

Jak náboženství vysvětlovat nereduktivně: Hranice racionality a sebereflexivita

RADEK CHLUP*

Je známým faktem, že v obecně-teoretických debatách o možných přístupech ke studiu náboženství se již přinejmenším od 80. let 20. století zřetelně rýsují dva tábory, které spolu jen obtížně nacházejí společnou řeč. Na jedné straně stojí autoři hájící nereduktivní rozumějící přístup, na straně druhé pak badatelé prosazující přístup vysvětlující a redukcionistický, kteří pokusy o odmítnutí redukcionismu vnímají jako skrytou snahu o „kryptoteologickou“ obranu náboženství.¹ Kniha Juraje Franeka *Naturalismus a protekcionismus ve studiu náboženství* představuje jeden další výstřel v této již roky zaseknuté zákopové válce. Jejím cílem je „sdělení a obhájení jediné základní teze – totiž že studium náboženství bylo, je a v budoucnu nejspíše také zůstane rozpolceno na dva konkurenční a vzájemně pouze stěží souměřitelné metodické přístupy“.²

... naturalistický přístup předpokládá, že náboženské fenomény je možné vysvětlit poukazem na nějakou fundamentálnější nenáboženskou skutečnost, je tedy v principu redukcionistický. Protekcionistický přístup k náboženství naopak předpokládá, že náboženské fenomény jsou původní a v principu neredukovatelné na jakoukoliv jinou úroveň vysvětlení, je tudíž možné je pouze lépe nebo hůře pochopit.³

* Tato práce vznikla za podpory projektu „Kreativita a adaptabilita jako předpoklad úspěchu Evropy v propojeném světě“, reg.č.: CZ.02.1.01/0.0/0.0/16_019/0000734, financovaného z Evropského fondu pro regionální rozvoj. Za podnětné připomínky, které mi pomohly lépe vyjasnit mou pozici, děkuji oběma recenzentům, stejně jako účastníkům doktorského semináře na Ústavu filosofie a religionistiky FF UK.

- 1 Viz např. Thomas Idinopulos – Edward A. Yonan (eds.), *Religion and Reductionism: Essays on Eliade, Segal, and the Challenge of the Social Sciences for the Study of Religion*, Leiden: E. J. Brill 1994; Russell T. McCutcheon, *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion: A Reader*, New York: Cassell 1999; Daniel L. Pals – Donald Wiebe – Lome L. Dawson, „Colloquium: Does Autonomy Entail Theology?“, *Religion* 20, 1990, 1-51. Pro současnou ukázkou téhož přístupu viz Luther H. Martin – Donald Wiebe, „Religious Studies as a Scientific Discipline: The Persistence of a Delusion“, *Religio: Revue pro religionistiku* 20/1, 2012, 9-18.
- 2 Juraj Franek, *Naturalismus a protekcionismus ve studiu náboženství*, Brno: Masarykova univerzita 2017, 9. Kniha je mírně upravenou verzí Franekovy disertace *Kritika náboženství v antice a v současnosti*, obhájené na Katedře filozofie FF MU v roce 2016. Sám jsem byl jejím oponentem.
- 3 J. Franek, *Naturalismus a protekcionismus...*, 18.

V takto formulované verzi by autorova teze pouze konstatovala něco, co je zřejmé již z letmého prolistování religionistickými časopisy posledních desetiletí. Juraj Franek ovšem ve skutečnosti obhájí mnohem silnější tezi, a sice že (1) ona paradigma se navzájem vylučují a (2) kromě nich neexistuje žádné jiné: „prostor teorie a metodologie studia náboženství se ... púlí na dva základní celky, které jsou vzájemně pouze stěží slučitelné“.⁴ Ona zákopová válka je tak podle něho ve skutečnosti nevyhnutelná, což má být patrné i z toho, že její obdobu údajně nacházíme již v antice. Právě s touto radikální tezí budu ve svém textu polemizovat. Sám se neidentifikuji ani s jednou z těchto pozic a mám za to, že do takto černobílého modelu nezapadne ani řada slavných interpretů náboženství. Budu se proto snažit ukázat, že škála možných přístupů je ve skutečnosti širší a nabízí více možných pozic, z nichž lze ke studiu náboženství přistupovat.

Zkreslující dichotomie I: Antické výklady náboženství

Jakkoli spočívá těžiště práce v moderní religionistice, zhruba čtvrtinu knihy věnuje autor snaze ukázat, že polarita naturalistického a protekcionistického paradigmatu je přítomna již v antických výkladech náboženství. Rozhodnutí zahrnout do debaty o religionistických přístupech i antické autory není nijak samozřejmé, neboť je sporné, nakolik jsou problémy antických filosofických výkladů s problémy moderní religionistiky vůbec souměřitelné. Pro Franeka je nicméně jejich zahrnutí podle všeho důležité v tom, že má jeho tezi dodat nadčasovou platnost a ukázat, že polarita dvou nesouměřitelných paradigmat nastává i ve velmi odlišných historicko-kulturních situacích. Je proto na místě se i na antické kapitoly blíže podívat. Jak se pokusím ukázat, již v nich naplno vyvstává základní argumentační problém práce, a sice skutečnost, že Franek při mapování různých pohledů na náboženství referuje jen krajní pozice, přehlíží však řadu dalších důležitých existujících výkladů, které do jím nastíněné dichotomie nezapadají.

Jádrem antických kapitol je předvedení dichotomie mezi křesťanským protekcionistickým přístupem na jedné straně a naturalistickým přístupem předsokratiků na straně druhé. Zatímco předsokratikci argumentují výhrad-

4 *Ibid.*, 245. Franek sice zdůrazňuje, že oba přístupy chápe jen jako „ideální typy“ (*ibid.*, 84) a nechce říci, „že by všichni badatelé na poli studia náboženství museli nutně přijímat naturalistické nebo protekcionistické teze“ (*ibid.*, 85). Ihned však dodává, že badatelé, kteří žádnou z nich nepřijímají, tak činí proto, že ve své práci „žádnou ‚velkou teorii náboženství‘ obvykle neužívají a nepotřebují. Jejich úsilí směřuje spíše k deskripci a kontextualizaci konkrétního výseku lidského náboženského jednání nebo myšlení, a nikoliv k zodpovězení otázky po původu náboženských představ a idejí na obecnější rovině, ať již proto, že si tuto otázku vůbec nekladou, nebo proto, že ji považují za špatně položenou“ (*ibid.*). Jinými slovy, *teorie* náboženství mohou být jen naturalistické nebo protekcionistické; cokoli do tohoto schématu nezapadá, není teorií.

ně *per rem*, tj. na základě argumentů indiferentních vůči konkrétnímu jedinci, který ten či onen názor zastává, raně křesťanští teologové argumentují *per hominem*, tj. pravdivost daného názoru je v jejich očích úzce spjata se specifickými charakteristikami konkrétního mluvčího (např. s jeho mravní dokonalostí či duchovní inspirací). Právě to vede u křesťanských autorů k protekcionistickému přístupu, neboť jejich argumentace *per hominem* v posledku znamená preferování zjevené křesťanské pravdy před jakýmkoli jinými typy argumentace.

