

NA VLNÁCH NÁBOŽENSKÉ ZKUŠENOSTI: *THE VARIETIES OF RELIGIOUS EXPERIENCE*

ONDŘEJ VRABEL

Katedra obecné lingvistiky FF UP, Olomouc, Česká republika, ondrej.vrabel01@upol.cz

PŮVODNÍ VĚDECKÁ PRÁCE ▪ OBDRŽENO: 21. 2. 2017 ▪ PŘIJATO: 13. 6. 2017

Abstrakt: Příspěvek se zabývá analýzou Jamesova pojetí náboženské zkušenosti představeného v knize *The Varieties of Religious Experience* (1902). Text sleduje základní obsahovou strukturu *Varieties*, rekonstruuje Jamesův přístup ke zkoumání náboženské zkušenosti a kriticky reflektuje předkládaná stanoviska. Postupně se proto zabývá mysticismem, filosofií a vědou o náboženství jakožto možnými garanty osobní náboženské zkušenosti. Ačkoli od prvního vydání *Varieties* uplynulo již přes sto let, Jamesovy myšlenky v nich obsažené jsou i dnes inspirací pro celou řadu badatelů a výzkumníků. Cílem příspěvku je poskytnout čtenářům skrze historiografickou analýzu Jamesova díla základní vhled do problematiky zkoumání náboženských zkušeností a objasnit argumentační postup obsažený ve *Varieties*. V závěru textu bude poukázáno i na reflexi některých Jamesových myšlenek ve vybraných současných neurovýzkumech náboženských zkušeností.

Klíčová slova: William James, psychologie náboženství, náboženská zkušenost, mysticismus, věda o náboženství, právo věřit, neuroteologie, neurovědné výzkumy náboženství

Abstract: The paper presents a philosophical analysis of William James' conception of religious experience developed in his celebrated book *The Varieties of Religious Experience* (1902). The text follows the content of *Varieties*, reconstructs James' approach to the study of religious experience and reflects on the author's noted statements. It explores mysticism, philosophy and Science of Religions – the possible warrantors of personal religious experience, respectively. More than a hundred years have passed since the first edition of the book. However, James' work remains an important source of inspiration for many scholars and researchers. The primary objective of this paper is to provide – through historiographical analysis of James' thought – an elementary insight into the study of religious experiences and clarify the argumentation in *Varieties*. The paper also features a brief introduction to the reflection of James' thought in currently conducted neuro-research of religious experience.

Keywords: William James, psychology of religion, religious experience, mysticism, Science of Religions, right to believe, neurotheology, neuroscience of religion

Úvod¹

William James si dává za cíl ve svých Giffordských přednáškách proslovených v letech 1901 a 1902 na Univerzitě v Edinburghu pokrýt problematiku náboženství a náboženské zkušenosti. Tyto přednášky byly později souborně vydány pod názvem *The Varieties of Religious Experience*.² Ve *Varieties* lze v zásadě vysledovat tři hlavní směry Jamesova postupu podle toho, jaká koncepce je kandidátem na garanta našich individuálních náboženských zkušeností. Tímto způsobem se James nejprve obšírně zabývá *mysticismem*, následně specifickými možnostmi, jež nám poskytuje *filosofie*, a jako poslední předkládá k posouzení i svou vlastní koncepci *vědy o náboženství*. Průběh Jamesovy argumentace je ve všech třech případech totožný. James nejprve představí kandidáta na pozici garanta osobní náboženské zkušenosti. Zprvu zdánlivě nadějně působící doktrínu začne postupně problematizovat a nakonec podává zdůvodnění, proč právě tato koncepce garantem osobní náboženské zkušenosti být nemůže. Vyvstává proto otázka, jaká je Jamesova motivace pro pojednání o možnostech garance osobní náboženské zkušenosti, neboť z celkového Jamesova argumentačního postupu nejsou až do úplného závěru *Varieties* jeho úmysly zcela jasné.

Jamesovo dílo o náboženských zkušenostech dalo vzniknout na počátku dvacátého století *psychologii náboženství*, a přestože od doby prvního vydání *Varieties* uplynulo sto patnáct let, těší se Jamesovy myšlenky zejména v posledních dvaceti letech vzrůstající oblibě (Carrette 2002). Jedním z důvodů je určitá renaissance Jamesových názorů v oblasti neurověd, které díky novým technologiím dokáží podrobněji než kdy dříve zkoumat procesy odehrávající se v našem mozku. Výsledky těchto výzkumů nám tak mohou alespoň částečně poskytnout odpověď na otázku, co se v našem mozku odehrává během toho, když člověk zažívá náboženskou zkušenost (Azari 2006). Jamesovu myšlenku týkajícímu se náboženských zkušeností naneštěstí nebyla v českém filosofickém prostředí, až na čestné výjimky³, dosud věnována systematičtější pozornost. Z toho důvodu mi připadá důležité vybrané Jamesovo dílo podrobit analýze a zprostředkovat tak alespoň základní vhled do problematiky náboženských zkušeností.

Osobní náboženská zkušenost

James ve svém zkoumání náboženské zkušenosti proklamuje co nejširší záběr a snaží se postihnout všechny fenomény, které bychom mohli označit jako *náboženskou zkušenost*. Zaměřuje se především na problematiku náboženského subjektu, a proto se většinu času bude zabývat především *osobním náboženstvím* a náboženskými zkušenostmi ve všech jejich rozmanitých formách, zatímco různým formám *institucionalizovaného náboženství*, to jest například teologii nebo církvi, bude věnovat minimální pozornost. „Náboženství (...) by pro nás mělo znamenat pocity, činy a zkušenosti jednotlivých lidí v jejich samotě, pokud se ocitnou ve vztahu k čemukoliv, co považují za božské“ (James 1963, 31).⁴

¹ Děkuji Filipu Tvrdeému, Lukáši Zámečnickovi i oběma recenzentům za cenné připomínky. Tento text vznikl v rámci SGS projektu „Modely mentální reprezentace slova v kontextu morfologie s přihlédnutím k jejich explanačnímu potenciálu“, č. p. IGA_FF_2017_022.

² Česky: James, W. (1930): *Druhy náboženské zkušenosti*, Melantrich.

³ Viz například Vorovka, K. (1929): *Americká filosofie*, Sfinx.; Hroch, J. (2008): K filosofickému myšlení Williama Jamese, *Filozofia* 63(2), 144–154.

⁴ V anglickém originále: „Religion (...) shall mean for us the feelings, acts, and experiences of individual men in their solitude, so far as they apprehend themselves to stand in relation to whatever they may consider the divine.“

V rámci svého bádání se James zaměřuje na *osobní náboženskou zkušenost* („personal religious experience“), a to proto, že je podle něj primárním fenoménem. Na počátku všeho totiž stálo osobní přesvědčení a víra, podle které určití jednotlivci konali. Prvotní náboženské citění se postupně transformovalo v institucionalizované podoby náboženství (v teoretické rovině dalo vzniknout teologii a v praktické rovině zase církvi). Obě tyto verze jsou proto pouze jakousi nadstavbou, vedlejším produktem osobních náboženských pocitů (James 1963, 31). James se tímto tvrzením snaží o obhajobu a legitimizaci postupu svého zkoumání a zároveň se vymezuje i vůči opozičnímu názoru svého filosofického rivala Josiaha Royce, který v náhledu na náboženskou zkušenost upřednostňuje její obecně sdílený charakter (Royce 1913, xv–xvi).

