

Historicko-genealogické klasifikace nových náboženských hnutí

David Václavík

Americký religionista a v současnosti jedna z největších postav studia náboženství, Jonathan Z. Smith, uvádí svou významnou knihu *Imaginig Religion* postřehem, který se provokativním způsobem dotýká samotné podstaty studia náboženství a který lze právem považovat za jeden z nejlepších léků proti nemoci dogmatického hledání pravé podstaty náboženství:

... zatímco existuje ohromné množství dat, fenoménů, lidských zkušeností a vyjádření, které mohou být charakterizovány v té či oné kultuře pomocí toho či onoho kritéria jako náboženská – *pro* [obecný pojem] *náboženství žádná data neexistují*. Náboženství je jenom výtvorem vědeckých bádání. Vědec si ho [obecný pojem náboženství] vytváří pro své analytické cíle prostřednictvím imaginativní komparace a generalizace. Mimo akademickou půdu nemá náboženství nezávislou existenci. Z tohoto důvodu musí mít každý, kdo studuje náboženství, a ještě více každý religionista neúprosnou sebereflexi. Skutečně, tato sebereflexe vytváří jeho primární expertízu, jeho hlavní předmět studia.¹

Smith v této své, pro mnohé badatele paradoxní poznámce naráží na jeden ze základních problémů, s nimiž se musí současná 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 náboženství a především pak o uvědomění si pozic, z nichž dané náboženství či náboženský jev zkoumáme. Ty jsou totiž 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

1 Jonathan Z. Smith, *Imaginig Religion: From Babylon to Jonestown*, Chicago: Chicago University Press 1982, xi.

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 či charakteristické rysy měřit.²

Uvedené Smithovy postřehy, směřované obecně ke studiu náboženství, výstižně charakterizují rovněž některé problémy, s nimiž se můžeme setkat při zkoumání soudobé náboženské situace, především pak tzv. nových náboženských hnutí. Právě v tomto konkrétním případě často narážíme na neopodstatněné generalizace, účelové simplifikace nebo dokonce ideologicky podbarvená tvrzení. Bylo by zbytečným plýtváním papíru věnovat se zde nejkřiklavějším příkladům neadekvátní interpretace nové religiozity, které ji bez okolků vnímají jako ďábelskou blasfémii či zákeřný útok na lidskou psychiku. Naším cílem bude zaměřit se na jemnější odstíny polemických a ideologizujících interpretací, které se mnohdy skrývají za důstojné pojmy, věrohodné koncepce a zdánlivě logické vazby. Ve své podstatě půjde o jakousi religionistickou archeologii některých pojmů a konceptů. Vzhledem k tomu, že mnohdy je pomyslným významovým horizontem těchto pojmů zvolený klasifikační systém, pokusíme se je i my vyložit na pozadí nejčastěji užívané klasifikace, kterou je možné označit jako klasifikaci historicko-genealogickou.

„Nová“ versus „tradiční“ religiozita – diferenciací typologie

Jedním z největších otazníků (a nutno říci, že i jedním z největších metodologických oříšků) spojených s výzkumem nové religiozity je již samotné označení tohoto jevu. Nejde přitom pouze o dosud nevyjasněné vymezení religiozity jako takové,³ ale v tomto případě především o adjektivum *nová*. Na tento problém upozornil Břetislav Horyna. V své studii „Nová religiozita a možnosti její religionistické reflexe“ se oprávněně ptá, co si pod označením „nová“ religiozita představit, protože 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.⁴ Takový předpoklad je těžko zdůvodnitelný a ve svém důsledku není s to adekvátně vystihnout a objektivně reflektovat mnohé projevy nové religiozity.

2 *Ibid.*, xi -xii.

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

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

Nemluvě o tom, že četné motivy autorů pracujících s touto metodologií jsou spíše než cokoli jiného dogmatickou apologií. Komparace toho či onoho hnutí, skupiny, proudu má totiž často za cíl ukázat jejich deviantní a heretickou podstatu a jen velmi málo vystihuje jejich podstatné rysy.

