se *x* podobá *y* více než se *w* podobá *z*

Srovnání by tedy nemělo být chápáno dyadicky, ale vždy alespoň triadicky – vždy by mělo obsahovat hlediska „více než“ a „s ohledem na“.¹⁸⁷ To by však znamenalo nejen opuštění esencialismu, ale také kritické zhodnocení možností monoteticky založených klasifikací a případné zpracování klasifikací beroucích v úvahu více hledisek, tedy klasifikací nikoli monotetických, ale polytetických.

184 O. cit., s. 122.

185 O. cit., s. 122-141.

186 Smith, Jonathan Z., *Drudgery Divine. On the Comparision of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*, Chicago: Chicago University Press 1990, s. 51.

187 O. cit., s. 51.

8. Monotetická klasifikace

Vnímání náboženské reality *sub specie* jedinečnosti není výsadou jen ideologicky podbarvených výkladů. Jeho původ spočívá mnohem hlouběji v samotné metodologii klasifikace náboženské skutečnosti, s níž religionistika jako věda pracuje. Bylo by proto dobré se příčinami této skutečnosti podrobněji zabývat. Dobrým východiskem by přitom mohla být analýza metodologických základů genealogické klasifikace v religionistice.

Podobně jako mnohé ostatní vědy zabývající se sociálním a kulturním rozměrem lidské existence čerpala i religionistika ve svých počátcích mnohé inspirace z přírodních věd. To platilo zejména v oblasti metodologie a vytváření klasifikací. Dobrým příkladem tohoto trendu je „obrana“ komparativní religionistiky jakožto vědecké disciplíny z pera Louise H. Jordana, který poukazuje na analogie mezi komparativní religionistikou a komparativní anatomii. Jak připomíná Jonathan Z. Smith, byl vliv komparativní anatomie na formování mnoha společenských věd, včetně religionistiky, skutečně významný.¹⁸⁸ Nedílnou součástí komparativní anatomie byly v 19. století morfologický přístup, výrazně poznamenaný linnéovskou klasifikací organismů, a evolucionismus. Obě tato hlediska můžeme v různé míře kombinace nalézt také v případech většiny metodologických postupů vznikající vědy o náboženství, klasifikace jednotlivých náboženských jevů nevyjímaje.

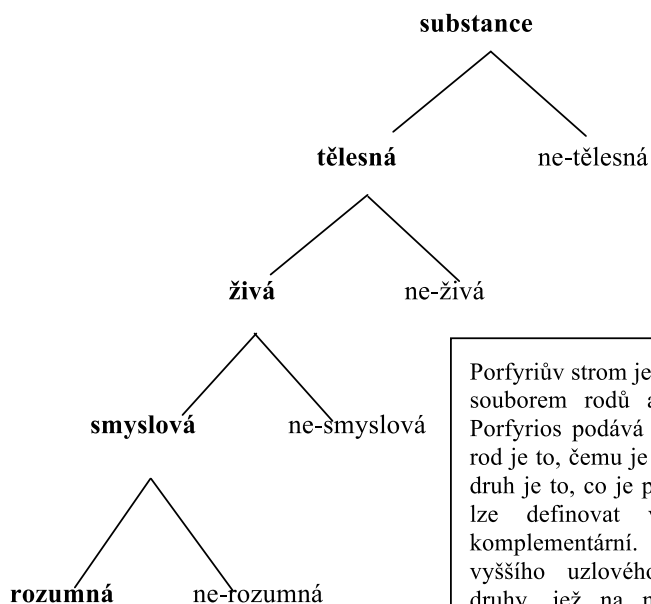
Jejich základním východiskem je identifikace jistého charakteristického rysu, který vytváří podstatu daného jevu či náboženského systému a zároveň je odlišuje od jevů ostatních. Nejde o nic jiného než aplikaci aristotelské logiky druhu (*species*) a rodu (*genus*), respektive její varianty, kterou ve 3. století n. l. vytvořil novoplatónský filosof Porfyrios. Posléze se stala základem středověké dialektiky a zprostředkovaně i úhelným kamenem většiny vědeckých taxonomií. Její nejznámější formulací je tzv. Porfyriův strom (*arbor porphyriana*), didakticko-metodologická pomůcka umožňující Porfyriovi rozdělit jsoucná do jednotlivých kategorií na základě jejich „specifických“ a „jedinečných“ vlastností, aniž by se přitom ztratilo povědomí jejich vzájemné sounáležitosti.