K tomu James navíc dodává, že pokud se chceme při svém bádání dozvědět co nejvíce, měli bychom věnovat pozornost především zkoumání extrémních forem a různých deviací náboženských zkušeností. Málo znatelné projevy zkoumaného fenoménu jsou problematické při samotném jeho rozpoznání a sotva nám takový nevýrazný objekt zkoumání stojí za pozornost. Na podporu svého přístupu uvádí pozitivní výsledky z psychologické praxe, kdy se výzkumníci studiem různých patologií a změněných stavů vědomí dozvěděli mnoho informací i o „normálním“ fungování vědomí (James 1963, 22). Za takové výjimečné případy v rámci náboženství považuje James zážitky svatých a mystiků. Ačkoli je mysticismus dosti problematicky uchopitelný, jeho zkoumání nabízí největší výzkumný potenciál pro osvětlení náboženských jevů.

Tento přístup můžeme nazvat Jamesovou výzkumnou metodou. James spolu s ní přijímá i *empirické kritérium* („empiricist criterion“), s jehož pomocí můžeme jednotlivé náboženské fenomény konstruktivně posuzovat. Při zkoumání podle něj nemáme klást důraz na příčiny jevů, ale na důsledky, které z nich pro nás plynou (tamtéž, 20). Jamesem navrhovaný postup zkoumání je tak znatelně prakticky orientován a vidíme i jeho pomalu rodící se *pragmatický přístup*.

Jamesova analýza *náboženského citění* („religious sentiment“) vychází ze dvou zdrojů. Zaprvé bychom si měli uvědomit, že pojem *náboženský* („religious“) je svého druhu komplexním označením, a zadruhé pocity jako láska, strach a další se mohou vyskytovat v mnoha různých formách. Náboženské emoce můžeme podle Jamese nazvat psychickými entitami odlišitelnými od jiných konkrétních emocí a popsat je jako konkrétní stavy mysli tvořené naším pocitem *plus* specifickým druhem objektu, ke kterému se daný pocit vztahuje. Není žádný důvod předpokládat jednoduchou abstraktní *náboženskou emoci* („religious emotion“), která by existovala jako samostatná základní mentální entita sama o sobě a jež by byla vždy přítomná v každé náboženské zkušenosti (tamtéž, 27–28). Je totiž možné, že se neprokáže ani existence žádného náboženského objektu, a tudíž by nemohl existovat ani žádný specifický druh náboženského aktu, kterým bychom se k takovému objektu reálně, ať už jakýmkoli způsobem, vztahovali.

Pokud pro nás náboženství něco znamená, mělo by to dle Jamesova názoru souviset především s tím, že náboženství nám umožňuje poznání zcela nové, *přidané dimenze emocí* („added dimension of emotion“), která na dosavadní život věřících může vrhnout zcela jiné světlo. Například pocit absolutního a věčného štěstí nenajdeme nikde jinde kromě náboženství. A je to něco naprosto neporovnatelného s tím, co můžeme vidět v živočišné říši (tamtéž, 48). Jinými slovy řečeno, jedním z kladů, které nám náboženství poskytuje, je fakt, že k lidským emocím přidává něco jim vnějšího, další rozměr, který zcela mění jejich původní význam a často i intenzitu. Rozšiřuje plejádu pocitů a zkušeností, které mohou lidé ve svém

životě zažívat. Náboženství proto v konečném důsledku přispívá k větší rozmanitosti společnosti, a tím zvyšuje i možnosti jejího dalšího rozvoje.

Podle Jamesovy definice náboženství operujeme v oblasti osobního náboženství s tím, co člověk sám považuje za božské, a navrhuje používat termínu *božské* („divine“) v širokém slova smyslu, abychom pod něj mohli zahrnout i ty objekty, které božskému podle naší tradiční představy ne zcela odpovídají. „Náboženství, ať je to cokoli, je celkovou lidskou reakcí na život. Proč bychom tedy nemohli říci, že jakákoli celková reakce na život je náboženstvím?“ (tamtéž, 35). Nenáboženské reakce stejně jako ty náboženské spadají obecně do oblasti duchovního života člověka. Podle Jamese jsou všechny věci více či méně *božské*, stavy myslí více či méně *náboženské*, reakce více či méně komplexní, nicméně hranice mezi nimi budou vždy neostré.

Mysticismus

Osobní náboženská zkušenost má podle Jamese své kořeny v mystických stavech vědomí. James o nich ve *Varieties* může mluvit pouze zprostředkovaně, protože je sám prý nikdy nezažil. Při podrobnějším bádání se ale ukazuje, že to není tak úplně pravda.⁵ Co je to tedy *mystický stav vědomí* („mystical state of consciousness“) a jak jej poznáme?

Podstatou náboženských zkušeností, kritériem, podle kterého je třeba je posuzovat, musí být určitý prvek nebo kvalita v nich, se kterou se nemůžeme setkat nikde jinde. Tato kvalita bude samozřejmě nejvýznamnější a nejsnáze rozpoznatelná v takových náboženských zkušenostech, které jsou nejvíce jednostranné, přehnané a intenzivní (tamtéž, 45).⁶

Takovými zkušenostmi jsou náboženské stavy mystiků či svatých. Cílem mysticismu je podle Jamese, zjednodušeně řečeno, překonání hranic mezi jednotlivcem a absolutním a jejich vzájemné splynutí. Problémem ale je, že mystická literatura, která tyto výjimečné zkušenosti zachycuje, je často kontradiktorická, používá termíny jako „šeptající ticho“ a svou povahou je podobná spíše hudební kompozici. Důležitou roli v ní hrají i samotné verše a její celková zvukomalebnost (tamtéž, 420–421; Snowden 1989, 32–49). James proto stanovuje čtyři hlavní charakteristické rysy mystických stavů – *nevyslovitelnost*, *noetickou kvalitu*, *pomíjivost* a *pasivitu* („ineffability“, „noetic quality“, „transiency“, „passivity“). Pokud v nějakém stavu vědomí nebo zkušenosti identifikujeme tyto charakteristiky, lze takový fenomén označit za mystický.

Nejvýraznějším znakem mystické zkušenosti je její *nesdělitelnost*. Mystický stav je člověkem přímo zakoušený a není předatelný nebo převoditelný na ostatní (James 1963, 380). Pro úplnost je nutné podotknout, že tato podmínka neplatí absolutně, protože pokud by tomu tak skutečně bylo, vůbec bychom o něčem, jako jsou mystické zkušenosti jiných lidí, nemohli vědět. Proto je důležité věnovat zvláštní pozornost textům, v nichž lidé tyto stavy popisují.

⁵ Například z jeho dopisů se dozvídáme, že James sám měl očividně několik mystických zkušeností různého druhu, ať už způsobených různými chemickými látkami, jimiž v pubertě i později v dospělosti chtěl dle svých vlastních slov „ukojit vědeckou zvědavost“, nebo i spontánních, *dojetím*, během horské túry. Více viz James, H. (ed.) (1920): *The Letters of William James*, Vol. II, The Atlantic Monthly Press, 35, 37. Srov. Snowden, B. F. (1989): *The Religious Experience and Its Interpretation in the Philosophies of William James and Josiah Royce*, Tulane University Press, 45–47, 294.

⁶ V anglickém originále: „The essence of religious experiences, the thing by which we finally must judge them, must be that element or quality in them which we can meet nowhere else. And such a quality will be of course most prominent and easy to notice in those religious experiences which are most one-sided, exaggerated, and intense.“

Mystické stavy obecně se vyznačují tím, že je v nich přítomen prvek určitého *přenosu* („transport“) a podle Jamese jsou podobné spíše pocitům než určitým stavům intelektu. Nesdělitelnost obsahu *přenosu* je klíčová pro všechny druhy mysticismu. Tak, jak je tomu v případech lásky nebo poslechu hudby, které člověk musí zažít, aby věděl, jaké to je, a případně si také uvědomil hodnotu dané zkušenosti, stejně nekomunikovatelné jsou i stavy mystického *vytržení* („ecstasy“) (tamtéž).