Pojetí „nových“ náboženských hnutí jako odchylujících se novotvarů naráží 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 Gakkai za následovníka náboženského reformátora Ničirena (1222-1282)⁵ a ISKCON za autentickou podobu jednoho z mnoha bhakti-jógových směrů, jehož kořeny jsou v 15. století.⁶

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 z Chiapasu, přičemž v tomto případě by skeptiků zpochybňujících katolicismus jednoho či druhého bylo podstatně méně.

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.⁷ Výrazem institucionalizace přitom nejčastěji myslí vytvoření organizované skupiny, která má vnitřní sociální kohezi. Spory

5 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 pravé učení zcela zapomenuto. Úměrně s tím budou upadat i mravy a podmínky života. Sám Ničiren se považoval za inkarnaci bóddhisattvy Višišťačárity, jehož úkolem je zachovat pravou nauku v době úpadku.

6 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 uctivačů 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 (gópi) 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. kirtany a zpěvem mahámantry (*Haré Kršna, Haré Kršna, Kršna Kršna, Haré Haré, Haré Ráma, Haré Ráma, Ráma Ráma, Haré Haré*).

7 Tak např. George D. Chrystides, *Exploring New Religion*, London – New York: Cassell 1999, 12-13.

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“.⁸ Někteří další autoři, například Gordon J. Melton, považují za zlomové období především šedesátá a sedmdesátá léta 20. století.⁹ 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, když píše, že „mainstreamové formy hinduismu, buddhismu, islámu a sikhismu nemůžeme považovat za nová náboženství, i když pro Západ mohou být nová“.¹⁰ 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. Patří do mainstreamu báulové i přesto, že jejich vyznavačů je sotva pár tisíc a navíc bez uzardění tvrdí, že v Pákistánu jsou muslimy a v Bengálsku hinduisty?¹¹ Z jakého důvodu do mainstreamové tradice nemáme řadit Prabhupádovo hnutí Haré Kršna, které se oprávněně odvolává na čaitanjovskou linii bhakti-jógy a které je například ve Velké Británii členem National Council of Hindu Temples sdružující všechny významnější hinduistické skupiny?

Z hlediska této optiky je pak pochopitelnější, proč je vznik prvních komunit hnutí Haré Kršna na Západě chápán členy tohoto hnutí nikoli jako

8 Eileen Barker, *New Religious Movements: A Practical Introduction*, London: HMSO 1989, 9.

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

10 G. D. Chryssides, *Exploring...*, 13.

11 Viz např. Dušan Zbavitel, *Hinduismus a jeho cesty k dokonalosti*, Praha: DharmaGaia 1993, 76-77.

12 V této souvislosti bychom se mohli také ptát, jak zásadně se liší struktura a sebepojení 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. Karel Werner, *Náboženské tradice Asie: Od Indie po Japonsko*, (Religionistika 5), Brno: Masarykova univerzita 2002, 100.

začátek něčeho nového, ale spíše jako pokračování staré hinduistické tradice a starého učení v jiné části světa.¹² V případě většiny nebiblických náboženských tradic je totiž klasifikace mající na zřeteli hledisko ortodoxie či ortopraxe sotva udržitelná.

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 a jeho vazby na „tradiční“ proudy hinduismu označuje spíše za formální nebo 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. Chrystides považuje za takový 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 bráhmánem ten, kdo porozuměl „Nejvyšší absolutní Pravdě“.¹³ Jinými slovy: pro Prabhupádu a jeho věrné není příslušnost ke kastě něčím, co by se dědilo, ale naopak něčím, čeho je třeba dosáhnout.