V tomto myšlenkovém kontextu popíšeme zkoumanou věc tak, že k ní přiřadíme nejbližší nadřazený pojem, který ji spolu s dalšími podobnými zahrnuje. Tento nadřazený pojem je označován aristotelskou terminologií jako „rod“ (*genus*). Zároveň s tím ale také hledáme specifické rozdíly, které danou věc od podobných odlišují. Tyto rozdíly jsou dány příslušností k „druhu“. Pomocí tohoto schématu můžeme skutečně velmi

188 Smith, J. Z., „Adde parvum parvo magnus acervus erit“, in: Smith, J. Z., *Map Is Not Territory*, Chicago – London: Chicago University Press, 1993, s. 254–256.

jednoduše rozdělit celou pozorovatelnou realitu na jednotlivé úrovně, které jsou spolu svázané díky obecným podobnostem a rozlišené pomocí specifických vlastností.¹⁸⁹

Obr. č. 10: *Porfyriův strom*



Porfyriův strom je hierarchickým a konečným souborem rodů a druhů. Definice, kterou Porfyrios podává pro rod, je zcela formální: rod je to, čemu je podřazen druh. A obráceně druh je to, co je podřazeno rodu. Rod a druh lze definovat vzájemně, a jsou tedy komplementární. Každý rod umístěný do vyššího uzlového bodu stromu zahrnuje druhy, jež na něm závisejí, každý druh podřazený nějakému rodu je zase rodem pro druh, který je mu podřazen, až po nejspodnější okraj stromu, kde jsou umístěny *species specialissimae* neboli druhé substance, jako například člověk. V nejvyšším uzlovém bodě stojí *genus generalissimum*, který nemůže být druhem ničeho jiného.

(U. Eco, *Od stromu k labyrintu*, Praha: Argo 2012, s. 24.)

Na stejném principu založil svoji biologickou taxonomii i Carl Linné (1707-1778), když hierarchicky uspořádal přírodu na základě principu inkluze „nižší“ úrovně do úrovně „vyšší“. Vznikl tak velmi přehledný a efektivní taxonomický systém používající sedm základních úrovní – říše, kmen, třída, řád, čeleď, rod a druh. Poměrně přesně diferencuje

189 Václavík David, *Úvod do filozofie*, Liberec: Technická univerzita 2002, s. 32–33.

jednotlivé biologické entity a zároveň je zařazuje do širších souvislostí na základě sdílených podobností. Na tomto principu založil Linné i celé biologické pojmosloví, které je díky tomu dvouslovné. První slovo vždy značí rod, do kterého daný organismus patří, a druhé pak jeho specifikaci, tedy druh. Tak například okapi pruhovaná (*Okapia johnstoni*) patří do stejné čeledě – žirafovití (*Giraffidae*), jako žirafa (*Giraffa camelopardalis*); do stejného řádu – kopytníci (*Artiodactyla*), jako hroch obojživelný (*Hipopotamus amphibius*); stejné třídy – savci (*Mammalia*), jako hyena skvrnitá (*Crocuta crocuta*); a stejného kmene – strunatci (*Chordata*), jako žluva zelená (*Picus vididis*).

Linné však chápal svoji taxonomii jako uzavřený a neměnný systém, který odráží přírodu chápanou jako řád neproměnlivých struktur. Dnešní biologie, stejně jako biologie v době vzniku religionistiky, doplňuje Linného taxonomii ještě o jeden zásadní rozměr, díky kterému získává jak dynamičnost, tak schopnost odvozovat příčinnost i v čase. Tímto rozměrem je hledisko vývoje, evoluce. Jeho objev a následná aplikace, spojené se jmény jako G. Buffon, J. B. Lamarck, A. R. Wallace, Ch. Darwin, znamenaly odmítnutí atemporálního přístupu a zaměření na historii (ve smyslu geneticko-genealogických vazeb) jednotlivých druhů. Díky tomu mohla reinterpretovaná linnéovská taxonomie zohlednit také „chronologicko-genealogické“ vazby a s jejich pomocí vysvětlit přírodu nejen s ohledem na „typologické“ podobnosti, ale také s ohledem na vznik a vývoj jednotlivých druhů. V tomto systému již nejsou okapi spojovány se žirafou jenom proto, že mají dlouhé nohy, úzkou hlavu s malými růžky a zvláštní hřebenité dolní špičáky – tedy proto, že spolu sdílejí stejné charakteristické znaky, ale také proto, že se předpokládá jejich společný prapředek.

Exkurz č. 10 : Linné a biologie

Klasické Linného dělení organismů pomocí hierarchie sedmi základních úrovní je v dnešní biologii zvláště pro některé druhy živočichů, jako například plazy či hmyz, doplňován dalšími specifickými úrovněmi. Jde o důsledek velké druhové pestrosti, která neumožňuje tyto živočišné druhy vždy přesně umístit do hlavních kategorií. Proto byly vytvořeny další mezistupně jako například nadtřídy či podřády.

Možnost propojení Linného klasifikace s dynamickým pojetím světa se poprvé objevila v díle Johanna Wolfganga Goetha. Ve svých studiích věnovaných přírodě poukazoval na to, že variabilita živých organismů je vnitřně spojená s postupující organizovaností a komplexitou. V jeho pojetí tak byla příroda systémem, v němž jednoduché organismy přechází v organismy komplexnější. Tento přístup však ještě není možné považovat za evoluční, protože jeho základní myšlenkou není změna a vývoj, ale především specifická interpretace dialektického vztahu mezi univerzálním a partikulárním.