V případě křesťanských teologů s takovýmto závěrem souhlasím. Na straně řeckých filosofů je nicméně situace o poznání složitější, než jak se to z Franekova rozboru jeví. Jistě lze mezi nimi nalézt postavy, jejichž přístup k náboženství je redukcionistický, a není proto překvapivé, že právě na ně se Franek ve svém výkladu zaměřil. Popravdě ale tvoří drtivou menšinu. Většina řeckých filosofů sice rovněž používá epistemické zdůvodnění *per rem* a rovněž zčásti vykládá náboženství naturalisticky, tento naturalistický výklad má ale v jejich podání sám náboženskou povahu. Nejčistším příkladem je stoicismus, jehož výklad světa a náboženství je veskrze naturalistický: bůh je identický s kosmem a jeho silami, antropomorfní představy o bozích nejsou než alegorickým popisem těchto kosmických sil. Přesto je ale stoická pozice zřetelně náboženská a naturalistický jazyk v ní neslouží ke kritice náboženství, nýbrž k jeho reformulaci: identita boha a kosmu neznámá od vysvětlení božství a jeho redukci na kosmos, nýbrž filosofické uchopení božství jakožto imanentního řádu světa, který zároveň o tento svět a o člověka do něj zasazeného prozřetelně pečuje.⁵ Tato teologická perspektiva nebyla v kontrastu s naturalismem, nýbrž „byla ve své době rozvinutím nejlepší aktuální vědy“.⁶

Stoici představují ve svém panteismu určitý extrém, v principu je nicméně jejich přístup pro antickou filosofii typický. Řeckou filosofii lze totiž „s trochou nadsázky chápat právě jako pokus o nové uchopení božství“.⁷ „Vznik řecké filosofie jde ruku v ruce s teologickým rozpracováním pojmu božství“⁸ a spíše než o vysvětlení náboženských jevů „poukazem na něja-

5 Ke stoickému pojetí viz např. Ricardo Salles (ed.), *God and Cosmos in Stoicism*, Oxford: Oxford University Press 2009; Keimpe Algra, „Stoic Theology“, in: Brad Inwood (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge: Cambridge University Press 2003, 153-178; Dirk Baltzly, „Stoic Pantheism“, *Sophia* 42/2, 2003, 3-33.

6 D. Baltzly, „Stoic Pantheism...“, 29.

7 Radek Chlup, „Pojetí božství v Řecku“, in: id. (ed.), *Bůh a bohové: Pojetí božství v náboženských tradicích světa*, Praha: DharmaGaia 2004, 31-57: 40. Viz podrobně Lloyd P. Gerson, *God and Greek Philosophy: Studies in the Early History of Natural Theology*, London: Routledge 1990; Adam Drozdek, *Greek Philosophers as Theologians: The Divine Arche*, Aldershot: Ashgate 2007.

8 A. Drozdek, *Greek Philosophers as Theologians...*, vii.

kou fundamentálnější nenáboženskou skutečností⁹ jí jde o uchopení této náboženskosti novou, vědeckější terminologií. Výsledkem je jakási „přirozená teologie“, která se někdy vyjadřuje v ryze naturalistických pojmech (např. u většiny před Sokratiků nebo u stoiků), jindy v pojmech metafyzických (např. u novoplatoniků), nejčastěji pak kombinací obou (např. u Platóna či Aristotela).¹⁰ V antickém kontextu nicméně mezi naturalistickou a metafyzickou terminologií není spatřován žádný radikální rozdíl, který by jednu z nich činil „vědeckější“ než druhou.

Juraj Franek se tohoto nejnepřítějšího způsobu antického filosofického výkladu náboženství dotýká pouze v kapitole o Xenofanovi, který se od jiných probíraných filosofů liší právě tím, že sám rovněž nějakou jasnou náboženskou pozici zastává:

Jeden je bůh mezi bohy a lidmi největší, který / smrtelníkům ni tělem ni myslí podoben není. / Celý on vidí a celý též myslí a celý též slyší, / na témže místě stále on zůstává, aniž se pohne. / Beze vsí námahy všechno on koná myšlenkou ducha; / nijak mu nesluší, aby snad přecházel tam nebo onam.¹¹

Podobná pasáž věru nepůsobí jako ukázka nenáboženského redukcionismu. Franek Xenofanovu pozici komentuje následovně:

Xenofanés se při svém vysvětlení neodvolává na žádnou mimo-náboženskou zkušenost, pouze na vrozenou tendenci lidské mysli, kterou předpokládá na základě empirického pozorování. Počíná si racionálně, a jestliže vytváří nějakou formu pozitivní teologie, pak snad v podobě „přirozeného náboženství“ svého druhu – John Burnet v této souvislosti dokonce poznamenává, že pro své současníky by Xenofanés platil spíše za ateistu, ačkoliv s tímto tvrzením by bylo možné úspěšně polemizovat. Ať již budeme Xenofanovu reformu řeckého náboženství vnímat jakkoliv, je zřejmé, že tento filosof básník nespojuje náboženské představy s veřejným kultem (což ostatně platí o před Sokratikách obecně) a jeho bůh postrádá aktivní vztah k lidem.¹²

Franek tak sám uznává, že Xenofanův výklad ve zlomcích B 23-26 je náboženský (pouze nabízí jiné pojetí božství než Homér a tradiční poezie), omlouvá však tuto skutečnost tím, že se jedná o „přirozené náboženství“. Z textu není jasné, co má Franek „přirozeným náboženstvím“ na mysli, ale podle všeho jde prostě o takové náboženství, které se neopírá o zjevení, nýbrž o epistémické odůvodnění *per rem*. To ale vcelku nic nemění na tom, že se o náboženství jedná, a to dokonce o jeho velmi zajímavý filosofický typ, který jinak v antické části Franek zcela opomíjí. S více než sto let starým Burnetovým výrokem o Xenofanově „ateismu“ by se sotva nějaký

9 J. Franek, *Naturalismus a protekcionismus...*, 9.

10 Viz L. P. Gerson, *God and Greek Philosophy...*, 238.

11 Xenofanés, zl. B 23-26, in: Karel Svoboda (trans.), *Zlomky před Sokratovských myslitelů*, Praha: Česká akademie věd a umění 1944, 18-19.

12 J. Franek, *Naturalismus a protekcionismus...*, 26.

dnešní soudný historik řeckého náboženství ztotožnil, a není jasné, proč Franek takto neudržitelný pohled vůbec cituje. „Návaznost na veřejný kult“ Xenofanova teologie jistě nemá, z toho však nelze vyvozovat, že vůči kultu stála v opozici. Pro řecké filosofy bylo typické, že své teologické představy rozvíjeli nezávisle na obecních kultech, což jim ale nijak nebránilo se těchto kultů aktivně účastnit.¹³ Nemáme-li proto u Xenofana jasné prameny o tom, že veřejný kult odmítal, nelze rozhodně něco podobného předpokládat *ex silentio*. Je jistě pravda, že u Xenofana nalezneme i zřetelné prvky nenáboženského výkladu bohů (např. jeho psychologický výklad antropomorfismu), tento typ výkladu však v jeho očích nebyl zjevně s filosofickou teologií v žádném rozporu. Jinými slovy, Xenofanés je spíše dokladem toho, že ostrá dichotomie mezi teologickým a naturalistickým výkladem je v tomto případě naprosto nevhodným interpretačním rámcem – což platí pro většinu řecké filosofie.

Opomenutí této většiny je závažné v tom, že Franekovi pomáhá vytvořit rafinovanou argumentační iluzi. V kapitolách 2-3 totiž načrtává opozici mezi epistémickým zdůvodněním *per rem*, typickým pro řeckou filosofii, a *per hominem*, typickým pro křesťanské apologety. Jelikož je ale řecká filosofie v práci exemplifikována takřka výhradně jen mysliteli nabízejícími naturalistický výklad a kritiku náboženství, ve čtenáři vzniká dojem, že takovýto výklad je přirozeně spjat s epistémickým zdůvodněním *per rem*, zatímco jakýkoli výklad beroucí náboženství vážně splývá s epistémickým zdůvodněním *per hominem*. Franek samozřejmě takovéto rovnítko nikde přímo nevede, ale jelikož ho ani nevyvrací, a naopak po zbytek knihy uvedené dvojice pojmů opakovaně staví vedle sebe, musí počítat s tím, že řada čtenářů si takovéto spojení vytvoří, čímž získají pocit, že k autorem načrtávané dichotomii naturalistických a protekcionistických přístupů k náboženství neexistuje alternativa. Přitom drtivá většina¹⁴ řecké filosofie právě takovouto alternativu ukazuje a nabízí pohled na náboženství, který pracuje s epistémickým zdůvodněním *per rem*, uchyluje se přinejmenším zčásti k naturalistickým výkladům, ale zároveň je vůči náboženství vstřícný a bere ho vážně.