Mystické stavy nejsou jen zdrojem pocitů, ale i vědění, a obsahují proto určitou *noetickou kvalitu*. Podle Jamese jsou to stavy vzhledu do hlubin pravdy neměřitelné diskurzivním intelektem. Během spojení s vyšší sférou dochází k přenosu tohoto vědění. Mystikům se dostává *božského vědění* („God’s knowledge“), které má povahu intuitivního poznání. Tato *mystická pravda* existuje pouze pro jednotlivce, který ji získává skrze spojení s bohem, pro nikoho jiného (tamtéž).

Mystické stavy se dále vyznačují tím, že povětšinou netrvají nijak dlouho. James uvádí, že dvě hodiny takového stavu se zdají být maximem. Doprovodným jevem, který lze pozorovat a po kterém následuje stav vnitřního bohatství a osobní důležitosti je, že člověk se cítí jakoby v područí určité „vyšší moci“ (tamtéž, 381). Tyto základní aspekty – krátce trvající stav vytržení a zdroj vyššího vědění velké hodnoty – popisuje i svatý Ignác: „[H]odina ve spojení s Bohem mě naučila víc, než všichni doktoři [teologie] kdy mohli“ (tamtéž, 410).

Nesdělitelnost a *noetická kvalita* jsou podle Jamese esenciálními rysy mystických stavů. Ačkoli jsou *pomíjivost* a *pasivita* dobře znatelné, nemusí s mystickými stavy nutně kauzálně souviset, nýbrž pouze korelovat. Je proto těžké udělat nějakou ostrou hranici, kterou bychom vyznačili oblast, jež náleží mystickým stavům. Proto by dostatečným mohlo být stanovení výše popsaných čtyř znaků mystických stavů vědomí. James navrhuje říkat jim *mystická skupina* („mystical group“) (tamtéž, 381–382).

Mystické stavy často mohou vést k vlně inspirace a pod tíhou takového výjimečného zážitku i k velkým životním rozhodnutím. Problémem ovšem zůstává otázka validity těchto mystických zkušeností. Položme si nyní otázku, jak bychom tedy mohli k mystickým stavům přistupovat? James vybízí přistupovat ke všem různým mystickým stavům na základě diagnostických metod tehdejší psychologie a medicíny, které bychom tak mohli označit jako *medicínský materialismus*. Je třeba si uvědomit, že podle této doktríny orgány či jiné části těla mohou působit na naše duševní rozpoložení a že i všechny mentální poruchy jsou s největší pravděpodobností způsobeny nesprávným působením různých tělních žláz (tamtéž, 13–14).

Pokud se prizmatem tohoto přístupu snažíme o diagnostiku významných náboženských osobností, mimo jiné na základě jimi popisovaných náboženských zkušeností, docházíme tak dle Jamese k závěru, že: „[V]idění svatého Pavla na cestě do Damašku bylo způsobeno tím, že byl epileptik. Svatá Tereza byla hysterická a svatý František z Assisi byl dědičně degenerovaný“ (tamtéž, 13). Z medicínského hlediska se v případě mystických stavů svaté Terezy jedná o typ hypnotizujících stavů na bázi pověry, ve spojení s degenerací a hysterií, což můžeme označit nepochybně za patologický stav. Takovéto patologické znaky můžeme najít i v mnohých, a možná dokonce i ve všech případech mystických zkušeností. Na základě závěrů, které nám Jamesův lékařský materialismus předkládá, můžeme pravděpodobně souhlasit i s tvrzením, že duchovní autorita svatých je díky němu značně zpochybněna, ne-li zcela podkopána. Můžeme se ovšem ptát, jaký vliv mohou mít historická zdravotní fakta na spirituální význam výše zmíněných osob.

Podle Jamese nám poznatky medicínského materialismu naneštěstí neříkají nic o *hodnotě* („value“) těchto zážitků pro lidské vědomí. Přestože mohou být mystické stavy způsobeny určitou patologií, mohou být zdrojem pozitivních produktů pro samotného mystika i pro ostatní. V přírodních vědách nebo technických odvětvích také testujeme samotné hypotézy, ne jejich autory. Jejich duševní zdraví je pro nás v zásadě irelevantní. Vědecké teorie jsou stejně tělesně podmíněné, jako je tomu u náboženského cítění (tamtéž, 17–18). James proto navrhuje, že bychom měli stejně přistupovat i k náboženským přesvědčením. Jejich hodnota může být zjištěna jen na základě závěrů, které z nich plynou, a podle toho, jaké pro nás mají konkrétní důsledky. Tak bychom mohli konstruktivně posuzovat i teologické koncepce svaté Terezy, jejich důsledky a hodnotu pro nás, aniž by hrálo roli její duševní zdraví.

Dalším problematickým případem spoléhání se výhradně na výsledky medicínských testů je i diagnostika duševního zdraví géníů, u kterých se často projevují různé druhy patologie.⁷ Stejný argument – možnost výskytu génia – používá John Stuart Mill ve svém spisu *O svobodě*. Podle Milla (1907, 23), a jak se nyní ukazuje, tak i podle Jamese, dokud dodržují *Millovu maximu* a řídí se zákony daného státního zřízení, jsou osobní vlastnosti jednotlivců irelevantní. Tvořivost jednotlivců a možnost výskytu génia jsou hybnou silou změny ve společnosti, a tudíž jejího celkového pokroku (tamtéž, 18–20; James 1963, 16). Vracíme se tak spolu s Jamesem zpátky ke zjištění, že jediným konstruktivním kritériem pro posouzení náboženských přesvědčení je zvážení důsledků konkrétních hypotéz, které produkují. Zpětně vidíme, že James nejprve kompromituje osoby svatých, čímž převádí naši pozornost od osobnosti autorů a původu náboženských názorů k důsledkům, které pro nás z jejich zkušeností plynou. Dalším Jamesovým krokem je prozkoumání otázky *autority mystických stavů*, nikoli již mystiků samotných, a schopnosti těchto stavů být *garantem pravdy*. Na to odpovídá ve třech bodech.

Zaprvé, mystické stavy podle Jamese mají právo být absolutně autoritativní pro jedince, který je zažil. Mystická zkušenost je pro ty, kteří je zažili, přímou percepcí faktů. Pro mystika je to stejné, jako když ostatní lidé vnímají za normálních podmínek. „Jakým právem mu poté majorita může nařídít, aby žil jinak? Můžeme ho sice umístit například do ústavu pro duševně choré nebo do vězení, ale nemůžeme chtít změnit jeho mysl, protože tím jej pouze utvrdíme v jeho přesvědčení“ (James 1963, 423). Mystik je vůči represi za své přesvědčení imunní a jeho osobní přesvědčení nás k jeho útlaku nijak neopravňuje. Víra je jeho životem, a proto je v tomto případě mystický stav a stav víry v zásadě zaměnitelný. James se tak snaží v praxi aplikovat svou doktrínu z knihy *Will to Believe – právo věřit* („right to believe“) (James 1897, 5–8). Brání právo mystika na jeho vlastní osobní přesvědčení, které by mu například společnost mohla chtít upřít. To podle Jamese není možné, neboť mystik má díky této maximě právo na své vlastní prožitky.