Darwinovský princip změny však s sebou přinesl ještě jeden problém, který v mnoha ohledech determinoval a stále determinuje klasifikace používané jak v mnoha přírodních vědách, tak v těch sociálních vědách, které se předchozími inspirovaly. Jde o výrazné zdůrazňování principu homologie jako jednoho z hlavních klasifikačních prostředků. V kontextu darwinovské biologie, která klade velký důraz na fylogenetické formy, jsou všechny taxonomické podobnosti interpretovány na pozadí vzájemné *homologie*. Ta je vnímána jako podobnost forem či struktur mezi dvěma druhy, která je dána společným předkem. Jiné rozdíly mají v daném klasifikačním pohledu spíše akcidentální charakter a hrají spíše marginální roli.

Podobné hledisko se začalo v druhé polovině 19. století prosazovat i v sociálních vědách. Na rozdíl od přírodních věd, především biologie, kde byla evoluce vnímána darwinovsky jako jakákoli proměna spojená s modifikacemi, přejala sociální vědy spíše pojetí Herberta Spencera (k aplikaci evolučního modelu na religionistické typologie více viz kapitola 4). Podle toho je evoluce *změnou z neurčitěho, inkoherentního, stejnorodého do určitého, koherentního, heterogenního, a to skrze trvalý proces diferenciací a integrací*.¹⁹⁰ Jinak řečeno: pro Darwina byla každá forma změny evolucí, kdežto pro Spencera byla evolucí pouze taková změna, která směřuje k nárůstu komplexity. Je ovšem třeba říci, že i přes značný vliv evolucionismu v sociálních vědách byla většinou teorie evoluce doplňována jistým typem ahistorické metodologie, která vedla k ignorování geografických a chronologických kontextů.¹⁹¹ Tento fakt je zřejmý například na dvou významných teoriích evolucionistické antropologie 19. století, jejichž autorem byl Lewis H. Morgan. Jde o jeho klasifikační teorii rodiny a dále koncepci forem sociální organizace.

První z nich představil Morgan v díle *Systémy pokrevnosti a sešvagření lidské rodiny*¹⁹² a jednou z jejích hlavních myšlenek byla rekonstrukce vývojových stupňů rodiny. Ta byla založena na předpokladu vzájemné kongruence proměn příbuzenských systémů a forem rodiny s celkovým vývojem kulturního systému. S ohledem na tuto myšlenku pak Morgan tvrdil, že vývoj rodiny probíhal v následujících fázích: *promiskuita – komunnální rodina – párové manželství – monogamie*. Tato linie jasně dokládá pojetí evoluce jako narůstání komplexifikace a údajného řádu.

Z podobné perspektivy vytvořil Morgan i svoji známou koncepci forem sociálního života, podle níž se lidstvo vyvíjelo ve třech vývojových stádiích, kterými jsou divoštství – barbarství – civilizace.¹⁹³ Tyto základní stupně Morgan dále dělil do dalších podstupňů,

190 Carneiro, Robert L., „Cultural Evolution“, in: David Levison – Melvin Ember (eds.), *Encyclopedia of Cultural Anthropology*, New York: Henry Holt & Co. 1996, s. 272.

191 Srov. Smith, J. Z., „Adde parvum...“, s. 261–266.

192 Morgan, Lewis H., *Systems of Consanguinity and Afinity of the Human Family*, Washington: Smithsonian 1871.

193 Morgan, Lewis H., *Houses and House-Life of the American Aborigines*, Washington: Government Printing Office 1881.

především s ohledem na údajnou materiální vyspělost a formy sociální organizace. I v tomto případě je vidět snaha o nalezení historické linie hierarchicky uspořádaných vztahů, která by v lineární perspektivě ukázala vývoj od jednoduchých forem k formám složitějším a hodnotově kvalitnějším. Kromě toho je zde zřetelná snaha po nalezení pomyslného bodu alfa, nejjednoduššího (či v jiném pojetí „nejpřirozenějšího“) počátku, z něhož se ostatní formy vyvinuly, a který by byl obdobou jednobuněčných organismů v biologii.

Při podrobnější analýze těchto prací však zjistíme, že v mnoha ohledech jde spíše o hybridní kombinaci dynamického modelu, který nabízí koncept evoluce a ahistorického přístupu založeného na představě neměnné podstaty, která určuje charakter věci. Pouze díky této kombinaci je možné mluvit o „logických stupních“ ve vývoji lidstva a kultury, které nám umožňují porovnávat jednotlivé kultury bez ohledu na jejich geografické či historické umístění. Díky tomu tak můžeme kulturu australských aboriginců chápat jako paralelu doby kamenné a předpokládat, že postupem času může tato kultura přejít do doby bronzové a tak dále. Tato kombinace nám tedy umožňuje nejen popsat zkoumanou skutečnost, ale i predikovat její další vývoj.

S tímto metodologickým měřítkem či spíše metodologickým přáním se můžeme setkat i v mnoha četných variacích, z nichž některé již zde byly představeny. Bez něj by například byla jen těžko myslitelná Niebuhrova transformace klasifikace náboženských skupin pomocí kategorií sekta a církev nebo Bainbridgova snaha o vytvoření kulturní genetiky, v níž důležitou roli hraje kult jako příklad takového kulturního organismu.