13 Viz např. Simon Price, *Religions of the Ancient Greeks*, Cambridge: Cambridge University Press 1999, 133-137.

14 Oba recenzenti požadovali jasné stanovení, jak velkou část řeckého myšlení tato „drtivá většina“ tvoří. Vzhledem k velkému počtu antických filosofů je přesná kvantifikace obtížná (a není jasné, zda se řídit počtem nám známých filosofů, nebo pouze nám dochovaných spisů), nicméně troufám si ji odhadnout na 95 %, tvořených všemi platoniky, aristoteliky a stoiky a částí před Sokratiků. Zbýlých 5 % tvoří druhá část před Sokratiků a epikúrejci. Mimo kategorie jsou kynici a skeptici, kteří se vyhýbají jakýmkoli pozitivním filosofickým výpovědím. Není to tedy pouze tak, že Franek svým výběrem autorů zjednodušuje nějakou komplexní situaci (což musí dělat každý výklad), nýbrž se jedná o její zásadní zkrácení.

Zkreslující dichotomie II: Moderní religionistika

Týmž problémem trpí i kapitoly 4-5, které podávají dějiny moderní religionistiky. Ty jsou opět čteny výhradně z perspektivy uměle vyhocené dichotomie naturalismu a protekcionismu. Autorův postup je stejný jako v kapitolách 2-3: vybere si extrémní zástupce obou přístupů, jež podrobně probere a ukáže jako nesmiřitelné protivníky, pomine však jakékoli autority, kteří do uvedeného rozdělení nezapadají. Nejnápadnější je toto opomenutí v případě antropologických pohledů na náboženství, které v rámci religionistiky představují jeden z nejsilnějších a nejvlivnějších proudů. Autor jim věnuje kratičkou kapitolku 5.2.2. V ní konstatuje, že poválečná antropologie „bezezbytku opouští explanační ambice svých předchůdců a užívá sociálně-funkcionalistické metody s důrazem na práci v terénu“.¹⁵ Toto ilustruje citátem z Radcliffe-Browna, podle něž se antropologie „nezabývá původem, ale sociální funkcí, kterou různá náboženství plní – tedy příspěvkem, který vkládají do utvoření a zachovávání sociálního řádu“.¹⁶ Ve zbytku kapitoly si autor jako ilustraci bere Evans-Pritcharda, který kritizuje Tylora a Durkheima za jejich příliš spekulativní kabinetní teorie náboženství, odmítá redukcionismus, sám konvertoval ke katolicismu a v závěru svých *Theories of Primitive Religion* uvádí, že badatel postrádající jakékoli osobní náboženské závazky nejspíše ve studiu náboženství nemůže uspět.

Tímto se nicméně Franek opět dopouští jakési argumentační lsti. Neochotu antropologů redukcionisticky spekulovat o původu náboženství a jejich soustředění na analýzu sociálních funkcí náboženství totiž exemplifikuje právě jen Evans-Pritchardem, který mezi poválečnými antropology ve skutečnosti svým protekcionismem dosti ční. Tím autor vyvolává dojem, že celá poválečná antropologie je takto protekcionistická a její neochota redukcionisticky spekulovat o původu náboženství má protekcionistické důvody. Přitom skutečné důvody odklonu od viktoriánského redukcionismu byly úplně jiné a souvisely spíše s obecným ústupem od velkolepých kabinetních teorií, které se zhroutily při konfrontaci s precizními daty z terénních výzkumů. Sám důraz na analýzu sociálních funkcí náboženství rozhodně nijak implicitně protekcionistický není, nýbrž je v tomto ohledu zcela neutrální a může vést k výkladům reduktivním i nereduktivním (v závislosti na tom, zda si daná analýza sociálních funkcí činí, nebo nečiní nárok na to, že tyto funkce vyčerpávajícím způsobem postihují povahu daných náboženských jevů).

15 J. Franek, *Naturalismus a protekcionismus...*, 144.

16 Alfred R. Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society: Essays and Addresses*, Glencoe: The Free Press 1952, 154 (citováno dle J. Franek, *Naturalismus a protekcionismus...*, 144).

Ještě pozoruhodnější je autorova argumentace v posledním odstavci kapitoly 5.2.2. Franek v ní zmiňuje Victora Turnera a Mary Douglasovou, kteří jsou v mých očích skvělou ukázkou toho, jak lze náboženství i v rámci sociálních věd studovat neredukcionisticky. Franek jejich teoriím nevěnuje jediné slovo a namísto toho si všímá pouze jejich katolického vyznání: „Tylor studiem antropologie ztratil křesťanskou víru a manželé Turnerovi ji naopak našli; Frazerovi posloužila komparativní perspektiva ke zpochybňování pravdy křesťanství a Douglasová ji naopak využívala k jejímu posílení.“¹⁷ Jak vidno, zatímco argumentace *per rem* by měla sledovat výhradně povahu probíraných teorií nezávisle na vlastnostech konkrétního jedince, který je zastává, Juraj Franek dává přednost argumentaci *per hominem* (stejně jako to o odstavec dřív činil i v případě Evans-Pritcharda).

Franekova zkreslující argumentace vrcholí v závěru kapitoly 5:

Dominance protekcionistického paradigmatu v religionistice ... přetrvává až do 80. let. V přehledové esaji mapující psychologické teorie náboženství let 1945-1985 se praví, že „společným cílem [většiny deskriptivních psychologů] je ‚pochopit‘ (*verstehen*) náboženskou zkušenost, nikoliv prostřednictvím reduktivní kauzální explanace, nýbrž empatickým ‚znovuprožíváním‘ této zkušenosti“.¹⁸ Přehled sociálně-antropologického bádání za stejné období přináší tentýž výsledek: „Lze oprávněně zobecnit, že množství antropologických studií náboženství se nezajímá o vysvětlení náboženství, nýbrž o roli náboženství při vysvětlení společnosti“.¹⁹

Franek hovoří o protekcionistickém paradigmatu, na příkladu psychologů ilustruje, jak toto paradigma namísto o vysvětlení usiluje o rozumění na základě znovuprožívání, načež do téže škatulky nenápadně zařadí i sociální antropology, a vytvoří tak dojem, že i oni jsou protekcionisté neusilující o vysvětlení. Na „doklad“ toho uvádí citát z Jacksona, který sice není nepravdivý (hlavním předmětem antropologie je společnost, a proto není překvapivé, že řada antropologů vysvětluje hlavně ji), ale rozhodně z něj neplyne, že by se žádní antropologové nevěnovali i vysvětlování náboženství, neřku-li že by pro antropologický výklad náboženství byl typický protekcionismus a důraz na empatické rozumění náboženství v jeho vlastních pojmech. Nejtypičtějším přístupem poválečné antropologie k náboženství byl funkcionalismus, který také představuje formu vysvětlení za

17 J. Franek, *Naturalismus a protekcionismus...*, 145 (s odvoláním na Timothyho Larsena, *The Slain God: Anthropologists and the Christian Faith*, Oxford: Oxford University Press 2014, 222).