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 bráhmána. Důraz na přímou komunikaci s božstvím bez zprostředkování bráhmána se stal podkladem pro odmítání kastovních přehrad.¹⁴

Obecně lze říci, že jakékoli vymezení založené na komparaci dvou jevů, hnutí apod. a usilující o nalezení jednoho „genetického“ vzoru, od něhož se nová varianta odchytila, je výrazně determinováno západní náboženskou, filozofickou a ideologickou zkušeností, posedlou myšlenkou „jednoho“ jakožto jediného správného reprezentanta. Zvláště v případě výzkumu náboženství je tento přístup značně problematický, protože se v něm tak či onak odráží teologizující obhajoba jednotlivých náboženských projektů jako něčeho jedinečného.

13 Satvarupa dasa Goswami, *Prabhupada*, Los Angeles: Bhaktivedanta Book Trust 1983, 74-75.

14 Srov. K. Werner, *Náboženské tradice Asie...*, 78.

Daná optika vypovídá více o sebepojetí domnělé ortodoxie 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. 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.

Mimo to je nutné zároveň zmínit, že důvody toho, proč mnozí religionisté sahají ke klasifikacím, které jsou založené na myšlence nějaké uchopitelné a jednoznačné podstaty daného náboženského jevu, nejsou jen explicitně či implicitně apologetické. Významný podíl na této optice má i aplikace některých obecných metodologických přístupů založených na tzv. monotetické klasifikaci.

Monotetická klasifikace

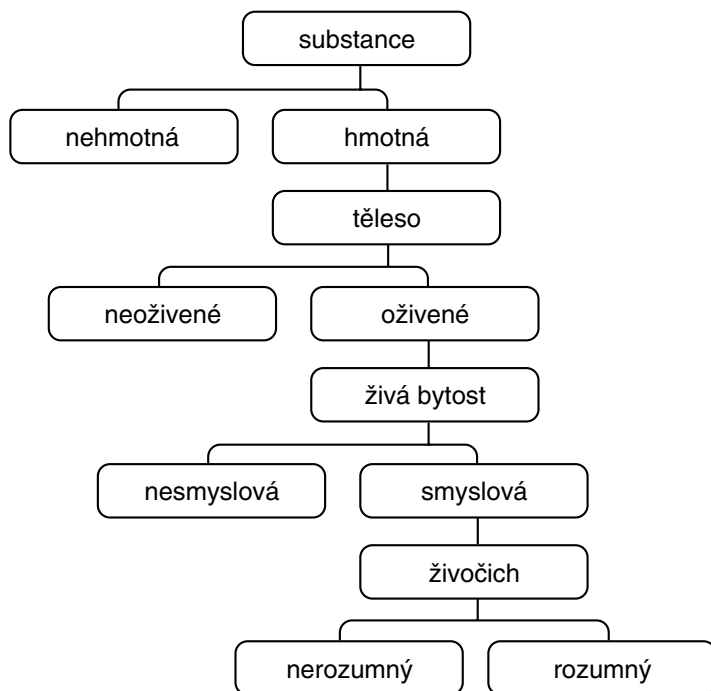
Podobně jako mnohé ostatní vědy zabývající se sociálním a kulturním rozměrem lidské existence čerpala i religionistika ve svých počátcích mnohé inspirace z přírodních věd. To platilo zejména v oblasti metodologie a vytváření klasifikací. Dobrým příkladem tohoto trendu je „obrana“ komparativní religionistiky jakožto vědecké disciplíny z pera Louise H. Jordana, který v této souvislosti 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.¹⁵ 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 případě většiny metodologických postupů vznikající vědy o náboženství, klasifikace jednotlivých náboženských jevů nevyjímaje.

Jejich základním východiskem je identifikace nějakého charakteristického rysu, který vytváří podstatu daného jevu či náboženského systému a zároveň je odlišuje od jevů ostatních. Nejde o nic jiného než o aplikaci aristoteléské logiky druhu (*species*) a rodu (*genus*), respektive její varianty, kterou ve 3. století n.l. vytvořil novoplatónský filozof Porfyrios (232-270) a která se posléze stala základem středověké dialektiky a zprostředkovaně i úhelným kamenem většiny vědeckých taxonomií. Její nejznámější formulací je tzv. Porfyriův strom (*arbor porphyriana*), didak-

15 Jonathan Z. Smith, „Adde parvum parvo magnus acervus erit“, in: týž, *Map Is Not Territory*, Chicago – London: Chicago University Press, 1993, 254-256.

ticko-metodologická pomůcka umožňující Porfyriovi rozdělit jsoucna do jednotlivých kategorií na základě jejich „specifických“ a „jedinečných“ vlastností, aniž by se přitom ztratilo povědomí jejich vzájemné sounáležitosti.