Vraťme se k původnímu problému translace biologických klasifikací do sociálních věd. Bez ohledu na to, zda je linnéovská klasifikace biologických druhů vnímána jako uzavřený systém či jako vyjádření genealogických vazeb, je její základní logika založena na tzv. monotetické optice. To znamená na myšlence, že stačí nalézt právě jednu skutečnost, vlastnost či charakteristický rys, bez které není dotčený druh sám sebou, ale něčím jiným. To je koneckonců i základní rys výše uvedeného Porfyriova stromu. Hlavním cílem monotetické klasifikace je tedy vytvořit členění druhů na základě hlediska *jedinečnosti a konečnosti*. Vrátime-li se k našemu příkladu s okapi, pak její jedinečnost, která ji odlišuje od žirafy, spočívá v krátkém krku. Od hrocha, s nímž sdílí stejný řád, ji odlišuje úzká hlava s rohovitými růžky typickými pro žirafovité atd. Rozdíl v ahistorické a historické interpretaci pak spočívá pouze v tom, že logická priorita (morfologická podobnost) byla nahrazena historickým primordiem (podobností genealogickou).¹⁹⁴

Monotetické hledisko je stejně jako v ostatních společenských vědách zhusta využíváno také v religionistice. I zde patří snaha po nalezení *jedinečného a definitivního* charakteristického rysu, jakéhosi *sine qua non* daného náboženství. Problém spočívá v tom, že v případě studia náboženství má kategorie „jedinečnosti“ jiný charakter než například v biologii či geografii. Podle Smithe spočívá základní rozdíl v tom, že v přírodních vědách je nutným

194 Smith, J. Z., *Imaginig Religion...*, s. 4.

doplňkem jedinečnosti jistý typ reciprocity. Jestliže je totiž X považováno za jedinečné vzhledem k Y, pak ve stejném smyslu je Y považováno za jedinečné vůči X. To ovšem neplatí v aplikaci monotetické optiky v oblasti studia náboženství. Zde je naopak jedinečnost náboženství jako takového stejně jako jednotlivých náboženských jevů vytvářena jednostranností a ignorováním vzájemnosti.¹⁹⁵ Jedinečnost je vyjádřením toho, že daná skutečnost je *sui generis*, a tudíž nepoměřitelná. Jedinečnost se tak stává spíše ontologickou než taxonomickou kategorií. Jde o důsledek přesvědčení, že „jedinečné“ znamená především radikální diferencii, díky které zkoumaná skutečnost získává charakter *zcela jiné*, a skutečné srovnání se tedy stává nemožné.¹⁹⁶ To má bezesporu velký význam pro případnou apologii vybrané náboženské tradice či náboženského jevu, ale význam pro vědecký výklad je již značně problematický.

Zřetelně se to ukazuje v případě samotné klasifikace náboženských tradic, kde kombinace ontologizující interpretace jedinečnosti a monotetického způsobu vytváření klasifikace vede k dosti nejasným výsledkům. Svoji roli sehrávají také hlediska (kategorie), s jejichž pomocí dochází k nalezení kýženého charakteristického rysu. Většina z nich je totiž výrazně hodnotově zabarvena, a proto si vynucují zaujetí jistého, ne vždy neutrálního postoje. Porovnáme-li některá konkrétní hlediska používaná v religionistice s hledisky, pomocí kterých se vytvářejí jednotlivé taxony v biologii, zjistíme hned, co se tím myslí. To, že má nějaký živočich čtyři nohy, je to sudokopytník a přežvýkavec, v nás zřejmě žádné výraznější sympatie či antipatie nevyvolá. Pokud ovšem nějaké náboženství budeme charakterizovat pomocí takových kategorií jako *pravda*, *zjevení*, *etika* apod., náš postoj již tak nezaujatý nebude.

Příkladem může být klasická klasifikace Cornelia Petra Thieleho (1830–1902), jednoho ze zakladatelů religionistiky. Thiele rozděluje náboženství do dvou základních skupin a čtyř dalších podskupin:

- (1) náboženství přírodní
 - (a) polyzoický naturalismus
 - (b) polydémonicko-magické náboženství s převládajícím animismem
 - (c) vytříbené náboženství kouzelnické – therioantropický polyteismus
 - (d) antropomorfický polyteismus
- (2) náboženství etická (spiritualisticko-etická, zjevená)
 - (a) národní zákonodárná náboženství (taoismus, konfucianismus, brahmanismus, mazdaismus, judaismus)
 - (b) univerzalistická náboženství (buddhismus, křesťanství)¹⁹⁷

195 O. cit., s. 6.

196 Smith, J. Z., *Drudgery Divine...*, s. 38.

197 Cit. dle Pertold, Otakar, *Základy všeobecné vědy náboženské*, Kladno: J. Šnajdr 1920, s. 198–199.

Podobně k třídění náboženství přistupuje i další ze zakladatelů religionistiky Chan-
tepie de la Saussaye, který v podstatě přejímá starší filosofické třídění Siebeckovo. Podle
de la Saussaye je možné náboženství rozdělit do pěti hlavních kategorií:

- (1) přírodní náboženství
- (2) náboženství mravnostní (náboženství starověkých civilizací)
- (3) přechod od náboženství mravnostního k náboženství vykoupení (judaismus)
- (4) náboženství vykoupení
 - (a) negativní (buddhismus)
 - (b) pozitivní (křesťanství)
- (5) návrat k náboženství mravnostnímu (islám)¹⁹⁸

Autor této klasifikace považuje za „klíčový“ rys dělení náboženství jejich etický roz-
měr výrazně determinovaný křesťansko-antickým pojetím morálky. V tomto kontex-
tu tak např. chápe první kategorii, přírodní náboženství, jako náboženství uznání světa
(Weltbejahung) bez etického určení, buddhismus staví na nižší stupeň než křesťanství
a v kategorii mravnostních náboženství staví na vrchol řecké náboženství.

Tento přístup poznamenaný esencialismem, typickým zejména pro tzv. fenomenolo-
gickou religionistiku, vychází často spíše ze subjektivního přesvědčení autora než z če-
hokoli jiného. Trefně to vyjádřil již několikrát citovaný Jonathan Z. Smith, když napsal:

*„[Judaismus] je tak ‚pravdivé‘, ‚zjevené‘ náboženství ‚knihy‘, náboženství ‚etické‘, ‚kolek-
tivní‘, ‚historické‘, ‚svobodné‘, ‚zdravé‘ a ‚přijímající svět‘ s rozhodujícím a jedinečným ry-
sem, kterým je ‚poslušnost vůči zákonu‘ jako opozice vůči ‚lásce‘. Nebo, abychom dali apo-
logetický původ této taxonomii, židovský ‚zákon‘ je protikladem křesťanského ‚evangelia‘.*

*Nevidím žádný důvod, proč pokračovat ve vytváření výčtu takovýchto nevhodně zkon-
struovaných a impresionistických členění. V zásadě je totiž možné vytvořit vhodnou taxo-
nomii. To si ale vyžaduje opuštění nevhodného pojmu ‚essence‘.“¹⁹⁹*

Substancialismus či esencialismus není přítomen pouze v ahistorických fenome-
nologických klasifikacích, které v mnoha ohledech odpovídají původní charakteristice
Linného klasifikace biologických druhů. Se stejnou četností se s ním můžeme setkat
také v evolučně (genealogicky) pojatých klasifikacích. Rozdíl je většinou pouze v tom,
že nadčasový charakteristický rys je nahrazen kategorií „společného předka“, který je
konstruován v duchu stejné logiky. Zároveň s tím jsou ovšem změna a vývoj vnímány
sub specie Spencerovy interpretace evoluce jako postupná komplexifikace náboženských

198 O. cit., s. 135.

199 Smith, J. Z., *Imaginig Religion...*, s. 7.

jevů, která je nezřídka spojována s axiologickými hledisky. Klasifikační řetězec pak zobrazuje postupnou proměnu náboženství od primitivních forem majících magicko-rituální charakter a omezených na malé pospolitosti kmene, v lepším případě jedné kultury, až k univerzalistickým náboženstvím, která zdůrazňují etické rozměry lidské existence a vytvářejí sofistikovanou teologii.

V tomto pojetí je jakákoli změna, která nevede k dalšímu rozvíjení předem ne zcela jasně definované komplexity a snad i jistého typu dokonalosti (na jehož současném vrcholu stojí velké náboženské systémy jako křesťanství, judaismus, islám, buddhismus a hinduismus), vnímána jako deviace či marginální odchylka. Každá změna má tak výrazně axiologický podtext, který nás nutí „správně“ chápat jednotlivé náboženské skutečnosti. To, co by se takovému axiologickému uchopení vymykalo, je nepřijatelné a metodologicky nezpracovatelné:

„Problém s aplikací biologického pojmu evoluce spočívá v tom, že jeho přijetí by znamenalo, že za součást ‚evoluce‘ by byly považovány nejen vznik a rozkvět Římské říše, ale také její úpadek a pád.“²⁰⁰

Rozpory a problémy, které jsou s „esencialistickým monotetismem“ spojené, nejzřejměji vystupují při studiu náboženských okruhů, které jsou nám nejbliže – křesťanství, judaismu a islámu,²⁰¹ ale také v případě některých zdánlivě okrajových jevů – např. mystických a mysterijních proudů nebo nových náboženských hnutí.

200 Carneiro, R. L., *Cultural Evolution...*, s. 272.

201 K tomuto tématu viz zejm. Smith, J. Z., *Drudgery Divine...*, s. 1-36; týž, *Imaginig Religion...*, s. 6-8. V českém prostředí je vhodným seznámením se Smithovými názory na danou problematiku článek Ivy Doležalové „Jonathan Z. Smith a diskuse o počátcích křesťanství“, *Religio* 5/1, 1997, s. 63-69.

9. Závěr

Cílem této publikace bylo předložit shrnutí základních typologií, s nimiž je možné se setkat v téměř stopadesátileté historii religionistiky. Zároveň je třeba říci, že nemělo jít v žádném případě o pouhý deskriptivní přehled. Ambice byly přeci jen o něco větší – představit pomocí jednotlivých typologií cosi jako alternativní dějiny religionistiky či přesněji alternativní dějiny religionistických metod a teorií.