18 David M. Wulff, „Psychological Approaches“, in: Frank Whaling (ed.), *Contemporary Approaches to the Study of Religion II: The Social Sciences*, Berlin – New York: Mouton 1985, 21-88: 32.

19 Anthony Jackson, „Social Anthropological Approaches“, in: Frank Whaling (ed.), *Contemporary Approaches to the Study of Religion II: The Social Sciences*, Berlin – New York: Mouton 1985, 179-230: 179. Celá pasáž je citována z J. Franek, *Naturalismus a protekcionismus...*, 155.

pomoci nenáboženských pojmů, a tedy by měl odpovídat Franekově kategorii naturalismu. Poválečný funkcionalismus ale většinou rezignuje na hledání původu náboženství a není redukcionistický, čímž do Franekovy naturalistické škatulky nezapadá. Franekovi proto nezbyvá, než ho buď uměle zatlačit do škatulky opačné a vydávat ho za formu protekcionismu, nebo ho odepsat s tím, že ve skutečnosti žádné opravdové vysvětlení náboženství nenabízí (citovaná pasáž provádí obojí naráz).²⁰

Zde se dostáváme k hlavnímu problému Franekovy teze, který spočívá v příliš samozřejmém spojování různých kategorií se studiem náboženství souvisejících. Naturalistické paradigma tak v jeho očích implikuje (1) snahu o vysvětlení náboženství pomocí psychologických nebo sociologických mechanismů, které samy postrádají náboženský charakter, (2) redukcionismus, (3) přesvědčení, že náboženství je iluzí a božstvo je mentální koncept, kterému ve skutečnosti nic neodpovídá. Protekcionistické paradigma naopak předpokládá (1) rozumění, které je s vysvětlením neslučitelné, (2) nereduktivní přístup, (3) víru v reálně existující božství, které je základem a původcem náboženské zkušenosti.²¹ Je to ale opravdu tak, že všechny tři rysy musejí jít vždy ruku v ruce? Musí například rozumění vždy předpokládat víru v reálně existující božství?²² Musí naopak vysvětlení pomocí nenáboženských pojmů předpokládat redukcionismus? A musí z něj plynout, že náboženství je iluzí? Franek nikde jednotlivé rysy svých definic samostatně neprobírá a prostě je jen kombinuje tak, aby působily jako nedělitelně spjaté. Takto například „[n]aturalismus předpokládá, že původ náboženských představ a idejí lze bezezbytku vysvětlit prostřednictvím

20 Při tomto „odepisování“ si Franek vypomáhá koncepcí „velké teorie náboženství“: „Antropolog, který zkoumá rituály konkrétního afrického kmene, ani klasický filolog, který se zabývá orfickou teologií, ve své práci totiž žádnou ‚velkou teorii náboženství‘ obvykle neužívají a nepotřebují“ (J. Franek, *Naturalismus a protekcionismus...*, 85). Je pravda, že pováleční antropologové již většinou „velké teorie“ nevytvářejí, protože se mohli opakovaně přesvědčit, že takové teorie bývají omezené a tváří v tvář komplexním terénním datům obtížně udržitelné. To ale neznamená, že by antropologové nevytvářeli žádné teorie náboženství, pouze tak činí opatrněji a spíše dílčím způsobem. I tím ale k vysvětlování náboženství významně přispívají (viz mé příklady z Turnera a Douglasové níže). Franekovo zaměření na „velké“ teorie je tak zkrslující a neodráží podobu, kterou ve 20. století výklady náboženství měly.

21 Viz J. Franek, *Naturalismus a protekcionismus...*, 18, 245.

22 Dnešní protekcionisté si zpravidla dávají pozor, aby sami existenci božství ve svých výkladech nepředpokládali. Nacházejí ji nicméně u studovaných věřících, jejichž víru berou coby humanisticky orientovaní badatelé jakožto kulturní představu vážně a snaží se jí rozumět. Tak např. Daniel Pals, k jehož koncepci (a její kritice) viz Radek Chlup, „Doslov: Humanistická religionistika Daniela Palse a její úskali“, in: Daniel L. Pals, *Osm teorií náboženství*, trans. Lucie Valentinová, Praha: ExOriente 2015, 425-455, zejm. 427-435. Můžeme ale samozřejmě být na pochybách, zda se nejedná jen o zastírací manévr, který má daný přístup vědecky legitimizovat.

jejich redukce na jiné, nenáboženské konstitutivní prvky“;²³ čímž jsou v jedné definici integrálně propojeny pojmy naturalismus, vysvětlení a redukcionismus. Že ovšem situace není takto jednoduchá, dokládají právě funkcionalističtí antropologové. Funkcionalismus je typicky rovněž chápán jako jedna z forem vysvětlení pomocí nenáboženských pojmů, ale ve většině svých poválečných podob nechápe funkci kauzálně a jde mu jen o vysvětlení role, kterou náboženství v daném sociokulturním systému hraje, čímž se explicitnímu redukcionismu vyhýbá. Díky tomu přestává všechny výše nastíněné rysy naturalismu splňovat, a Franekovi tak nezbyvá, než se ho pokusit vydávat za protekcionismus.²⁴

Ve zbytku textu se pokusím ukázat, že dílčí rysy (1)-(3), o něž se Franek ve své charakteristice naturalismu a protekcionismu opírá, jsou ve skutečnosti navzájem do velké míry nezávislé a je možné je pospojovat i jinými způsoby. Jakmile se o to pokusíme, získáme pestřejší obraz vědeckého studia náboženství a dokážeme se vyhnout onomu zdánlivě bezvýhodnému rozštěpení, o němž se nás Franek snaží přesvědčit.

Vysvětlení a neutralita

Začněme od rysů (1) a (3) z Franekova vymezení naturalismu: musí opravdu každé vysvětlení náboženství v nenáboženských pojmech předpokládat, že náboženství není než iluzí? Jinými slovy, nemohly by výklady náboženství být zkrátka *neutrální*? Antropologové na tuto otázku zpravidla odpovídají kladně. Jak zdůrazňuje již Evans-Pritchard, antropologická analýza náboženství by měla být provozována tak, aby bylo zcela lhostejné, zda badatel je či není věřící. Antropolog totiž nezkoumá vyšší síly jako takové, nýbrž lidské představy o nich – a ty jsou pro něho „sociologickými fakty a nikoli fakty teologickými; jeho jediná starost je proto jejich vzájemný vztah a zároveň vztah k dalším sociologickým faktům. Jeho problémy jsou vědecké, nikoli metafyzické nebo ontologické“.²⁵ Juraj Franek je nicméně přesvědčen, že neutralita neexistuje, respektive že jakákoli deklarace neutrality je jen zástěrkou protekcionismu. V jeho práci ale bohužel nenacházím žádnou důkladnější argumentaci ve prospěch této domněnky.

23 J. Franek, *Naturalismus a protekcionismus...*, 84.

24 S antropology náboženství mají tradičně problém všichni účastníci oné obecně-religio-nistické polarizované debaty zmíněné v úvodu mého článku. Většinou se ale prostě snaží přetáhnout je na svou stranu: obránci protekcionismu je prezentují jako protekcionisty (např. Pals v *Osmi teoriích náboženství*), redukcionisté naopak jako redukcionisty (např. Robert Segal, „Have the Social Sciences Been Converted?“, *Journal for the Scientific Study of Religion* 24/3, 1985, 321-324). Franekova snaha vypudit je na stranu opačnou tak nepostrádá jistou originalitu. Neudržitelná je však úplně stejně.