Zkoumanou věc tedy popíšeme tak, že k ní přiřadíme nejbližší nadřazený pojem, který ji spolu s dalšími podobnými zahrnuje. Tento nadřazený pojem je označován aristotelskou terminologií jako „rod“. 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 jednoduše rozdělit celou pozorovatelnou realitu na jednotlivé úrovně, které jsou spolu svázané díky obecným podobnostem a rozlišené pomocí specifických vlastností.¹⁶



Porfyriův strom (*arbor porphyriana*)

16 David Václavík, *Úvod do filozofie*, Liberec: Technická univerzita 2002, 32-33.

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, který poměrně přesně diferencuje jednotlivé biologické entity a zároveň je zařazuje do širších souvislostí na základě sdílených podobností. 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 Buffon, Lamarck, Wallis, 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, ale také proto, že se předpokládá jejich společný prapředek.

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 Spencerovo pojetí evoluce. Podle toho je evoluce „změnou z neurčitého, inkoherentního, stejnorodého do určitého, koherentního, heterogenního, a to skrze trvalý proces diferenciací a integrací“.¹⁷ Jinak řečeno: pro Darwina byla každá forma změny evolucionární, kdežto pro Spencera byla evolucionární 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.¹⁸

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

Bez ohledu na to, zda je linnéovská klasifikace biologických druhů vnímána jako uzavřený systém či jako vyjádření genealogických vazeb, je její základní logika založena v tzv. monotetické optice; tedy na myšlence, že stačí nalézt právě jednu skutečnost, vlastnost či charakteristický rys, bez které není dotčený druh sám sebou, ale něčím jiným. Základním 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 žirafovitě, atd. Rozdíl v ahistorické a historické interpretaci pak spočívá pouze v tom, že logická priorita (morfologická podobnost) byla nahrazena historickým primordiem (podobností genealogickou).¹⁹

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 Smitha spočívá základní rozdíl v tom, že v přírodních vědách je nutným 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.²⁰ 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 nemožným.²¹ 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 vy-

18 Srov. J. Z. Smith, „Adde parvum...“, 261-266.

19 J. Z. Smith, *Imaginig Religion...*, 4.

20 *Ibid.*, 6.

21 J. Z. Smith, *Drudgery Divine: On the Comparision of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*, Chicago: Chicago University Press 1990, 38.

razně 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)²²

Tento přístup poznamenaný esencialismem, typickým zejména pro tzv. „fenomenologickou“ religionistiku, vychází spíše ze subjektivního přesvědčení autora než z čehokoli jiného.

Trefně to vyjádřil již několikrát citovaný Jonathan Z. Smith, když napsal:

[Judaismus] je tak „pravdivé“, „zjevené“ náboženství „knihy“, náboženství „etické“, „kolektivní“, „historické“, „svobodné“, „zdravé“ a „přijímající svět“ s rozhodujícím a jedinečným rysem, kterým je „poslušnost vůči zákonu“ jako opozice vůči „lásce“. Nebo, abychom dali apologetický původ této taxonomii, židovský „zákon“ je protikladem křesťanského „evangelia“.