Zadruhé, mystické stavy nemají autoritu pro nikoho jiného než pro mystika. „Mystikové nemají žádné právo nás nutit do přijetí poselství, které plyne na základě jejich zkušenosti, když tato zkušenost je pro nás úplně cizí“ (James 1963, 424). James se navíc přiznává, že jeho pojednání o mysticismu bylo značně zjednodušující. Když si vezmeme náboženský mysticismus jako takový, je v zásadě tvořen pouze sumou různých přístupů. Konkrétní projevy mohou vzhledem k tradici nabývat nejrůznějších forem. „Náboženský mysticismus je jen půlkou mysticismu. Druhou půlkou tvoří mysticismus popsáný v učebnicích o šílenství. Mystické stavy jsou charakteristické pro slabé a oklamané mysli“ (tamtéž, 425–426). Podle

⁷ Pro srov. viz například novodobá mohutná studie zkoumající vztah kreativity a psychických poruch. Kyaga, S. et al. (2013): Mental illness, suicide and creativity: 40-year prospective total population study, *Journal of Psychiatric Research* 47(1), 83–90.

Jamese jsou mystické stavy naneštěstí pouhým projevem psychicky nemocného vědomí a jako takové v zásadě nejenže neposkytují vůbec žádnou garanci pro osobní náboženskou zkušenost, ale jsou také silným indikátorem toho, že s daným člověkem nemusí být po zdravotní stránce vše zcela v pořádku.

Zatřetí James dodává, že mystické stavy boží monopol našeho vědomí, které funguje na základě smyslů a logického chápání. Mystické stavy nám přidávají další možnost pohledu na svět. „[Mystické stavy] otevírají možnost pro jiné druhy pravdy, na jejichž základě stavíme svou víru jakožto přirozenou odpověď na takový druh podnětů“ (tamtéž, 422–423). Mystické stavy jsou proto pro nás určitým „kořením“, jakým je pro život například i láska, a mohou nám poskytnout nový pohled na již známá fakta kolem nás. Podle Jamese neodporují faktům jako takovým ani nepopírají to, co obvykle vnímáme, nabízejí nám pouze další hypotézy k testování.

Naneštěstí tyto tři Jamesem předkládané závěry týkající se mysticismu nejsou zcela neproblematické. Jamese zde můžeme oprávněně nařknout z přílišného zjednodušování ve výkladu, ačkoli si je sám tohoto neduhu vědom. Neméně závažný je ale i jeho celkový argumentační postup, ve kterém nalézáme známky nekoherentnosti. Závěrečná část kapitoly o mysticismu totiž působí, přes všechny potíže s ním spojené, dosti pozitivním dojmem a James jako by ve svém závěrečném sumarizování vypustil negativa, která s sebou náboženský život, a potažmo i mysticismus, nese.

James i na jiných místech *Varieties*, například v kapitole *Hodnota svatosti*, poněkud vybočuje z obvyklého kurzu a poznamenává, že v plodech náboženství se může objevit určitá *zkaženost* („corruption“) nebo *výstřelky* („excesses“) a tyto zkaženosti jsou empiricky zaznamenatelné. Ve spojení s Jamesovou definicí náboženských stavů, kdy ono náboženské zde pramení z povahy objektu, ke kterému se lidé vztahují, by to indikovalo, že i samotný objekt náboženského citění není úplně nejčistší a veskrze pozitivní. To pozorujeme například v knize Jobově, v níž i spravedlivý a zbožný člověk úmyslným působením Boha trpí (tamtéž, 368–369; Lamberth 1999, 121–122). Protože ale James otevřeně přijal konsekvencialistické stanovisko, podle kterého posuzuje náboženskou zkušenost v závislosti na důsledcích, ne původu či příčinách, jeví se možnost zkaženosti jako vážný problém pro jeho projekt. Této okolnosti však James nijak nevěnuje pozornost.

Stejně tak, pokud se podíváme na další závažnější případy, můžeme v náboženském vědomí spatřit určitý negativní a destruktivní princip, což podle Jamese „dokresluje emoční bohatost nábožensky smýšlejících osob“ (James 1963, 50).⁸ Tento negativní princip se u věřících může projevit například v intenzitě, s jakou se ponořují do asketického způsobu života. Případů krajního asketismu, kdy se lidé pohybují na hranici vyhladovění a extrémního tělesného strádání, najdeme v historii náboženství nepočítaně. Můžeme si spolu s Jamesem položit otázku: „Jak může být náboženství nejdůležitější lidskou funkcí, když je tak problematické a skrývá v sobě tolik úskalí?“ (tamtéž, 51). James na to odpovídá poněkud vyhýbavě okřídleným tvrzením, že „všichni jsme závislí na fungování vesmíru a náš život je jen reakcí

⁸ Ačkoli tak ve *Varieties* James nečiní, mohl by zde na svou obranu uvést mimo jiné další z argumentů, které použil například Mill ve spise *O svobodě*. Tvrzení, že i negativní a destruktivní projevy jednotlivce, jeho *neřesti*, mohou v důsledku vést ve společnosti k pozitivním jevům. Typickým příkladem je konzumace alkoholických nápojů. Pití alkoholu zvyšuje zisky restauračním zařízením, tím pádem tyto podniky odvádějí do státní pokladny více peněz na daních, v konečném důsledku stát bohatne a zvyšuje se tím náš *blahobyt* („well-being“). Pro srov. Mill, J. S. (1907): *O svobodě*, J. Otto, 59–69.; Mandeville, B. (1962): *The Fable of the Bees: or, Private Vices, Public Benefits*, Capricorn Books, 41–51.

na běh světa, ve kterém žijeme“ (tamtéž). Problémem je, že naše reakce může být dost dobře vedena bez zbytečných negativních prvků, strádání a obětí, které se ale v rámci náboženství jeví jako oprávněné, správné, či dokonce i jako nutné.

Filosofie a věda o náboženství

Vzhledem k problematičnosti samotného mysticismu, v němž jsou mystické stavy soustředěny především na oblast přímého osvětlení jednotlivce, zatímco oblast porozumění je v jejich případě ponechána zcela stranou, nebo úskalí spojená s negativními projevy náboženského vědomí, které mystická praxe může do značné míry umocňovat, se nabízí otázka: Může být například filosofie garantem lidského vnímání boží přítomnosti, když toho mysticismus není přesvědčivě schopen? James však na tuto otázku podává zamítavou odpověď. Bohužel pro nás filosofie jakožto druhotný produkt nemůže z definice dělat nic jiného než pouze sumarizovat a systematizovat poznatky, které má k dispozici z primárnějších zdrojů. S pocity obecně je ale ta potíž, že podle Jamese jsou soukromé a hloupé („private and dumb“), není možné se k nim jakýmkoli způsobem dostat zvenčí a jsou pro nás často úplnou záhadou (tamtéž, 431–432). Abychom své pocity vyjádřili, jsme nuceni, pokud si nevolíme cestu umění, je transformovat do jazykově komunikovatelných termínů a koncepcí, což může vést k nedorozumění a názorovým střetům. Proto vyvozovat na základě pocitů jakékoli závěry je značně problematické. Přesto ale právě tyto fenomény stojí v základu naší náboženské zkušenosti a od nich se všechno ostatní odvíjí – formule mystických manuálů, sylogismy teologie, argumenty *náboženské filosofie* („religious philosophy“).⁹ Z toho důvodu jsou náboženské zkušenosti nevyhnutelně zdrojem mnoha předtuch, pověr a metafyzických teorií. Náboženská filosofie se podle Jamese snaží získat zpět všechna území, která jsou pod nadvládou mystérií a paradoxů. Vysvobodit náboženství z nadvlády osobního vlastnictví a navrátit mu zpátky veřejně uznávaný a všem přístupný status, to je podle náboženských filosofů úkol pro lidský rozum (tamtéž, 432–435). Podle Davida Lambertha pak směřuje hlavní Jamesova námitka vůči takto provozované filosofii přímo do jejího jádra – k výsledkům vyprodukovaným rozumovou činností a otázce jejich přesvědčivosti (Lamberth 1999, 124–125).