25 E. E. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion*, Oxford: Clarendon Press 1965, 17.

Franek se tímto problémem explicitně zabývá pouze stručně v závěru, a to ve vztahu k analogickým deklaracím neutrality některých kognitivních vědců – například Justina Barretta, podle nějž „kognitivní věda o náboženství nevypovídá nic o tom, zda by někdo měl nebo neměl věřit v Boha. Existence Boha (anebo bohů) nemůže být vědou prokázána anebo vyvrácena. Metafyzické záležitosti tohoto druhu náleží do oblasti filosofie“.²⁶ Franek se tuto velmi rozumnou tezi snaží zdiskreditovat tím, že ji označí za „deistickou šarádu“, v jejímž rámci je bůh žité náboženské zkušenosti běžných věřících nahrazen za boha filosofů a vědců, který „jakožto bezkrevná abstrakce stojí zcela vně jakéhokoliv smysluplného vědeckého zkoumání“.²⁷ Tím ovšem Franek jen uhýbá od daného problému. Je jistě pravda, že bůh moderních křesťanských intelektuálů se s lidovým pojetím božství v mnohém rozchází, to ale nic nemění na tom, že se o boha jedná a že významná část dnešních západních křesťanů božství zakouší právě takto.²⁸ Opakuje se zde vlastně podobná situace, jakou jsme viděli u Xenofana: ten zcela zjevně v boha věřil, pouze o něm na rozdíl od většiny svých současníků hovořil filosofickým jazykem. Není proto jasné, na jakém základě se Franek domnívá, že se o opravdovou náboženskou zkušenost nejedná.

Co je však ještě důležitější, Barrett by jistě neměl problém tento svůj pohled aplikovat i na lidové náboženské představy: prostě by coby kognitivní vědec mohl mapovat, proč právě jejich kontrainuitivnost napomáhá jejich šíření, nechápal by však tyto kognitivní faktory za pravou metafyzickou příčinu, nýbrž jen za příčinu instrumentální. Franek na podobné pokusy namítá, že doplňovat kognitivní výklad náboženství jakýmkoli teologickým vysvětlením by bylo jako „doplnit inventář nebeských těles sluneční soustavy konvicí na čaj, která obíhá kolem slunce ... anebo naše universum neviditelnou a vědeckými metodami nedetekovatelnou létající špagetovou příšerou“.²⁹ Na dalších řádkách přidává ještě argument, „že kognitivní teorie náboženství je založena na požadavku empirické verifikace (resp. falzifikace) svých poznatků a jejich bezrozpornosti (konsilience) s výsledky zkoumání přírodních věd“, a proto „není vůbec jasné, jakým způsobem by reduktivní explanace, které podává, mohly či měly být dopl-

26 Justin Barrett, *Why Would Anyone Believe in God?*, Lanham: AltaMira Press 2004, 123 (cituje J. Franek, *Naturalismus a protekcionismus...*, 250).

27 J. Franek, *Naturalismus a protekcionismus...*, 250. Na „doklad“ toho, že vědecké výklady náboženství se skutečnou vírou nemohou být kompatibilní, cituje Franek dopis čtenáře do *Los Angeles Times*, který emphaticky zdůrazňuje, že on sám bere Ježíšovy zázraky a zmrtvýchvstání doslova a vědecké interpretace, které je doslova neberou, pokládá za útok na základy křesťanství.

28 Viz např. teologické knihy Tomáše Halíka, které právě s takovouto koncepcí Boha slaví úspěchy po celém světě.

29 J. Franek, *Naturalismus a protekcionismus...*, 252.

něny čímkoliv dalším, ať již by se jednalo o doplnění teologické nebo jakékoliv jiné provenience“.³⁰ Tyto argumenty se ale míjejí s podstatou problému. V Barrettových očích stojí všechna případná teologická doplnění mimo rámeček kognitivní vědy o náboženství. Franek to pokládá za nepřijatelné, neboť předpokládá, že kognitivistický výklad musí být redukcionistický, a tedy žádnou jinou, jemu se vymykající výkladovou rovinu připouštět nemůže. Jak ale vidíme na Barrettovi, takovýto předpoklad zjevně není nedílnou součástí kognitivistického přístupu. Franekovi se to nemusí líbit, ale z kognitivistické perspektivy proti tomu nemůže nic dělat.

Franek se proti jakémukoli doplňování snaží argumentovat Ockhamovou břitvou,³¹ ani ta mu však nepomůže. Když Barrett říká, že z pozice křesťana nemusí být genetické mutace tak nahodilé, jak se jeví z perspektivy darwinistické biologie,³² nechce tím samozřejmě říct, že by biologie do sebe měla podobné teologické výklady zahrnout a učinit je součástí svých teorií. Říká tím pouze, že darwinistický výklad podobnou interpretaci nemá jak vyvrátit, protože ta se odehrává na úplně jiné rovině – a tedy mimo řezné pole vědecké Ockhamovy břitvy. Podobně když Nancy Murphyová tvrdí, že Bůh s lidmi komunikuje tím, že „v našich mozcích na kvantové úrovni vyvolává nepatrné účinky na naše myšlenky, imaginaci a emoce“,³³ neříká to jako kognitivistka (již sama ani není), nýbrž jako teoložka, která hledá způsob, jak poznatky kognitivní vědy propojit se svou náboženskou zkušeností. Chápu, že pro Juraje Franeka, který žádnou podobnou zkušenost nemá, jsou podobná propojování nadbytečným balastem. Ale z pozice kognitivní vědy jim nemá jak zabránit (maximálně by mohl kognitivisticky analyzovat, proč má tolik lidí vůbec potřebu taková propojení provádět). Že případná víra v Boha není s přírodovědným zkoumáním nijak nekompatibilní, je patrné u velkého množství přírodních vědců, kteří jsou věřící a nikdy by je nenapadlo, že by jejich vědecké výzkumy měly být s vírou v jakémkoli rozporu. Franek sice zdůrazňuje, že jeho argumentace „žádným způsobem nedokazuje neexistenc[i] transcendentální skutečnosti, pouze její nadbytečnost pro ty badatele na poli religionistiky, kteří se hlásí k naturalistickému paradigmatu“,³⁴ nicméně přesto o stránku dál souhlasně cituje Wiebeho, podle nějž věřící badatelé

30 *Ibid.*

31 *Ibid.*

32 J. Barrett, *Why Would Anyone Believe in God?...*, 274 (cituje J. Franek, *Naturalismus a protekcionismus...*, 251).

33 Nancy Murphy, „Cognitive Science and the Evolution of Religion: A Philosophical and Theological Appraisal“, in: Jeffrey Schloss – Michael Murray (eds.), *The Believing Primate: Scientific, Philosophical and Theological Reflections on the Origin of Religion*, Oxford: Oxford University Press 2009, 265-277: 274 (cituje J. Franek, *Naturalismus a protekcionismus...*, 251).

34 J. Franek, *Naturalismus a protekcionismus...*, 254.

mohou sáhnout pouze po neredukcionistických interpretacích, pokud mají zůstat věřícími,³⁵ a vyvozuje z toho, že věřící kognitivní vědec nemůže než být sám se sebou ve sporu. Pokud nicméně Barrett a další věru s kognitivní vědou kombinovat dokáží, znamená to patrně, že je ve Franekově úvaze nějaká chyba a jeho teze je vyvrácena daty.