Nešlo samozřejmě o přehled vyčerpávající, spíše o jakési širší nastínění problému a otázek, které se v souvislosti se studiem náboženství a jeho tříděním objevovaly a vlastně stále objevují. Jde především o následující problémy:

(1) Třídění a vytváření klasifikací úzce souvisí s konstitucí religionistiky jako vědecké disciplíny. Jejich kritický rozbor může sloužit jako vhodný předmět pro analýzu, na jejímž základě by pak bylo možné rekonstruovat metareligionistickou archeologii.

(2) K významným problémům, které jsou spojené s používanými klasifikacemi náboženství, patří jejich ideologizující konotace.

(3) Pojmy a kategorie jako „náboženství“, „seкта“, „kult“ nebo „církve“ byly chápány především ve foucaultovském smyslu jako diskursivní formace, které mají svoji vlastní historii a byly konstituovány pomocí historicky determinovaných pravidel. Každou klasifikaci je možné vnímat jako nástroj, kterým se prosazuje moc určité sociální, politické, etnické či kulturní skupiny. Snaha věci utřídit tak nemusí mít za cíl pouze tyto věci poznat, ale může rovněž znamenat touhu věci ovládat či dokonce vyloučit.

(4) Při podrobnějším pohledu zjistíme, že mnohé (možná dokonce většina) typologie náboženství jsou vytvořené pro podmínky evropských křesťanských společností, v nichž jsou dominantní náboženské skupiny, církve, úzce spojené s národním státem.

(5) Genealogicky založená klasifikace naráží na základní problém, kterým je proměnlivost náboženského života a dále také nedostatek relevantního materiálu, s jehož pomocí by mohla být příslušná klasifikace vytvořena.

(6) Na rozdíl od přírodních věd, především biologie, kde byla evoluce vnímána darwinovsky jako jakákoli proměna spojená s modifikacemi, přejala sociální vědy spíše pojetí Herberta Spencera. Podle toho je evoluce změnou z neurčitěho, inkoharentního, stejnorodého do určitého, koherentního, heterogenního, a to skrze trvalý proces diferenciací a integrací.

(7) Kategorie jedinečnosti, s níž mnohé religionistické klasifikace pracují, je více ontologickou než taxonomickou kategorií. Jde o důsledek přesvědčení, že „jedinečné“

znamená především radikální diferenci, díky které zkoumaná skutečnost získává charakter zcela jiný a skutečné srovnání se tedy stává nemožné. To má bezesporu velký význam pro případnou apologii vybrané náboženské tradice či náboženského jevu, ale význam pro vědecký výklad je již značně problematický.

(8) I genealogické klasifikace mají tendenci k esencialistickému zplošťování. Jde o logický důsledek toho, že takto založené klasifikace se omezují na pouhé dvě komparativní kategorie, kterými jsou identita a unikátnost.

(9) Pomocí klasifikací nesrovnáváme věci, ale vztahy a aspekty. Žádné srovnání ani žádná klasifikace či taxonomie nejsou dány tím, že by se porovnávané skutečnosti od sebe lišily nebo se sobě podobaly ze své „přirozenosti“. Kategorie podobnosti a rozdílnosti jsou jenom výsledky mentálních operací badatele. Z tohoto hlediska jsou všechny komparace ve své podstatě především analogické.

10. Výběrová bibliografie

- Aldridge, A., *Religion in the Contemporary World. A Sociological Introduction*, Cambridge: Polity 2001.
- Asad, T., *Genealogies of Religion. Discipline and Reason of Power in Christianity and Islam*, Baltimore: Johns Hopkins University Press 1993.
- Assmann, J., *Kultura a paměť. Písmo, vzpomínka a politická identity v rozvinutých kulturách starověku*, Praha: Prostor 2001.
- Bainbridge, W. S., *The Sociology of Religious Movements*, New York – London: Routledge 1997.
- Barker, E. (ed.), *New Religious Movements. A Perspective for Understanding Society*, New York: Edwin Mellen Press 1982.
- Barrett, D. V., *The New Believers. Sects, Cults and Alternative Religion*, London: Cassell & Co. 2001.
- Bellah, R., *Beyond Belief. Essay on Religion in a Post-Traditionalist World*, Berkeley: University of California Press 1991.
- Bellah, R., „Civil Religion in America“, in: *Daedalus* 96 1967, s. 1–21.
- Berger, P. L. & Luckmann T., *Sociální konstrukce reality. Pojednání o sociologii vědění*, Brno: CDK 1999.
- Berger, P. L., *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York – London: Doubleday 1991.
- Braun, W. – McCutcheon R. T., *Guide to the Study of Religion*, London – New York: Cassell 2000.
- Bromley, D. G. – Hadden, J. K. (eds.), *The Handbook on Cults and Sects in America*, Greenwich – London: JAI Press 1993.
- Bruce, S., *Religion in Modern World. From Cathedrals to Cults*, Oxford: Oxford University Press 1996.
- Dawson, L. L., *Comprehending Cults. The Sociology of New Religious Movements*, Oxford: Oxford University Press 1998.
- Durkheim, E., *The Elementary Forms of Religious Life*, New York: Free Press 1995.
- Eliade, M., *Images and Symbols. Studies in Religious Symbolism*, Princeton: Princeton University Press 1991.
- Eliade, M., *Mýtus o věčném návratu*, Praha: OIKOYMENH 1993.