Učinil [takto smýšlející filosof] náboženství univerzálním tím, že je odůvodnil přísnou rozumovou činností? Přeměnil [náboženství] ze soukromé víry v obecnou platnou jistotu? Zbavil jeho výroky nejasnosti a tajemnosti? Myslím, že nikoli; on jen znovu potvrdil individuální zkušenosti obecnějšími termíny (James 1963, 453).¹⁰

James po takto znepokojující činnosti náboženské filosofie pojímá podezření i o přesvědčivosti náboženských argumentů a přechází k analýze důkazů boží existence, po níž věnuje pozornost i božím atributům. Základním problémem důkazů boží existence je podle Jamese jejich přesvědčivá síla. „Pokud již v boha věříte, tyto argumenty vaši víru potvrdí. Pokud jste ateistou, pak vás tyto argumenty přesvědčit nedokážou“ (tamtéž, 437). Naneštěstí analýza důkazů boží existence se v Jamesově podání sestává v zásadě z jejich pouhého vyjmenování, což James nijak více nezduodňuje a ukončuje tuto pasáž poznámkou, že se jimi podrobněji zabývat nehodlá.

⁹ Jamesem kritizovaní představitelé tohoto přístupu jsou například skotský teolog John Caird a anglický kardinál John H. Newman.

¹⁰ V anglickém originále: „Has he made religion universal by coercive reasoning, transformed it from a private faith into a public certainty? Has he rescued its affirmations from obscurity and mystery? I believe that he has done nothing of the kind, but that he has simply reaffirmed the individual's experiences in a more generalized vocabulary.“

James tak dochází k závěru, že „tyto argumenty pouze dávají dohromady naše domnělé *fakty* a pocity. Nic skutečně nedokazují. Pouze koroborují naši již existující náklonnost“ (tamtéž, 439).¹¹ Naskytá se nám tak otázka: Když filosofie dokáže tak málo při dokazování boží existence, jaké asi budou její úspěchy při popisu božích vlastností? James se uchyluje k dost ráznému kroku a používá pragmatickou metodu k posouzení božích atributů. Díky ní budeme moci rozhodnout, které boží přívlastky jsou méně významné než jiné, ať už je to *boží jednoduhost, nekonečnost, imateriálnost, potenciálnost a aktuálnost, štěstí v sobě samém* či mnohé další. Proto je James nucen smutně přiznat, že nevidí ani ten nejmenší důvod, proč by kterýkoli z atributů měl uznat za pragmaticky pravdivý. Teologové podle něj nemají k dispozici zhora nic kromě svých prázdných titulů a pouze operují s množstvím přídavných jmen v marné snaze odhalit další nám prozatím skrytý význam slova *bůh*. Pokud se ale podíváme prizmatem pragmatické metody na *morální atributy boha*, praktické důsledky vyplývající z toho, zdali je *bůh svatý, všemohoucí, vševědoucí, spravedlivý, milující*, jsou pro nás naopak zcela zásadní. Pokud by dogmatická teologie skutečně nesporně dokázala, že Bůh s těmito vlastnostmi existuje, může pak přesvědčivě tvrdit, že poskytla pevný základ náboženskému cítění (tamtéž, 447).

*

Přestože se dle Jamese filosofie ukázala jako velmi slabá v dokazování boží existence i jeho atributů, stále lze jejich služeb produktivně využít. Tím se James dostává k návrhu východiska z této poněkud pesimistické situace a přichází se svým vlastním konceptem – *vědou o náboženství* („Science of Religions“), jež by mohla fungovat zhruba takto: Na základě přímé zkušenosti náboženského cítění, které je objektem zkoumání vědy o náboženství, jsou formulovány *fakty* a aplikovány metody založené na principu indukce. Tyto metody se sestávají z intelektuálních operací – konstruktivních, komparativních či kritických – jejichž výsledky jsou následně určitým způsobem interpretovány a tvoří obecné závěry (tamtéž, 433).

Jsou tak splněny všechny požadavky, podle kterých můžeme v Jamesově pojetí danou výzkumnou činnost označit za vědeckou.¹² Pokud se filosofie oprostí od spolupráce s metafyzikou i teologií a stane se spíše *vědou o náboženství*, může být jako taková ohromně užitečná. Spontánní lidský intelekt totiž dle Jamese stále potřebuje určitou kritickou reflexi, pokud má nějak konstruktivně přispět k našemu dalšímu poznání. Filosofická práce může například spočívat v konceptuální analýze pojmů, teorií, v detekci vnitřních rozporností a jejich odstranění. Dále můžeme provádět komparaci nově vznikajících náboženských konstrukcí s dosavadními poznatky přírodní vědy a uvádět je do souladu, když to bude nutné i eliminovat koncepce absurdní a s vědeckým poznáním neslučitelné. Takto bude muset filosofická práce pokračovat do doby, dokud zbývající náboženské teorie nebudou přinejmenším testovatelné (tamtéž, 455–456).

Tímto způsobem pracující filosof, potažmo i onen „náboženský vědec“, může s náboženstvím a jeho výroky nakládat jako s hypotézami, které podrobuje testování, a na základě toho dospět

¹¹ Kurzíva přidána autorem článku. O používání termínu *fakt* v Jamesově filosofii více viz Vrabel, O. (2016): Bitva o absolutní: opomíjený kontext stále živého pragmatismu, *Teorie vědy* 38(2), 231–233; k problematice důkazů boží existence či jeho atributů více viz například Dvořák, P. – Peroutka, D. – Tomala, O. (2010): *Modality v analytické metafyzice*, *Filosofia*, 79–83.

¹² Jamesem představená *věda o náboženství* je dle mého názoru jasně založená na principech radikálního empirismu, ačkoli sama tato koncepce dostala jasnější kontury až později, například v díle *Essays of Radical Empiricism* (1912).

například i k obecně přijímanému konsenzu. Jelikož se často zabývá jazykem, takto vystavěná věda o náboženství je mu důležitým nástrojem pro precizování náboženských textů, jejich vnitřní struktury a smysluplnosti. James však tento nadějně vyhlížející projekt teoreticky nabízející uspokojivé a komplexní řešení problematiky náboženských zkušeností odsuzuje k neúspěchu. Argumentuje tím, že ani věda o náboženství se z principu nemůže rovnat živému náboženství. V určité chvíli by totiž i ona narazila na nepřekonatelné dilema, kdy na jedné straně stojí reduktivní věda, úspěšná především ve vysvětlování možného původu náboženských fenoménů, a na druhé straně supranaturální prvek náboženství, který je sice přímo vyloučený z perspektivy přírodní vědy, shoduje se však s praktickými důsledky náboženství. Z toho důvodu, ač nejslibněji vypadající, nesplňuje věda o náboženství Jamesovy podmínky pro přijetí na funkci garanta náboženské zkušenosti.

Co tedy nakonec zbývá, když se *mysticismus*, *filosofie* ani *věda o náboženství* dle Jamese neosvědčily? Zbývá to, co se James snaží bránit už od začátku – *osobní náboženská zkušenost*. Poté, co James vyčerpává všechny možnosti garance a shledává je nedostatečnými, argumentuje ve prospěch samotné osobní náboženské zkušenosti. Ta nakonec vůbec žádného garanta nepotřebuje. Její validita je podle Jamese zajištěna naším *právem věřit*, a navíc i pragmaticky ověřena tím, že nám víra poskytuje spojení a vhled do širšího univerza („wider universe“), ze kterého pro nás plynou reálné pozitivní důsledky. Ať je jimi poskytování nových významů pro již známé věci, nebo komunikace skrze modlitbu s vyššími sférami a její reálné působení na náš svět, popřípadě poskytnutí morálních pravidel či pocitu jistoty a lásky (tamtéž, 485–486).