Nevidím žádný důvod, proč pokračovat ve vytváření výčtu takovýchto nevhodně zkonstruovaných a impresionistických členění. V zásadě je totiž možné vytvořit vhodnou taxonomii. To ale vyžaduje opuštění nevhodného pojmu „essence“.²³

Substancialismus či esencialismus není přítomen pouze v ahistorických fenomenologických 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 charakteris-

22 Cit. dle Otakar Pertold, *Základy všeobecné vědy náboženské*, Kladno: J. Šnajdr 1920, 198-199.

23 J. Z. Smith, *Imaginig Religion...*, 7.

tický 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 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 předešlým 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.²⁴

Rozpory a problémy, které jsou s „esencialistickým monotetismem“ spojené, nejzřetelněji vystupují při studiu náboženských okruhů, které jsou nám nejbližší – křesťanství, judaismu a islámu,²⁵ ale také v případě některých zdánlivě okrajových jevů – např. mystických a mysterijních proudů nebo nových náboženských hnutí.

Historicko-genealogické klasifikace nových náboženských hnutí

Převážná většina knih a studií věnovaných novým náboženským hnutím vychází až na některé výjimky²⁶ především z historicko-genealogické kla-

24 „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.“ R. L. Carneiro, „Cultural Evolution...“, 272.

25 K tomuto tématu viz zejm. J. Z. Smith, *Drudgery Divine...*, 1-36; též, *Imaginig Religion...*, 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, 63-69.

26 Mezi nejvýznamnější klasifikace, které vycházejí z jiných než historicko-genealogických hledisek, patří typologie amerického sociologa náboženství Roye Wallise. Hlavním východiskem Wallisovy klasifikace je vztah jednotlivých skupin a hnutí k okolnímu světu. Na jeho základě rozeznává Wallis tři typy nových náboženských hnutí – hnutí přijímající svět (*world-affirming new religions*), hnutí obývající svět (*world-accommodating new religions*) a hnutí odmítající svět (*world-rejecting new religions*). Srov. Roy Wallis, *The Elementary Forms of the New Religious Life*, London: Routledge – Kegan Paul 1984. – Jiným zajímavým pokusem je klasifikace vytvořená Dickem Antonym a Thomasem Robbinsem, kteří rozlišují tzv. dualistická hnutí přijímající tradiční prvky morálního absolutismu (a to často v přehnané podobě) a hnutí monistická

sifikace. Z nich je možné jmenovat například klasifikace Gordona J. Meltona,²⁷ Davida V. Barretta,²⁸ Prokopa Remeše²⁹ nebo Ivana Štampacha.³⁰ 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.

Další nesrovnalosti jsou v případech výrazně synkretických hnutí, u nichž je velmi těžké určit jednoznačnou genealogickou souvislost, stejně jako hlavní vlivy a inspirace, ze kterých dané hnutí čerpalo.³¹ Typické je to zejména v případě hnutí New Age. Zajímavý rozbor typologizace hnutí New Age pomocí genealogicko-historických klasifikací podává sociolog a religionista Michael York.³² Za největší problém při vytváření tohoto typu klasifikací, které označuje jako generické, považuje především to, že vycházejí z kvazihistorických přístupů.³³ 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.

V souvislosti s hnutím New Age je možné poukázat ještě na jeden problém, se kterým se historicko-genealogické klasifikace v případech nových

akceptující relativistický a subjektivistický systém morálních významů. Srov. Daniele Choquette, *New Religious Movements in the United States and Canada: A Critical Assessment and Annotated Bibliography*, Westport: Greenwood Press 1985, 46.

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

28 David V. Barrett, *The New Believers: Sects, Cults and Alternative Religion*, London: Cassell 2001.

29 Prokop Remeš, „Nebezpečné virózy“, *AD* 5, 1992, 15.

30 Odilo Ivan Štampach, *Sekty*, Praha: Pastorační středisko při pražském arcibiskupství 1992.

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

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

33 *Ibid.*, 303.

náboženských hnutí potýkají. Kromě toho, že nejsou s to adekvátně zpracovat synkretistická hnutí, nemohou odpovídajícím způsobem reagovat ani 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.³⁴ Celý proud tak vlastně programově odmítá jakoukoli normativnost, a to jak dogmatickou, tak organizační.³⁵ 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 hnutím³⁶ 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.