- Foucault, M., *Archeologie vědění*, Praha: Herrmann a synové 2002.
- Foucault, M., *Dějiny šílenství. Hledání historických kořenů pojmu duševní choroby*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 1993.
- Geertz, C., *Interpretace kultur*, Praha: Slon 2000.
- Glock, Ch. – Bellah, R. (eds.), *The New Religious Consciousness*, Berkley: University of California Press 1976.
- Godin, A., *The Psychological Dynamics of Religious Experience*, Birmigham: Religious Education Press 1985.
- Hexam, I. – Poewe, K., *New Religions as Global Cultures. Making the Human Sacred*, Boulder – Oxford: Westview Press 1997.
- Hill, M., *Sociology of Religion*, London: Heinemann 1973.
- Hinnells, J. (ed.), *The New Penguin Handbook of Living Religions*, London-New York: Penguin Books 1998.
- Hora, L., *Problematika tzv. alternativní religiozity a jejího podílu na formování životní orientace mládeže*, Praha: Karolinum 1995.
- Horyna, B., *Filosofie posledních let před koncem filosofie*, Praha: KLP 1998.
- Horyna, B., „Nová religiozita a možnosti její religionistické reflexe“, *Religio* 2/1 1994, s. 15–23.
- Horyna, B. – Pavlincová, H., *Dějiny religionistiky*, Olomouc: Nakladatelství Olomouc 2001.
- Hubík, S., *Sociologie vědění*, Praha: Slon 1999.
- Hunt, D. – McMahon, T. A., *The Seduction of Christianity*, Eugene: Harvest House 1985.
- Hutchinson, J. and Smith A. D. (eds.), *Ethnicity*, Oxford-New York: Oxford University Press 1996.
- Choquette, D., *New Religious Movements in the United States and Canada. A Critical Assessment and Annotated Bibliography*, Westport: Greenwood Press 1985.
- Christano, K. J. – Swatos, W. H. – Kivisto, P., *Sociology of Religion. Contemporary Developments*, Walnut Creek: Altamira Press 2002.
- Chryssides, G. D., *Exploring New Religions*, London – New York: Cassel 1999.
- Chryssides, G. D., *Historical Dictionary of New Religious Movements*, Lanham – London: The Scarecrow Press 2001.
- Johnson, B., „A Critical Appraisal of Church-Sect Typology“, in: *American Sociological Review* 22 1957, s. 88–92.

- Johnson, B., „Church and Sect Revisited“, in: *Journal for Scientific Study of Religion* 10/2 1971, s. 124–137.
- Lévi-Strauss, C. (ed.), *Six Lectures on Sound and Meaning*, Cambridge: MIT Press 1968.
- Lévi-Strauss, C., *Myšlení přírodních národů*, Liberec: Dauphin 1996.
- Levison, D., – Melvin Ember (eds.), *Encyclopedia of Cultural Anthropology*, New York: Henry Holt & Co. 1996.
- Lužný, D., „Antikultovní hnutí. Otázka nebezpečnosti nových náboženských hnutí a metody akademického studia náboženství“, *Religio* 4/1 1996, s. 17–36.
- Lužný, D., „Normativita v New Age a neopaganismu“, in: Bělka, L. – Kováč, M. (eds.), *Normativní a žité náboženství*, Brno – Bratislava: MU & Chronos 1999.
- Lužný, D., *Nová náboženská hnutí*, Brno: Masarykova univerzita 1997.
- Macfie, A. L., *Orientalism*, Edinburgh: Edinburgh University Press 2000.
- Martin, L. H., *Historicism, Syncretism, Comparativism*, (referát přednesený při příležitosti konference IAHR v Brně v r. 1994).
- Martin, W., *The Kingdom of the Cults*, Minneapolis: Bethany House 1965.
- Melton, G. J. – Moore, R. L., *The Cult Experience. Responding to the New Religious Pluralism*, New York: Pilgrim Press 1982.
- Melton, G. J., *Encyclopedia of American Religions*, Detroit: Gale 1996.
- Mühlmann, W., „Ethnogenie und Ethnogenese. Theoretisch-ethnologische und ideologiekritische Studie“, in: *Studien zur Ethnogenese. Abhandlung der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften* 72, 1985.
- Niebuhr, R., *The Social Sources of Denominationalism*, New York: Meridian 1929.
- Paden, W. E., *Bádání o posvátnu. Náboženství ve spektru interpretací*, Brno: Masarykova univerzita 2002.
- Pertold, O., *Základy všeobecné vědy náboženské*, Kladno: J. Šnajdr 1920.
- Remeš, P., „Mentální programování jako průvodní jev nového sektářství“, in: *Religio* 2/1 1994, s. 25–39.
- Remeš P., „Nebezpečné virózy“, *AD* 1992/ 5 1992, s. 15.
- Robbins, T. – Anthony, D. – Richardson, J., „Theory and Research on Today's New Religions“, in: *Sociological Analysis* 39/2 1978, s. 95–122.
- Robbins, T. – Anthony, D. (eds.), *In Gods We Trust*, New Brunswick: Transaction Publishers 1990.
- Roberts, K. A., *Religion in Sociological Perspective*, Dorsey Press 1984.