Vztah vědy a víry je dle mého názoru analogický k postavení náboženství v rámci moderního sekulárního státu. Že je tento stát sekulární, neznamená, že je protináboženský, nýbrž že náboženská přesvědčení v něm nejsou klíčem k rozhodování o věcech veřejných a že argumenty používané v politické debatě musí být přinejmenším v principu přijatelné pro každého bez ohledu na jeho náboženskou víru či nevíru. Podobně ve vědě by všechny teorie a výklady měly být formulovány tak, aby pro jejich přijetí či odmítnutí nebylo náboženské přesvědčení relevantní. Je zřejmé, že někteří religionisté by opravdu měli problém se do takovýchto kritérií vejít. Prohlásí-li Rudolf Otto, že kdo silné náboženské vzrušení „nikdy nezažil, nechť prosím dál nečte“,³⁶ pak tím skutečně sekulární čtenáře nelegitimně vyřazuje ze hry. Toto ovšem kupříkladu nikdo z antropologů náboženství nedělá, a jejich osobní víra či nevíra proto pro žádného čtenáře nemůže být překážkou ve sledování jejich argumentů a teorií. Mám za to, že v tomto bodě by si religionisté právě z antropologů měli vzít příklad.

Názornou ukázkou religionistické neutrality, které se daří propojit vysvětlení s rozuměním, je přístup již zmiňované antropoložky Mary Douglasové. Ta ve svých pracích opakovaně odmítá náboženství chápat jako svébytnou sféru lidské zkušenosti, jež by se řídila jinými pravidly než zkušenost sekulární. Takto například byla většina problémů se staršími výklady fenoménu poskvrny podle jejího názoru způsobena příliš úzkým chápáním náboženství, které bylo na jednu stranu chápáno příliš honosně a kladeno do kontrastu k magii a démonické pověře, na druhou stranu bylo společně s magií příliš ostře oddělováno od všeho profánního, čímž vznikal dojem, že primitivní pravidla poskvrny nemají nic společného s naší běžnou zkušeností.³⁷ Mary Douglasová z tohoto důvodu z důrazu na

35 Donald Wiebe, „Beyond the Sceptic and the Devotee: Reductionism in the Scientific Study of Religion“, *Journal of the American Academy of Religion* 52, 1984, 157-165: 160 (cituje J. Franek, *Naturalismus a protekcionismus...*, 255).

36 Rudolf Otto, *Posvátno: Iracionalita v ideji božství a její poměr k racionalitě*, trans. Jan J. Škoda, Praha: Vyšehrad 1998, 23.

37 Mary Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of Concept of Pollution and Taboo* (with a new preface by the author), London – New York: Routledge 2002 (1st ed. 1966), 12-35. Zdroj prvního přístupu spatřuje Mary Douglasová ve Williamu Robertsonu-Smithovi, který poskvrnu chápal právě jako projev démonické pověry. Na jeho pojetí poté navázali Frazer s Durkheimem, kteří je rozvinuli každý odlišným směrem, v obou případech je však propojili s ostrým odlišením magie i náboženství od profánní sféry.

náboženskost vycházet odmítá, protože v jejích očích vytváří zbytečnou propast mezi náboženským a sekulárním a vyvolává dojem, že obojí se řídí úplně jinými pravidly. Ve svých knihách namísto toho pracuje s mnohem širším pojmem kosmologie, chápané jako smysluplný světonázorový rámec, který umožňuje orientaci ve světě. Náboženství pro ni představuje jednu možnou kosmologickou strategii.³⁸ Náboženská zkušenost světa není nijak radikálně odlišná od zkušenosti sekulární. Oba typy zkušenosti fungují podle podobných principů, pouze každý z nich poskládá trochu jiný obraz. I náboženství je proto třeba studovat s využitím obdobných kognitivních či sociologických modelů, jaké používáme na výklad nenáboženských aspektů lidské kultury.

V tomto ohledu přístup Mary Douglasové dobře odpovídá Franekovu „naturalismu“, který „předpokládá, že náboženské fenomény je možné vysvětlit poukazem na nějakou fundamentálnější nenáboženskou skutečnost“.³⁹ Zatímco podle Franeka by měl ovšem takovýto přístup být „v principu redukcionistický“,⁴⁰ Mary Douglasová jej pokládá za neutrální. Nejsrozumitelněji se k tomuto problému vyjadřuje ve stati „Self-Evidence“, v níž se vrací ke slavnému tématu klasifikace čistých a nečistých zvířat z *Leviticu*.⁴¹ Zatímco ve třetí kapitole své slavné knihy *Purity and Danger* židovský přístup ke klasifikaci a vyčleňování anomálií prezentovala jako obecně lidský, nyní tento svůj pohled modifikuje a bere v potaz i sociální rozměr: židovské nekompromisní odmítání anomálií podle ní koreluje se sociální situací, v níž starým Izraelitům hrozilo neustálé mísení s okolními židovskými kmeny, jemuž se židovská náboženská elita snažila zabránit důrazem na endogamii, tj. na čistotu sociální skupiny korespondující s čistotou živočišných druhů. Tento svůj přístup komentuje Mary Douglasová následovně:

Religionistika se často stává arénou pro zápas dvou stran. Když někdo začne ukazovat sociální souvislosti nějaké náboženské pozice, racionalisté to použijí jako zbraň proti věřícím. Ti většinou na tuto hru přistoupí a pracují s rapodivným předpokladem, že posvátná nauka se musí vynořit z čista jasna a nesmí být nikdy výsledkem sociální zkušenosti. Má teze, ač radikálně sociologická, je v této debatě neutrální. Ale když už bychom ji museli někam zařadit, nahrávala by spíše věřícím. Pokud totiž výše nastíněné vztahy platí a klasifikační systémy jsou utvářeny s ohledem na sociální cíle, jak jinak by bylo možné zajistit výjimečný úděl židovského národa? Kdybyste byli Bůh, napadl by vás nějaký lepší plán? Kdybyste si chtěli vybrat nějaký národ,

38 Tento přístup rozvíjí Mary Douglasová ve své druhé nejslavnější knize *Natural Symbols: Explorations in Cosmology* (with a new introduction), London – New York: Routledge 1996 (1st ed.1970), stejně jako v řadě na ni navazujících statí.

39 J. Franek, *Naturalismus a protekcionismus...*, 18.

40 *Ibid.*

41 Mary Douglas, „Self-Evidence“, in: ead., *Implicit Meanings: Essays in Anthropology*, London: Routledge and Kegan Paul 1978, 276-318.

zjevit mu monoteistickou vizi a dát mu koncepci svatosti, kterou budou znát až do morku kostí, co byste udělali? Slíbili byste jejich potomkům úrodnou zemi, ale zároveň byste ji nechali obsadit nepřátelskými národy. Tím by se stále znovu a se stále větší naléhavostí potvrzovala jejich nedůvěra k lidem zvenčí.⁴²

Tento přístup je identický s výše probíraným Barettovy: opět jde o přiznání toho, že sekulární věda se k pravé povaze náboženských referentů nemůže vyjadřovat, neboť je ve svém zkoumání z principu omezena na rovinu našeho empirického světa. Z téhož důvodu však existenci těchto případných referentů nemůže ani vyvrátit. Ani je ovšem pro své výklady nijak nepotřebuje.

Juraj Franek by jistě takovýto postoj – navzdory jeho „naturalistické“ povaze – pokládal za protekcionistický a poukazoval by na katolickou víru, k níž se Mary Douglasová na řadě míst otevřeně hlásí. Je nepochybné, že katolictví skutečně myšlení Mary Douglasové ovlivňuje. V *Natural Symbols* je dokonce výchozím bodem celé knihy, která je vlastně rozsáhlou úvahou nad otázkou, proč je v naší době tak rozšířený antiritualismus, že se promítl dokonce i do liturgických reforem Druhého vatikánského koncilu. Vysvětlení, které autorka v knize podává, je nicméně ryze sociologicko-kosmologické a je plně akceptovatelné i pro nenáboženské čtenáře. Je pravda, že autorčin katolicismus se nakonec promítá i do jejího výsledného typologického modelu, v němž se Douglasová nijak netají svými sympatiemi k hierarchickým společnostem s vysokými hodnotami obou jejich parametrů skupiny i sítě (*group/grid*), kam v jejích očích náleží i typická katolická společenství.⁴³ Její sociologická analýza tak není zcela nezaújatá a vykazuje jasné sympatie k určitým kosmologickým modelům. Tato zaujatost nicméně nijak neovlivňuje základní principy jejího výkladového modelu, ale jen některé dílčí závěry, které z něj vyvozuje. Model sám je nestranný a kdokoli jiný má možnost z něj vyvodit závěry mírně odlišné.

