

sakralizovaného politického zájmu o moc. Zdaleka však nejde jen o válku; mnohem závažnější jsou zjištění, která dokládají, že v mimetické koncepci oběti se odhaluje určitý typ myšlení, který lze svazovat se základními kulturními charakteristikami – jinak řečeno, mimetická teorie se prokazuje také jako teorie (naší) kultury židovsko-křesťanské tradice.

Sobě vlastním polemickým způsobem dokládá tuto představu také G. Vattimo ve studii „Heidegger a Girard – východiska dialogu“. Podle něj Girard postřehl, že Heidegger zůstal stát svým filosofickým postojem a svým myšlením uvnitř té logiky oběti, která dominovala hlavnímu (tj. weberovskému) proudu evropské moderny. Příklady, na kterých Girard své soudy o Heideggerovi ilustruje, stejně jako jeho interpretace Heideggerovy ontoteologie, dávají podle Vattima dobrý základ k tomu, aby se naše čtení Heideggera doplnilo o dosud spíše ignorovaný aspekt mechanismu oběti. Jak autor dodává, objevil by se tak plnější smysl Heideggerova uvažování, jenž by mohl napomoci otevřít znovu debatu mezi soudobým postmetafyzickým myšlením a židovsko-křesťanskou kulturně náboženskou tradicí (s. 257).

Celá knížka opět otevírá staré téma – zda náboženství obětního beránka skutečně spolehlivě chrání lidi před násilím, jež je jim vlastní. Oproti ranějším svérávným reakcím, které vyvolávaly Girardovy první práce, je dnešní diskuse o mimetické teorii oběti mnohem ucelenější, promyšlenější, zahrnuje dosud nepřítomné nebo marginalizované filosofické a nábožensko-filosofické aspekty a všímá si významů, které značně překračují původní politicko-teologický rámec polemik. Vidíme na ní, že mimetická teorie se etablovala, a bude proto vyžadovat adekvátní odpověď rovněž z hlediska religionistiky.

BŘETISLAV HORYNA

## Charles Taylor, *Varieties of Religion Today*. William James Revisited,

Cambridge – London: Harvard University Press 2002, 127 s.

Mezi pěti důvody, které vedou nejen historiky ale i systematiky společenských věd k opětovnému konstruktivnímu čtení klasiků, uváděl Robert K. Merton ve svém známém esejí *O historii a systematické sociologické teorie* především „nepravděpodobně znějící událost: dialog mezi mrtvým a živým“, jehož důsledkem je jednak lepší internalizace již poznaného a zároveň formulace nových otázek na základě pozitivní myšlenkové interference mezi oběma autory. Právě to se s úspěchem podařilo kanadskému filosofovi a sociologovi náboženství Ch. Taylorovi, když „meditoval“ nad sto let starými *Druhy náboženské zkušenosti* Williama Jamese. Znovupromyšlení stěžejního díla tohoto autora je přitom o to aktuálnější, že James je nejen v celosvětovém měřítku nepochybně nejčtenějším psychologem náboženství, především však jeho spíše fenomenologické než „manipulativně-psychologické“ uchopení religiozity a zejména náboženské zkušenosti z něj právě v naší době činí autora svrchovaně moderního, nepochybnitelně „módního“ od počátku 20. století až do současnosti (srov. David M. Wulff, *Psychology of Religion*, New York: Willey 1997, 473). O to více překvapuje, jak málo je James znám v českém religionistickém, filosofickém a psychologickém diskurzu, ač dokonce existuje vynikající, byť jen částečný překlad jeho hlavního religionistického díla (*Druhy náboženské zkušenosti*, Praha: Melantrich 1930). Naši psychologové náboženství se zdají být až příliš zahleděni do hlubinných psychoanalytických teorií, de facto redukujících člověka na objekt ontogeneticky a fylogeneticky podmíněných intrapsychických procesů (srov. nejnověji Pavel Říčan, *Psychologie náboženství*, Praha: Portál 2002), zatímco fenomenologové a filosofové, psychologii již tradičně přehlížející právě z tohoto důvodu, se zjejmě

nedokáží přenést přes prvoplánové zařazení W. Jamese do psychologické „škátulky“, aniž by se hlouběji seznámili s jeho dílem. Tím větší však je po mém soudu relevance Taylorova „Jamese znovunavštíveného“, jenž by nám měl otevřít cestu jak k tomuto velikánovi moderní religionistiky, tak především k aktuálním otázkám filosofie a sociologie náboženství, které vyvstávají právě nad jeho dílem.