Ukazuje se, že jeho hlavním cílem ve *Varieties* je obrana určité formy *supranaturalismu*, pokud možno kompatibilní s vědou i náboženstvím.

[B]ránit (navzdory všem předsudkům mé „třídy“) „zkušenost“ proti „filosofii“ jakožto skutečnou páteř náboženského života ve světě – mám na mysli modlitbu, vedení a všechny ty bezprostředně a v soukromí pociťované věci oproti vznešeným a ušlechtilým obecným pohledům na náš osud a význam světa (James 1920, 127).¹³

Zároveň se tímto svým přístupem James snaží vymezit i vůči abstraktním konstrukcím a koncepcím, které s náboženstvím podle něj nemají tolik společného, jak by si mnozí přáli nebo si mysleli.

William James a neurověda náboženských zkušeností

Doplňme také, že v nedávné době nastala v psychologii, a potažmo i neurovědách určitá renesance Jamesových názorů (McNamara 2009, 81–82). Naším cílem je nyní poukázat především na reflexi Jamesových myšlenek ve vybraných neurovýzkumech náboženských zkušeností. Podle Andrew Newberga lze takový druh výzkumu, který se snaží zkombinovat slovník teologie a použití neurologických metod a přístrojů, obecně označit jako *neuroteologii* (Newberg 2010, 45–46). V tomto stále poměrně novém vědním odvětví je Jamesova reflexe přítomna ve dvou rovinách.

¹³ V anglickém originále: „(...) to defend (against all the prejudices of my „class“) „experience“ against „philosophy“ as being the real backbone of the world’s religious life – I mean prayer, guidance, and all that sort of thing immediately and privately felt, as against high and noble general views of our destiny and the world’s meaning (...).“

Za prvé je to v rovině teoretické. V rámci neuroteologie je například stále živá debata o povaze náboženských zkušeností. Existuje nějaká *ryzí náboženská zkušenost*, nebo náboženské vlastnosti nejsou vůbec součástí zkušenosti, ale jsou spíš *náboženskou interpretací zkušeností*, které samy o sobě žádný ryzí náboženský prvek neobsahují? Michael Persinger (2002b) argumentuje ve prospěch prvního stanoviska a dlouhodobě sympatizuje s určitým druhem realismu ryzí náboženské zkušenosti. Ještě silnější stanovisko zastává Andrew Newberg, který o náboženské (resp. mystické) zkušenosti tvrdí, že „je biologicky, vědecky pozorovatelná a reálná“ (Newberg et al. 2001, 15). Názory ostatních výzkumníků však nejsou ani zdaleka tak vyhraněné. Podle nich hlavním úskalím Persingerovy argumentace je skutečnost, že referuje pouze o jednom typu náboženské zkušenosti, navozené a pozorované za určitých (laboratorních) podmínek (Persinger 2002a, 269; srov. Seybold 2007, 81; Pyysiäinen 2003, 120–123). Náboženských zkušeností může být celá řada, a navíc ani akceptování pojmu monoteistického Boha neshledávají mnozí za nutné. Dle Michaela Ratcliffa je navíc zásadní problém v tom, že nikdo stále vlastně neví, co to náboženská zkušenost je a jak se k sobě případně jednotlivé náboženské zkušenosti mají, zdali mají vůbec něco společného apod. (Ratcliffe 2006, 82–83).

Jedním z možných řešení tohoto dilematu je podle Ratcliffa přijetí Jamesova stanoviska z *Varieties*, v nichž mluví o takzvaném *jádru náboženské zkušenosti*. Tímto jádrem je pocit, že „s námi nebo s naším vztahem ke světu, není něco v pořádku“ (James 1963, 508). Tento pocit následuje uvědomění si našeho *vyššího já*, jež je spojeno s *vyšší mocí*. Podle Jamese je rozdíl mezi náboženskými zkušenostmi způsoben různými druhy *vyšších přesvědčení*¹⁴ („over-beliefs“), což jsou určité kulturně-specifické narativy, skrze které je jádro naší zkušenosti interpretováno a sdíleno s ostatními. Jedním z *vyšších přesvědčení* je i koncept *boha* a skrze termíny, které se k němu váží, je vyjadřována ostatním naše náboženská zkušenost (tamtéž, 518).

V rámci neuroteologie také prozatím není zcela jasno v klasifikaci náboženských zkušeností. Ukazuje se, že je velmi obtížné odlišit od sebe „zdravé“ náboženské zkušenosti od těch patologických. Jako krajní příklad, ilustrující akutní potřebu jasné klasifikace druhů náboženských zkušeností, můžeme uvést počínání masového vraha Petera Sutcliffa, který prý slyšel hlas boží, jenž mu přikazoval zabít (Mackie 1982, 180). Jamesova klasifikace náboženských zkušeností se tak ukazuje velmi plodná a aktuální. Michael Carrette proto argumentuje proti klasifikaci náboženských zkušeností, již prováděli Michael Persinger a Kathrine Makarec (1987). Carrette (2002, lx) jim vyčítá, že jejich klasifikace různých druhů náboženských zkušeností je arbitrární, umělá a nevykazuje větší vysvětlovací či systematizační sílu než Jamesova klasifikace, užívající terminologické dichotomie *zdravá – nemocná duše* („healthy and sick soul“), a okřídlenými výroky ve stylu „ad fontes“ vybízí k návratu k Jamesově koncepci.

Neméně inspirativní, leč jak víme, poněkud problematický, je i Jamesův přístup ke zkoumání mysticismu. Zde se spojuje reflexe Jamese jak v rovině metodologie, tak i v rovině empirického výzkumu. Jako esenciální prvek zkoumání mysticismu se jeví jeho výčet rysů mystických zkušeností. Jamesem ustanovená *mystická skupina* charakteristik, již tvoří *nevyslovitelnost*, *noetická kvalita*, *pomíjivost* a *pasivita*, je v zásadě přítomna v terminologickém rámci, v němž se zkoumání mystických stavů odehrává. Explicitně se při popisu hlavních předpokladů svého výzkumu *společného jádra mysticismu* („common core of mysticism“) na Jamesem deklarovanou *nevyslovitelnost* a *noetickou kvalitu* mystických stavů

¹⁴ Pojem *vyšší přesvědčení* přebírám od prof. Hruší z českého překladu *Druhů náboženské zkušenosti* (1930).

odvolává Ralph W. Hood (2006, 120–123). Spolu s Jamesem také hájí právo mystiků na jejich stavy. Kromě toho však podotýká, že zprávy popisující takovéto stavy jsou hodnotným zdrojem testovatelných hypotéz (tamtéž, 127). Hood dokonce vypracovává vlastní *mystickou škálu* („mysticism scale“, „M-Scale“), díky níž klasifikuje nejrůznější mystické zkušenosti. Na základě rozsáhlého dotazníkového šetření mezi americkými a íránskými studenty dochází Hood mimo jiné k závěru, že sdílené jádro mystických zkušeností je napříč kulturami neměnné. Jedním dechem však s vědeckou obezřetností dodává, že je třeba v dalších výzkumech přesněji určit, na kolik je toto společné jádro skutečně sdílené (Hood 2001, 704).

Dalším výzkumníkem reflektujícím Jamesovu koncepci týkající se mystických zkušeností je Thomas B. Roberts. Ten ve svém textu (2006, 241) tvrdí, že díky experimentům s entheogeny¹⁵ můžeme reálně studovat *primární náboženskou (mystickou) zkušenost* a na základě těchto experimentů vyvozovat relevantní, empiricky podložené závěry. Tím pádem jsou podle něj znovu otevřeny konceptuální otázky týkající se primární náboženské zkušenosti, se kterými přišel již William James ve *Varieties*, a Roberts se na něj v tomto duchu explicitně odvolává. Za znovuotevřené konceptuální otázky Roberts považuje především tvrzení, že mystické stavy obsahují osobní zkušenosti s *pocitem jednoty, hluboké pozitivní nálady, posvátnosti, pomíjivosti* či *nevyslovitelnosti* ad. Tímto způsobem bychom tak podle něj mohli experimentální cestou dosáhnout ověření přítomnosti těchto pocitů tradičně popisovaných během mystických vytržení (tamtéž, 241–242).