Katolictví Mary Douglasové tak nesouvisí s problémem protekcionismu, ale spíše s otázkou možnosti či nemožnosti se ve svých výkladech oprostít od osobní zaujatosti. Ve vědě je normální, že jsou badatelé nějakým způsobem osobně zaujatí, a právě proto preferují některé výklady před jinými. Představa, že by vědecké bádání mohlo být zcela nezaújaté, je naivní. To ostatně ukazuje i kniha Juraje Franeka, která je ve své snaze všechny religionistické přístupy vměstnat pouze do dvou antinomických škatulek všechno, jen ne nezaújatá. Skutečným řešením problému není hra na plnou objektivitu a zametání osobních postojů pod koberec, ale naopak co nejotevřenější práce s těmito osobními postoji. Přiznaná náboženská víra Mary Douglasové nám umožňuje lépe rozlišit, které autorčiny úvahy

42 *Ibid.*, 309-310.

43 Viz T. Larsen, *The Slain God...*, 136-139.

jsou zákonitým důsledkem jejího sociologického modelu a které plynou spíše z její osobní pozice. Jasně přiznání své osobní pozice ve vztahu k náboženství tak v religionistice nejenže není na závadu, ale je dokonce velmi žádoucí, neboť nám pomáhá pochopit preference daného autora při formulování teorií. V tomto ohledu je jistě užitečné si náboženská přesvědčení religionistů mapovat a ptát se, zda teoretické závěry daného autora neovlivňují nějakým nežádoucím způsobem. Takovéto ovlivňování je nicméně třeba sledovat na obou stranách: nejen u věřících, ale i u nevěřících religionistů. Takto můžeme v některých případech zjistit, že redukcionistické závěry některých badatelů ve skutečnosti neplynou z premis jejich teorií, nýbrž jsou spíše až druhotně dodaným prvkem, který pramení z osobního protináboženského postoje daného badatele.

Dobrym příkladem je Sigmund Freud, který náboženství pokládá za formu kolektivní neurózy a v tomto smyslu za patologický jev. Vyplývá však takovýto závěr nevyhnutelně z psychoanalytických premis? Volney P. Gay ve své studii *Freud o rituálu* dospívá k závěru, že nikoli.⁴⁴ Freud se podle něho nechával unést svými osobními názory, na jejichž základě ze svých psychologických premis často vyvozoval závěry, které z nich nijak nutně neplynou. Gay proto tuto Freudovu osobní „teologii“ klade do závorek a pokouší se klíčové Freudovy spisy číst znovu nábožensky neutrálníma očima. Dospívá k závěru, že „v rozporu s tím, co se Freud (a další) domníval, že o psychopatologické povaze náboženského rituálu říká, není v žádném Freudově textu jediný metapsychologický argument, který by onu domnělou identitu mezi náboženským chováním a nutkavými úkony předváděl“.⁴⁵ Právě naopak: Freudova základní koncepce by sama o sobě nahrávala spíše obrácenému výkladu, který by rituál pojímal jako zdravou a psychologicky prospěšnou formu toho, co při neuróze nabývá podoby patologické. Jak Gay ukazuje, Freud nechápe *ego* jako statickou entitu s pevnými hranicemi, nýbrž jako dynamickou strukturu, která si své hranice vůči *id* musí stále znovu vyjednávat a stvrzovat. Právě proto hraje podle Gaye při jeho udržování zásadní roli opakování, a tedy i ritualizace:

Je třeba uznat, že ego samotné je výsledkem ritualizace a že ritualizované chování potřebuje ke svému zachování. Hranice mezi různými mentálními strukturami, ať už je nazýváme vědomí a nevědomí nebo ego a id, lze udržovat pouze pomocí opakovaného vykonávání určitých úkonů, které jsou funkční, symbolicky nabitě a normativní. ... Jinými slovy, ego rituální chování potřebuje a podporuje.⁴⁶

44 Volney P. Gay, *Freud on Ritual: Reconstruction and Critique*, Missoula, MT: Scholars Press 1979.

45 *Ibid.*, 185.

46 *Ibid.*, 187. Půvabným dokladem toho, že psychoanalýza jako taková se s pozitivní náboženskou vírou nemusí nijak vylučovat, je v českém prostředí Jiří Langer, který byl

Freud je tak ukázkou toho, že k působení osobních náboženských názorů na vědecké teorie skutečně může docházet, ale že toto nebezpečí je úplně stejné na straně příznivců náboženství jako na straně jeho odpůrců. I programový ateismus je totiž svého druhu „teologickým“ postojem, neboť jde o silný názor na něco, co vědecky nelze ani potvrdit, ani vyvrátit. Řešení je jediné: hrát v co největší míře s otevřenými kartami, přiznávat svá teologická východiska, reflektovat jejich nesamozřejmost a nabízet čtenářům možnost, aby si všechny naše argumentační kroky samostatně znovu promýšleli a zkoumali, zda závěry, k nimž jsme dospěli, jsou opravdu ty jediné možné (právě takto totiž v religionistice vypadá popperovská falsifikace).

Vysvětlení a redukcionismus

Podívejme se nyní podobně kriticky na rysy (1) a (2) z Franekova vymezení naturalismu: musí opravdu každé vysvětlení náboženství v nenáboženských pojmech implikovat redukcionismus? Abychom mohli odpovědět, musíme si nejprve vyjasnit, co rozumíme „redukcionismem“. Jeden z možných přístupů jej chápe prostě jako „analýzu náboženství v pojmech sekulárních, a nikoli náboženských“.⁴⁷ Nereduktivní přístup je v tomto pojetí takový, který – slovy M. Eliada – náboženský fenomén studuje „na jeho vlastní rovině – to jest, ... jakožto něco náboženského“.⁴⁸ Podobné vymezení je jistě možné, ale vlastně neodpovídá tomu, jak pojem redukcionismu chápe Juraj Franek. Pokud by byl redukcionistický prostě každý výklad, který náboženství analyzuje pomocí nenáboženských pojmů, museli by redukcionisty být i všichni pováleční antropologové. Jak jsme ovšem již viděli, ve Franekových očích jimi nejsou. Proč ne, není v příslušné kapitole 5.2.2 vysvětleno úplně jasně, snadno to však pochopíme, když si projdeme všechny pasáže, v nichž Franek redukcionistický výklad charakterizuje. Zatímco v části z nich jej vymezuje jen jako výklad, který náboženské jevy vysvětluje „redukcí na původnější prvky, které samy o sobě náboženskou povahu nemají“,⁴⁹ na několika místech ještě blíže specifikuje, že jde současně o výklad, který touto redukcí náboženství

současně vášnivým chasidem i psychoanalytikem. Viz František Langer, „Předmluva“, in: Jiří Langer, *Devět bran*, Praha: Odeon 1990, 49-76, zejm. 64.