Ch. Taylor se v recenzované knize nepokusil o nemožné, o shrnující výklad Jamesova pohledu na náboženství (z novější literatury na toto téma lze upozornit především na: Gay W. Allen, *William James*, New York: Viking 1967; Jacques Barzun, *A Stroll with William James*, Chicago – London: University of Chicago Press 1983; Donald Capps – Janet L. Jacobs [eds.], *The Struggle for Life*, West Lafayette: SSSR 1995; Johannes Linschoten, *Auf dem Wege zu einer phänomenologischen Psychologie*, Berlin: W. de Gruyter 1961), nýbrž se v první kapitole (s. 3-29) zaměřil na některé jeho stěžejní body, přičemž zároveň nastínil jeho limity vzhledem k naší (post)moderní situaci. Ukázal přitom, že ač pro Jamese byla klíčovou individuální náboženská zkušenost, nikoli institucionálně zprostředkovaná zbožnost, právě i tuto individuální zkušenost mnohdy do značné míry formují náboženské skupiny (s. 7, 28), přičemž bychom neměli zapomínat ani na to, že křesťanství (i další náboženské kultury) garantuje spásu nejen „náboženským virtuosům“, nýbrž všem věřícím (s. 10). Jinak řečeno, Jamesův individualistický pohled na náboženství, jakkoli se zdá vysoce moderní, byl příliš úzký; touto svou omezeností však významně dokumentující právě problémy moderní doby, její řešení vztahu jedince a nadindividuálních entit. Limitům Jamesovy konceptualizace (moderní) religiozity Taylor věnoval i druhou kapitolu své knihy, příznačně nazvanou klíčovými jamesovským termínem, „dvojzrozený“ (s. 33-60). Vedle tzv. „náboženství zdravé myslí“, radostného niterného vztahu k Bohu, totiž James kladl důraz také na druhou možnost transcendentní vazby, na neustálý pocit vlastní nedostatečnosti a hříšnosti, jehož jediným řešením je druhé, duchovní „narození“ předurčující cestu ke

spáse. Tu je třeba upozornit nejen na to, že James sám tomuto „pesimistickému“ typu zbožnosti výrazně stranil (srov. *Druhy náboženské zkušenosti...*, 127), nýbrž dokonce některé vlastní prožitky ve své knize skrytě citoval (s. 34), přičemž podobná osobní zkušenost podle Taylora k religionistice vedla i mnohé další autory, např. Maxe Webera či nověji Marcela Gaucheta (s. 41). Z hlediska sociologie náboženství je svrchované důležité i poznatek, že právě Jamesem široce popisovaný pocit osobní hříšnosti stoupenců těchto „náboženství nemocné duše“ tvoří jeden z hlavních proudů napájejících v současnosti masivně se šířící letniční evangelikalismus (s. 38), podle P. L. Bergera a dalších autorů představujících nejdůležitější prvek kulturní globalizace (srov. Peter L. Berger [ed.], *The Desecularization of the World*, Washington – Grand Rapids: EPPC – Eerdmans 1999, 37-49), zatímco například v prostředí amerických černochů tutéž úlohu přijal islám (s. 39). Poeticky řečeno, „James je našim největším filosofem vrcholů náboženského prožitku. Více než kdokoli jiný říká, jaké to je, stát v otevřeném prostoru, cítit, jak větry člověka unášejí chvíli tam, chvíli onam. Tím popsal klíčový aspekt modernity“ (s. 59), vedoucí k „hrůze z dějin“ později konceptualizované M. Eliadem, jinak řečeno k opětovnému hledání religijně zakotvené jistoty v tomto světě.

Předchozí výklad Taylora dovedl k jádru jeho sdělení, k filosofickému a sociologickému rozboru soudobé euroamerické zbožnosti, jímž vyplnil třetí kapitolu své práce (s. 63-107). Shrnuje zde, že ačkoli „víc a víc lidí se dostává k vrcholu, který James tak výtečně popsal ... neznamená to ještě obecnou platnost Jamesovy představy náboženské zkušenosti jako jádra religiozity, jak by se mohlo na první pohled zdát“ (s. 63-4). Moderní sekularizace veřejné sféry vede totiž nejen ke vzniku více či méně fundamentalistických náboženských dominancí (k postojí, jenž Taylor nazývá „starým durkheimismem“, odvolává se na klasickou teorii sociální funkce náboženských skupin), nevyčerpává se však ani přesunem religiozity jistého typu na etnické, třídní či státní entity („etnická náboženství“ J. Casanovy