Neméně známým výzkumníkem snažícím se umělým navozením dosáhnout určitých náboženských zkušeností je již výše zmíněný Michael Persinger. Ten při svém výzkumu používá speciální typ helmy, která produkuje slabé magnetické pole, jímž je stimulována oblast spánkových laloků. Persinger tak například ověřuje, zdali je možné tímto způsobem navodit a zažít již Jamesem popisovaný stav „cítění něčí přítomnosti v místnosti“ („sensed presence in the room“) (Persinger 2002a, 268–278; srov. James 1963, 58–60). Persinger na základě provedených experimentů dochází k závěru, že skrze stimulaci spánkových laloků je možné zažít určité stavy, které lze označit jako *náboženské*, a navrhuje hovořit i o spánkovými laloky produkované *boží zkušenosti* („the God experience“). Persingerův určitý realismus náboženské zkušenosti i jeho závěry týkající se experimentů se stimulací spánkových laloků jsou však dodnes značně kontroverzní, diskutabilní i obtížně obhajitelné nejen v okruhu neurovědných zkoumání náboženských zkušeností.

Závěr

Příčiny objasňující, proč vlastně James zamítá svůj vlastní projekt vědy o náboženství, stejně jako i ostatní možné přístupy a tvrdošijně hájí výlučnost osobní náboženské zkušenosti, jsou dvojího typu. Ty, brány v úvahu dohromady, vytvářejí posléze celek Jamesových názorů na náboženskou zkušenost. První skupina příčin se týká samotné osoby Williama Jamese, jeho privátních pohnutek a intencí. Druhou skupinu, objasňující následně Jamesovy závěry, tvoří argumentační postup týkající se možnosti garance osobní náboženské zkušenosti.

Když se skrze historiografické zkoumání podíváme na dílčí aspekty Jamesova života, vidíme opodstatněné důvody pro jeho počínání ve *Varieties*. William James sám přiznává značné ovlivnění smýšlením svého otce Henryho Jamese st., jenž se i dle Eugena Taylora ukazuje jako zásadní prvek ovlivňující Jamesovy pozdější názory na náboženskou zkušenost (Taylor 2002, xxxii–xxxvi). Smrtí svého otce v roce 1882 byl William James silně zasažen a v dopise

¹⁵ Entheogen je látka vyvolávající změněné stavy vědomí.

své ženě Alice dokonce píše, že se cítí povinen více porozumět názorům svého otce na hodnotu a význam náboženství, v jakém ho jeho otec pojímal. Ralph B. Perry v Jamesově životopisu navíc uvádí, že na Jamesovo působení v rámci Giffordových přednášek lze nahlížet jako na „projev Jamesovy lásky k rodičům“ („filial piety“) (Perry 1935, 323). Důležitým rysem myšlení obou Jamesů je jejich kladení důrazu především na osobní náboženskou zkušenost, která je u nich v silné opozici k abstraktním i institucionalizovaným formám náboženství.

Neméně významným rozměrem dotvářejícím obraz motivů Williama Jamese je prodělané období hluboké osobní krize v letech 1870–1872, kdy James trpěl silnými depresemi (tamtéž, 324). K prodělaným depresím se navíc přidávaly i osobní mystické zkušenosti různého druhu, na což jsme poukázali již výše. Hlavním úskalím, na které ve své práci upozorňuje Barnard Snowden, je okolnost, že James považuje tyto své zkušenosti a pocity za typické, což podle Snowdena vedlo ke zkreslení jeho vnímání fenoménu náboženské zkušenosti (Snowden 1989, 48–49).¹⁶

V neposlední řadě pak James tvrzeními představenými ve *Varieties* přímo útočí na pozice svého filosofického rivala Josiaha Royce. Abychom mohli porozumět Jamesovým názorům na náboženství, je nutné brát v potaz i ty Roycovy (Mullin 2007, 103–105). V následné komparaci obou přístupů se jasně rýsuje kontrast mezi Jamesem a Roycem. Pro Royce byla náboženská zkušenost výhradně záležitostí obecného charakteru, což také Jamesovi, zarytému obránci osobního náboženství, silně vytýkal. Podle Royce totiž člověk od své přirozenosti nutně potřebuje k úplnému pochopení a prožití vlastní náboženské zkušenosti komunitu (Royce 1912, 64–75).

Druhá oblast shrnuje Jamesovu argumentaci o neschopnosti garance jednotlivých přístupů, jež ústí ve prospěch samotné osobní náboženské zkušenosti. Jak jsme již viděli výše, v případě kritiky *mysticismu* je Jamesův argumentační postup poněkud nejednoznačný. Na jedné straně mystické stavy připisuje slabým či nemocným myslím, jež mohou mít navíc vážné negativní důsledky pro člověka, který na jejich základě mnohdy dělá zásadní životní rozhodnutí. Dalším úskalím je vůbec rozlišení *mysticismu* jako směru, zejména kvůli jeho mnoha variantám a metodologickým různostem, což vede k pochybám o jeho obecné platnosti. Na straně druhé kladně hodnotí *mysticismus* za to, že nám rozšiřuje obzory a poskytuje vědomí přístup k jiným sférám a úhlům pohledu na okolní svět. Přesto ale *mysticismus* jako garanta osobní náboženské zkušenosti zamítá.

Dále obrací James svou pozornost k *filosofii*, zejména k té, podle jeho slov, *racionalistické*, k autorům – Roycovi, Bradleymu, Cairdovi ad. James, po úvodní řečnické otázce o možnosti garance, náboženskou filosofii, jakožto druhotný produkt náboženských pocitů a zkušeností, zavrhuje a následně i diskredituje její snahy o racionální zdůvodnění boží existence, a potažmo i víry jako takové. Činí tak elegantním způsobem – pragmaticky zhodnotí její dosavadní výsledky. Tímto způsobem se vypořádává se současnými koncepcemi. Jde ale ještě dále, pragmatickou metodou hodnotí i tradičně uváděné důkazy boží existence či boží atributy, a ačkoli jeho analýza není nikterak zevrubná, přesto James dosahuje pro nás poměrně přesvědčivého výsledku, a takto koncipovanou filosofii i jí příbuzné disciplíny následně definitivně zavrhuje.

¹⁶ Pro podrobnější komentář Jamesova počínání ve *Varieties* viz například Rorty, R. (2004): Some Inconsistencies in James's *Varieties*, in Proudfoot, W. (ed.) *William James and a Science of Religions: Reexperiencing The Varieties of Religious Experience*, Columbia University Press, 86–97.

„Náboženství nám pouze poskytuje další hypotézy k testování“, píše James v závěru kapitoly o mysticismu (1963, 428). Těžko bychom asi hledali trefnější vyjádření ilustrující spojení mezi Jamesem, náboženskou zkušeností a vědou. Přesněji řečeno *vědou o náboženství*, která je třetím a také posledním uchazečem o post garanta naší osobní náboženské zkušenosti. Ovšem ani ta, ač nejslibněji vypadající, vystavěná na základech radikálního empirismu, v souladu s Jamesovým pojetím psychologie a také tím, jak si podle něj má věda při svém fungování počínat, nesplňuje Jamesovy podmínky pro přijetí na funkci garanta náboženské zkušenosti. James argumentuje tím, že stejně jako tomu bylo v případě filosofie, je i věda o náboženství vzhledem k našim zkušenostem až druhotná a jako taková je sice může systematizovat nebo být jakkoli úspěšná ve vysvětlování jejich vzniku, nikdy je však nemůže produkovat nebo garantovat jejich platnost. Navíc jsou z jejího zkoumání již předem vyloučeny všechny nadpřirozené entity, jejichž existence je jádrem náboženství a které jsou objektem, k němuž se svou vírou vztahujeme.