- Robertson, R., *Sociology of Religion. Selected Readings*, Harmondsworth: Penguin 1969.
- Schutz, A., „Common-Sense and Scientific Interpretation of Human Action“, in: *Collected Papers* vol. I, Hague 1962.
- Smith J. Z., *Imaginig Religion. From Babylon to Jonestown*, Chicago: Chicago University Press 1982.
- Smith, J. Z., *To Take Place. Toward Theory in Ritual*, Chicago – London: The University of Chicago Press 1992.
- Smith, J. Z., *Drudgery Divine. On the Comparision of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*, Chicago: Chicago University Press 1990.
- Smith, J. Z., *Map is Not Territory*, Chicago – London: Chicago University Press 1993.
- Smith, J. Z., *Nothing Human is Alien to Me*, in: *Religion* 26/ 1996, s. 297–309.
- Stark, R. – Bainbridge, W. S., *Religion, Deviance & Social Kontrol*, New York: Routledge 1996.
- Stark, R. – Bainbridge, W. S., *A Theory of Religion*, New Brunswick – New Jersey: Rutgers University Press 1996.
- Stark, R. – Bainbridge, W. S., „Of Churches, Sects, and Cults“, in: *Journal for Scientific Study of Religion* 18/2 1979, s. 117–133.
- Stark, R. – Bainbridge, W. S., *The Future of Religion. Secularization, Revival, and Cult Formation*, Berkley: California University Press 1985.
- Stark, R. – Finke, R., *Acts of Faith. Explainig the Human Side of Religion*, Berkley: California University Press 2000.
- Stark, R. (ed.), *Religious Movements: Genesis, Exodus, and Numbers*, New York: Paragon House Publishers 1985.
- Sternberg, J. R., *Kognitivní psychologie*, Praha: Portál 2002.
- Swatos, W. H., (ed.), *Encyclopedia of Religion and Society*, Walnut Creek: Altamira Press 1998.
- Štampach, O. I., *Sekty*, Praha: Pastorační středisko při pražském arcibiskupství 1992.
- Towler, R., *Homo Religiosus. Sociological Problems in the Study of Religion*, London: Constable 1974.
- Troeltsch, E., *The Social Teaching of the Christian Churches*, New York: Macmillan 1931.
- Václavík, D., *Úvod do filozofie*, Liberec: Technická univerzita 2002.
- Václavík, D., *Etnické a kulturní minority ve střední Evropě I. Základní problémy, Židé*, Liberec: Technická univerzita 2001.

- Václavík, D., „Konstituování, uchovávání a předávání. Pokus o skoro filosofickou reflexi tradice“, in: *Horizonty věděni*, Liberec: Scholé filosofia 2000.
- Vojtíšek, Z., *Netradiční náboženství u nás*, Hradec Králové: Gaudeamus 1999.
- Wallis, R., *The Elementary Forms of the New Religious Life*, London: Routledge & Kegan Paul 1984.
- Wallis, R., *The Road to Total Freedom. A Sociological Analysis of Scientology*, London: Heinemann 1976.
- Weber, M., *Metodologie, sociologie a politika*, Praha: OIKOYMENH 1998.
- Weber, M., *Sociologie náboženství*, Praha: Vyšehrad 1998.
- Werner, K., *Náboženské tradice Asie. Od Indie po Japonsko*, Brno: Masarykova univerzita 2002.
- Wilson, B., „An Analysis of Sect Development“, in: *American Sociological Review* 24/1 1959, s. 3–15.
- Wilson, B., *Religious Sects. A Sociological Study*, London: Weidenfield and Nicolson 1970.
- Wuthnow, R., *The Consciousness Reformation*, Berkley: University of California Press 1976.
- Yinger, M. J., *Religion, Society and the Individual*, London: Macmillan 1957.
- Yinger, M. J., *The Scientific Study of Religion*, London: Macmillan 1970.
- York, M., *The Emerging Network. A Sociology of the New Age and Neo-pagan Movements*, London: Rowman & Littlefield Publishers 1995.
- Zablocki, B. – Robbins, T. (eds.), *Misunderstanding Cults. Searching for Objectivity in a Controversial Field*, Toronto – Buffalo – London: University of Toronto Press, 2001.
- Zbavitel, D., *Hinduismus a jeho cesty k dokonalosti*, Praha: DharmaGaia 1993.

Religionistická typologie a taxonomie

David Václavík

Vydala Masarykova univerzita v roce 2014

1. vydání, 2014

Náklad 550 výtisků

Sazba a tisk: Grafex – Agency s.r.o., Helceletova 16, 602 00 Brno

ISBN 978-80-210-7100-1