či „občanské náboženství“ R. N. Bellaha), jež nazývá „neo-durkheimovskými“ (s. 78). Vedle těchto dvou typů zbožnosti se totiž objevuje neméně důležitý modus „post-durkheimovský“ opírající se o „„expresivní individualismus“, který má svůj základ v oblasti spotřeby a v jejích proměnách po druhé světové válce (s. 80). Zatímco v tradiční společnosti, kde členství v náboženské skupině a ve společnosti jako celku splývalo, se člověk do církve většinou rodil (byť existovaly i marginalizované heretické skupiny a tolerovaní outsideři) a v moderním sociálním uspořádání si jednak volil svou denominaci, stále zřejměji však zároveň participoval na religijně či implicitně nábožensky zakotvené politické entitě, v našem (post) moderním světě již nic takového platit nemusí. „Náboženský život či praktiky, jichž se účastní, musí být nejen mojí volbou, ale musí mě i oslovovat; musí dávat smysl v rámci mého duchovního vývoje, jak mu sám rozumím“ (s. 94), jinak řečeno již nemusí být spojen s jakoukoli sociální skupinou. Soudobá religiozita, respektive její významná složka, tak podle Taylora přestává být popsatebná v durkheimovských termínech, neboť „duchovno jako takové již není nevyhnutelně spojené se společností“ (s. 102). Tato privatizace náboženství, abych použil termínu jiných autorů popisujících tutéž sociální proměnu, podle Taylora na jedné straně vede ke zmasovění ateismu a zároveň ke stále častějšímu příklonu k mimokřesťanským, nanejvýše orientálním náboženským tradicím, na straně druhé však vyvolává reakci v podobě fundamentálních proměn zavedených církví, které se snaží na tuto situaci odpovědět (s. 107).

Taylorův popis plurality a postupné privatizace moderní euroamerické zbožnosti (autor si správně uvědomuje, že nejde o celosvětový trend; s. 97), stejně jako její fundamentální propojenosti s ekonomicko-spotřební sférou, samozřejmě v mnohém koresponduje s dřívějšími úvahami P. L. Bergera a Thomase Luckmanna (srov. např. Peter L. Berger, *The Sacred Canopy*, New York: Doubleday 1967), základní rysy podobného pojmání víry však autor nachází právě již u Jamese. V závěru své knihy se proto ptá, nakolik byla Jamesova predikce

moderní religiozity oprávněná, přičemž se spolu s tímto psychologem a filosofem snaží jít přeci jen o něco hloub, než Bergerovi a Luckmannovi „dovolil“ vědecký diskurz sociologie náboženství. Jako filosof – respektive jako dvojice filosofů v plodném dialogu, vrátím-li se k metafoře, již jsem svou recenzi uvedl – si to může, na rozdíl od nás – religionistů, dovolit. – A právě v tom je Taylorova síla. William James měl nepochybně pravdu v tom, že náboženská zkušenost jistého typu je klíčovým prvkem naší doby, uzavírá Taylor svou úvahu, mýlil se však v její striktní individualizaci, stejně jako se mýlili svrchu citovaní sociologové náboženství, což nakonec vedlo ke konceptualizaci religijní deprivatizace (P. L. Berger, *Desecularization...*, 1-18; José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago – London: University of Chicago Press 1994, 211-234). „V post-durkheimovském světě bude tato věrnost = religiozita oddělena jak od sakralizované společnosti (paleo durkheimovský typ), tak od národní identity (novo durkheimovský typ); bude však stále kolektivním spojením“ (s. 112). Právě proto dochází k současné desekularizaci, neboť mnozí nacházejí existenciální jistotu prostřednictvím nejrůznějších (více či méně) neortodoxních náboženských skupin, právě proto je stále živá „neo-durkheimovská“ implicitní religiozita včetně jejích nejrůznějších zneužití (Taylor explicitně zmiňuje případ války v Jugoslávii a indickou stranu Bháratíja Džanta, s. 115) a konečně je to právě pokus o trvalé udržení výsostného náboženského zážitku, který vede jednoho každého z nás, jakkoli vyznávajícího „osobní“ víru, k náboženským institucím, jež právě toto umožňují (s. 111-116). (Post)moderní zbožnost se tedy podle Taylora rodí v „post-durkheimovském“, typicky jamesovském prožitku víry, záhy však směřuje ke své formální institucionalizaci, ač nikde není řečeno, zda a nakolik tato institucionalizace musí vycházet ze zavedených náboženských tradic. „Ježíš v Disneylandu“, abych použil i v Čechách dostatečně známého příměru (David Lyon, *Ježíš v Disneylandu*, Praha: Mladá fronta 2002), se stává jednou z mnoha podob moderní víry, jež zřejmě nejsou ani zcela křesťanské, ani křesťanství naprosto protikladné.

