

6. Genealogické klasifikace¹¹⁵

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

6.1. „Nová“ versus „tradiční“ náboženská hnutí

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

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

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

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

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

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

Exkurz č. 6: Ničiren Šošu a ISCKON

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Exkurz č. 7 : Etymologie pojmu synkretismus

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

139 O. cit., s. 5.

6.2. Novost jako výsledek kulturní a sociální transformace

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

143 O. cit., s. 160.

144 O. cit., s. 162.

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

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

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

Exkurz č. 8: Generální sémantika

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

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

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

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

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

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

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

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

147 O. cit., s. 177.