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

-
- 34 Dušan Lužný, „Normativita v New Age a neopaganismu“, in: Luboš Bělka – Milan Kováč (eds.), *Normativní a žité náboženství*, (Religionistika 10), Brno: Masarykova univerzita – Bratislava: Chronos 1999, 142.
- 35 Nenormativní organizační struktura hnutí New Age bývá někdy označována jako SPIN. Jde o zkratku z anglického Segment Polycentric Integrated Network. Tímto termínem se v sociologii označují skupiny, které mají decentralizovanou, segmentovou a síťovou strukturu. Blíže viz. M. York, *The Emerging Network...*, 324-327.
- 36 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 používají, 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. Blíže viz Dušan Lužný, „Antikultovní hnutí: Otázka nebezpečnosti nových náboženských hnutí a metody akademického studia náboženství“, *Religio* 4/1, 1996, 17-36.

- (1) sekty³⁷ vycházející z okultismu a magie;
- (2) sekty vycházející z náboženství Východu;
- (3) sekty vycházející z psychologických 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);
- (c) sekty, které jsou zcela křesťanské (Maranatha, Voda života a další charismatické skupiny).³⁸

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“? Nejsou podobné charakteristiky spíše výrazem ideologizující polemiky? Zcela jistě ano. 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 Teozofickou společnost, Antroposofii, Křesťanské společenství nebo křesťanský sbor „Voda života“.

37 Remeš se důsledně drží tohoto značně kontroverzního označení.

38 P. Remeš, „Nebezpečné virózy...“, 15.

(4) Sekty s převažujícím chiliastickým zaměřením. Křesťanské principy zde doznaly výrazný posun, případně byly přehlušeny jednostrannými apokalyptickými akcenty. Sem patří Milenaristé, Branhamovo hnutí, 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 Ananda 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.

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

(8) Různorodá sektářská seskupení a sdružení, jejichž učení je směsí okultismu, theurgie, spiritismu, lidového čarodějnictví či praktikované magie a šamanství; kultické a léčitelské formy a tzv. přírodní (pohanské) náboženství; modernistické, populární nebo synkretické učení. Do této kategorie je možné zařadit například Umbandu či satanistické skupiny.³⁹

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 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, jež jsou nám blíže, s většími detaily.

Poslední typologii, kterou bychom v souvislosti s genealogickou-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 rozhodují genealogické vazby, kdežto u hnutí majících výrazně syn-

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

kretistický 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 rozvoje.⁴⁰

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.⁴¹ 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 diference v doktrínách nejvýznamnějších křesťanských denominací.⁴²

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*.⁴³ 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

40 D. V. Barrett, *The New Believers...*, 121-146.

41 *Ibid.*, 122.

42 *Ibid.*, 122-141.

43 J. Z. Smith, *Drudgery Divine...*, 51.



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“.⁴⁴ 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. Některé přírodní vědy s tímto kritickým zhodnocením již začaly.

44 *Ibid.*, 51.



SUMMARY

Genealogical and Historical Classifications of the New Religious Movements

The article deals with the problem of application of historical typologies and classifications on phenomena of new religious movements. In the first part the author turns to the problem of “old” and “new” differentiation in a circumscription of new religious movements. He indicates that the using of these two notions is often rather an aspect of self-identification and self-legitimization than a scientific typology. In the second part, the author discusses the problem of an application of a monothetic classification on religious phenomena. The author shows, with reference to Jonathan Z. Smith, that the using of the monothetic classification in context of religion is very objectionable. First of all because of the category “uniqueness” sine qua non the religion would not be religion but rather an instance of something else. The author supposes that the using of category “uniqueness” led us to essentialism. This point of view is rather theological one. There is emphasized the impropriety of application of categories like “uniqueness” and “essence“ on new religious movements. The article also shows that the historical and the genealogical typologies are examples of that monothetic essentialism.

Katedra filozofie
Pedagogická fakulta
Technická univerzita
Háalkova 6
461 17 Liberec

DAVID VÁCLAVÍK

e-mail: david.vaclavik@vslib.cz