Výsostným jazykem psaná kniha, již jsem si dovolil na několika řádcích představit, z jistého pohledu vlastně nepřináší nic nového: řadu důležitých poznatků o moderní religiozitě, k nimž Taylor dospěl na základě svého „dialogu“ s W. Jamesem, samozřejmě známe z děl moderních sociologů náboženství. Přesto však – po mém soudu – neškodí znovu a znovu je připomínat, zejména v českém prostředí, kde se sociologie náboženství dosud jen zvolna probouzí z agónie, v níž se ocitla v období komunistického režimu. Taylorova kniha však má ještě jeden rozměr, a právě ten z ní činí skutečně brilantní a inspirativní analýzu – je jím její metodologie. Autor nám prostřednictvím svého setkání s Jamesem ukázal, že k pregnantní artikulaci klíčových společenských i vědeckých problémů nemusí sloužit jen striktně vědecká analýza, nýbrž i svého druhu filosofická spekulace, dokáže-li si udržet svůj vztah ke vědě (v tomto případě k sociologii náboženství). Tato filosoficko-vědecká spolupráce na nejrůznějších polích je dlouhodobým cílem vídeňského Institut für die Wissenschaften vom Menschen, na jehož půdě Taylorova kniha vznikla, přičemž připomínka tohoto možného a často vysoce plodného spojení je obzvláště významná v prostoru střední a východní Evropy, kam badatelské aktivity tohoto institutu často směřují, neboť marxistická „scientizace“ společenských věd u nás zmíněné spojení natolik zpřetrhala a jeho výsledky devalvovala, že ani dnes není považováno nejen za samozřejmé, ale mnohdy ani možné. Tím nemá být řečeno, že bychom v rámci religionistiky měli rezignovat na vědecké standardy, ani že nás k religionistice musí vést pouze vlastní náboženská zkušenost, nýbrž toliko upozorněno na zásadní vzájemnou přínosnost vědeckého a filosoficko-teologického uchopení religiozity, pokud se obě strany berou dostatečně vážně a zároveň si uvědomují meze toho kterého přístupu. Taylorova kniha *Druhy náboženské zkušenosti dnes* je pregnantní ukázkou plausibility zmíněné syntézy a právě z toho důvodu by se měla stát důležitou inspirací soudobé české religionistice.

ZDENĚK R. NEŠPOR

## Labrang. Tibetský buddhistický kláštor v socialistickej Číne (dokumenty a svedectvá),

Bratislava: Lungta 2002, 92 s.

Tibetský buddhistický klášter Labrang /tib. *bla brang*/ není čtenářům *Religia* zcela neznámý. Po fundované a obsažné studii Martina Slobodníka o jeho dějinách a přítomnosti („Obnova náboženského života v tibetském kláštore Labrang“, *Religio* 10/1, 2002, 67-84) se nyní slovenskému a českému čtenáři poprvé dostává svědectví o nedávné historii tohoto amdoského kláštera „z první ruky“ v monografické podobě. Kniha vychází jak z rozsáhlého terénního výzkumu, tak z pečlivé práce s tibetskými a čínskými prameny. Takto pojatá publikace nemá ve slovenském a českém písemnictví obdobu; ve světovém kontextu se existuje rozsáhlá publikační řada TIN (Tibet Information Network), vydávaná v Londýně, která přináší podobná svědectví, ale její čtenářstvo se omezuje jen na anglicky čtoucí zájemce. Obdobně jako u většiny knih z TINu jsou i v případě recenzované publikace její autoři skryti za pseudonymy uvnitř publikace.

Pozornost tibetanistů a buddhologů se v osmdesátých a devadesátých letech 20. století zaměřovala spíše na oblast Centrálního Tibetu, Ů-Cang (Tibetská autonomní oblast), tedy na Tibet v užším smyslu slova. Okrajové oblasti, jako je Kham na východě či Amdo na severovýchodě, zůstaly, jistě neoprávněně, poněkud stranou hlavního zájmu. Tento postřeh se ovšem netýká pouze badatelů a odborníků zabývajících se minulostí a současností Tibetu a jeho náboženstvím, ale také laických zájemců, kteří do těchto končin přijíždějí s jinými motivacemi, jedná se především o cestovatele, turisty a náboženské hledače zaměřené na tibetský buddhismus a bönismus.

V čem spočívá hlavní hodnota této původní české a slovenské práce? Především v tom, že představuje dobře informované