Při celkové sumarizaci Jamesova argumentačního postupu ve *Varieties* se jeví jako jediné platné argumenty na podporu náboženství v nejšířším slova smyslu jeho *právo věřit* v kombinaci s *Millovou maximou* a utilitaristickým přesvědčením o suverenitě svobodného jedince ve společnosti ve všech jeho projevech v rámci platných zákonů konkrétního společenství. Ačkoli je možné Jamesovy názory obecně brát jako platné pro celou společnost, v centru jeho zájmu se nachází po celou dobu primárně jednotlivec.

Právě v tomto bodě můžeme spatřovat přímé spojení mezi Jamesovým myšlením o náboženských zkušenostech a současnými neuro-přístupy jejich zkoumání. Viděli jsme, že nastíněné závěry, plynoucí z oblasti neurovědného zkoumání náboženských zkušeností, mohou být pro nás, i přes snahu výzkumníků o exaktnost, poněkud nejednoznačné. Ba co víc, ani v esenciálních terminologických otázkách nepanuje mezi hlavními postavami neuroteologie stoprocentní shoda. V poslední části tohoto textu jsme si proto přiblížili několik konkrétních případů, ve kterých se recepce myšlení Williama Jamese týkajícího se náboženských zkušeností i přes své stáří ukázala jako inspirativní, a dokonce nabízející konstruktivní řešení výzev, jimž musí neurovědně laděný výzkum náboženských zkušeností v současnosti čelit.

Literatura

Azari, N. P. (2006): Neuroimaging Studies of Religious Experience: A Critical Review, in McNamara, P. (ed.) *Where God and Science Meet: How Brain and Evolutionary Studies Alter Our Understanding Of Religion*, Vol. II, Praeger, 33–54.

Azari, N. P. et al. (2001): Neural correlates of religious experience, *European Journal of Neuroscience* 13(8), 1649–1652, dostupné z: https://www.researchgate.net/publication/227680853_Neural_Correlates_of_Religious_Experience.

Carrette, J. R. (2002): The Return to James: Psychology, Religion and the Amnesia of Neuroscience, in James, W. *Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*; Centenary Edition, Routledge, xxxix–lxiii.

Dvořák, P. – Peroutka, D. – Tomala, O. (2010): *Modality v analytické metafyzice*, Filosofia.

- Hood, R. W. Jr. (2006): The Common Core Thesis in the Study of Mysticism, in McNamara, P. (ed.) *Where God and Science Meet: How Brain and Evolutionary Studies Alter Our Understanding Of Religion*, Vol. III, Praeger, 119–138.
- Hroch, J. (2008): K filosofickému myšlení Williama Jamese, *Filozofia* 63(2), 144–154.
- James, H. (ed.) (1920): *The Letters of William James*, Vol. II, The Atlantic Monthly Press.
- James, W. (1897): *Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy*, Harvard University Press.
- James, W. (1912): *Essays in Radical Empiricism*, Harvard University Press.
- James, W. (1930): *Druhy náboženské zkušenosti*, Melantrich.
- James, W. (1963): *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, New Hyde Park.
- Kyaga, S. et al. (2013): Mental illness, suicide and creativity: 40-year prospective total population study, *Journal of Psychiatric Research* 47(1), 83–90, dostupné z: https://www.researchgate.net/publication/232246236_Mental_illness_suicide_and_creativity_40-Year_prospective_total_population_study.
- Lamberth, D. C. (1999): *William James and the Metaphysics of Experience*, Cambridge University Press.
- Mackie, J. L. (1982): *The Miracle of Theism: Arguments For and Against the Existence of God*, Oxford University Press.
- Mandeville, B. (1962): *The Fable of the Bees: or, Private Vices, Public Benefits*, Capricorn Books.
- McNamara, P. (ed.) (2009): *The Neuroscience of Religious Experience*, Cambridge University Press.
- Mill, J. S. (1907): *O svobodě*, J. Otto.
- Mullin, R. P. (2007): *The Soul of Classical American Philosophy – The Ethical and Spiritual Insights of William James, Josiah Royce, and Charles Sanders Peirce*, State University of New York Press.
- Newberg, A. B. (2010): *Principles of Neurotheology*, Routledge.
- Newberg, A. et al. (2001): *Why God Won't Go Away: Brain Science and the Biology of Belief*, Ballantine Books.
- Newberg, A. et al. (2003): Cerebral blood flow during meditative prayer: Preliminary findings and methodological issues, *Perceptual Motor Skills*, 97(2), 625–630, dostupné z: https://www.researchgate.net/publication/9006998_Cerebral_Blood_Flow_during_Meditative_Prayer_Preliminary_Findings_and_Methodological_Issues.
- Perry, R. B. (1935): *The Thought and Character of William James*, Vol. II, Oxford University Press.

- Persinger, M. A. – Makarec, K. (1987): Temporal Lobe Epileptic Signs and Correlative Behaviours Displayed by Normal Populations, *The Journal of General Psychology* 114(2), 179–195, dostupné z: <https://neurocogconsultants.app.box.com/s/19f7tld3yjny4b00eqbq/file/1583308277>.
- Persinger, M. A. (2002a): Experimental simulation of the God experience: Implications for religious beliefs and the future of the human species, in Joseph, R. (ed.) *Neurotheology: Brain, Science, Spirituality, Religious Experience*, San Jose University Press, 279–292.
- Persinger, M. A. (2002b): The temporal lobe: The biological basis of the God experience, in Joseph, R. (ed.) *Neurotheology: Brain, Science, Spirituality, Religious Experience*, San Jose University Press, 273–278.
- Pyysiäinen, I. (2003): *How Religion Works: Towards a New Cognitive Science of Religion*, Brill.
- Ratcliffe, M. (2006): Neurotheology: A Science of What?, in McNamara, P. (ed.) *Where God and Science Meet: How Brain and Evolutionary Studies Alter Our Understanding Of Religion*, Vol. II, Praeger, 81–104.
- Roberts, T. B. (2006): Chemical Input, Religious Output – Entheogens: A Pharmatheology Sampler, in McNamara, P. (ed.) *Where God and Science Meet: How Brain and Evolutionary Studies Alter Our Understanding Of Religion*, Vol. III, Praeger, 235–268.
- Rorty, R. (2004): Some Inconsistencies in James's Varieties, in Proudfoot, W. (ed.) *William James and a Science of Religions: Reexperiencing The Varieties of Religious Experience*, Columbia University Press, 86–97.
- Royce, J. (1912): *The Sources of Religious Insight*, Charles Scribner's Sons.
- Royce, J. (1913): *The Problem of Christianity*, The Macmillan Company.
- Seybold, K. S. (2007): *Explorations in Neuroscience, Psychology and Religion*, Ashgate.
- Snowden, B. F. (1989): *The Religious Experience and Its Interpretation in the Philosophies of William James and Josiah Royce*, Tulane University Press.
- Taylor, E. (2002): Introduction: Section One: The Spiritual Roots of James's Varieties of Religious Experience, in James, W. *Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, Centenary Edition, Routledge, xv–xxxviii.
- Vorovka, K. (1929): *Americká filosofie*, Sfinx.
- Vrabel', O. (2016): Bitva o absolutní: opomíjený kontext stále živého pragmatismu, *Teorie vědy* 38(2), 221–244.