47 Robert Segal, „Reductionism in the Study of Religion“, in: Thomas Idinopulos – Edward A. Yonan (eds.), *Religion and Reductionism: Essays on Eliade, Segal, and the Challenge of the Social Sciences for the Study of Religion*, Leiden: E. J. Brill 1994, 4-14: 4.

48 Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, trans. Rosemary Sheed, London: Sheed and Ward 1958 (fr. orig. 1949), xi.

49 J. Franek, *Naturalismus a protektionismus...*, 85; srov. 82, 83, 106 aj.

„identifikuje jako iluzi“. ⁵⁰ Toto doplnění pokládám pro Franekovo pojetí redukcionismu za klíčové. Redukcionistický výklad nechce jen náboženství vysvětlit pomocí nenáboženských pojmů, ale chce tímto vysvětlením náboženství odvysvětlit, demystifikovat, prolomit jeho fascinaci a ukázat, že náboženství není „nic než“. Jelikož jsme již viděli, že pro Franeka je redukcionismus nedílnou součástí „naturalismu“, znamená to, že protipólem protekcionistického přístupu, který náboženství chrání před útoky vědy, je přístup kritický, který právě tyto útoky pokládá za své poslání. ⁵¹ Franek tak vlastně tvrdí, že náboženství lze pouze hájit, nebo kritizovat. Že tomu tak ale není a je možná i neutrální pozice, jsme viděli již v předešlé sekci.

Můžeme si jistě klást otázku, zda je takto vyhocené chápání redukcionismu praktické. Oba recenzenti mého textu například navrhovali redukcionismus chápat neutrálněji jako jakékoli převedení studovaných jevů na nějaké jednodušší konceptualizační schéma. V tomto smyslu by pak byl redukcionistický vlastně každý vědecký výklad, který se nespokojuje s popisem a snaží se za jevy nalézt nějaký obecnější model. Při takovémto pohledu by byl redukcionistou třeba i Eliade, ⁵² a vyhocená polarizace redukcionismu a neredukcionismu by se tím víceméně rozplynula. Jakkoli by ovšem takovéto řešení mohlo být lákavé, bylo by dle mého názoru umělé a jen by zastíralo reálný rozdíl mezi různými typy religionistických výkladů. Sám proto nakonec s Franekovým pojetím redukcionismu souhlasím a mám za to, že opravdu dobře pojmenovává logiku některých religionistických přístupů.

Budeme-li tedy redukcionismus chápat takto, znamená to, že každé vysvětlení náboženství musí být reduktivní? Zde je opět nejprve třeba vymezit, co myslíme „vysvětlením“. Franek na různých místech vysvětlení charakterizuje různě, nicméně za dobře použitelné pokládám vymezení, podle něž pod kategorií „vysvětlení“ spadají výklady, „které vysvětlují existenci náboženství tím, že identifikují jeho konstitutivní prvky, které samy o sobě náboženskou dimenzi postrádají“. ⁵³ Je možné takovouto identifikaci provádět bez demystifikace? Dle mého názoru ano – za předpokla-

50 *Ibid.*, 82; srov. 120, 137, 247.

51 V tomto ohledu je výstižnější terminologie Russella McCutcheona, který o Franekových „naturalistech“ a „protekcionistech“ mluví jako o „kritících“ a „pečovateli“ (Russell McCutcheon, *Critics not Caretakers: Redescribing the Public Study of Religion*, Albany: State University of New York Press 2001; cituje ho i J. Franek, *Naturalismus a protekcionismus...*, 248).

52 Tak Ivan Strenski, „Reduction without Tears“, in: Thomas Idinopulos – Edward A. Yonan (eds.), *Religion and Reductionism: Essays on Eliade, Segal, and the Challenge of the Social Sciences for the Study of Religion*, Leiden: E. J. Brill 1994, 95-107, zejm. 100-103.

53 J. Franek, *Naturalismus a protekcionismus...*, 83.

du, že daný nenáboženský výklad budeme chápat jako svého druhu „překlad“, který náboženské jevy vysvětluje pomocí nenáboženského jazyka, snaží se ovšem v rámci takového vysvětlení zprostředkovat celou jejich komplexnost a všechny jejich hlavní vlastnosti.

V této souvislosti pokládám za klíčovou zejména jednu z těchto vlastností, a sice bytostnou *hraničnost* náboženských jevů. Abych vysvětlil, co tím mám na mysli, dovolím si stručně předestřít vlastní (meta-)teorii náboženství. Člověk je v mém pojetí bytostí kulturní, rodí se vždy do nějakého společenského prostředí, které je určitým způsobem uspořádáno: má nějaké politické a sociální uspořádání, nějakou kulturní a intelektuální tradici, nějaký způsob, jak klasifikuje a rozčleňuje skutečnost a staví se k ní. Všechny takovéto lidské řády jsou ale určitým způsobem omezené, mají nějaké hranice. Jakýkoli řád totiž vzniká tak, že z nepřehledného počtu různých možných vzájemných vztahů mezi věcmi je zvolena jedna konfigurace na úkor ostatních. Každá takováto konfigurace je pak zákonitě omezená, neboť nikdy není schopna pojmut všechny možnosti, vždy musí něco vyloučit. Každý lidský řád je navíc ve svém základu svévolný, neboť vždy představuje jen jednu možnost, jak lze věci uspořádat. Žádný sociokulturní řád se také nemůže vyhnout různým vnitřním rozporům a paradoxům. Život je totiž vždy složitější než jakýkoli jeden systém klasifikace, což v praxi vede k tomu, že sociokulturní řády jsou spíše soubory volně propojených ideologických principů, z nichž v každé situaci přicházejí ke slovu jen některé, zatímco jiné jsou situačně vytěsněny. I toto pak představuje významné omezení každého řádu, které by ho mohlo ohrozit. Nemají-li se proto kulturní řády rozpadnout, potřebují se před tímto znepokojujícím vědomím vlastní omezenosti nějak bránit. Většina společností tento problém řeší tím, že na hranicích svého sociokulturního řádu předpokládá nějaké síly, které tento řád přesahují, a tím pádem ho na jednu stranu mohou podpírat, na druhou stranu však samy nepodléhají jeho omezením.

Klíčovým rysem náboženských entit je právě jejich hraničnost, a proto i jejich vlastnosti tomu odpovídají. Každá hranice má dvě stránky: je definiující, ale zároveň omezující; drží věci pohromadě, ale zároveň tím ukazuje jejich omezenost. Hranice jsou bytostně ambivalentní. Jsou nebezpečné, neboť nás upozorňují na svévolnost a omezenost našeho každodenního světa. Jsou však i zdrojem moci, neboť cítíme, že náš svět se o ně opírá. Hranice lidského řádu jsou vždy tak trochu tajuplné, mají v sobě cosi autonomního a nekontrolovatelného. Člověk nad nimi nikdy nemůže získat kontrolu, neboť plně ve svých rukou může mít jen to, co je uvnitř jeho světa – nikoli to, co stojí na jeho hranicích. V jistém smyslu naopak hranice mají moc nad ním, neboť jimi je jeho svět vymezen. Právě z tohoto pocitu moci a posvátné síly, která hranicím všech lidských řádů přísluší, se

v mém pojetí rodí náboženství. Přitom to ale neznamená, že by za těmito hranicemi opravdu muselo něco být. Konkrétní představy o silách za hranicemi jsou v mém pojetí lidskou projekcí, které je třeba rozemět vždy ve vztahu k pozitivním sekulárním řádům a jejich hranicím. Náboženství je tak v nějakém smyslu průvodním jevem lidského psychosociálního fungování. Jde ale o průvodní jev, který je zcela reálný, a který tedy navzdory své projekční povaze není jen iluzí, již můžeme rozptýlit racionálním výkladem.

Kognitivní religionisté by patrně s takovou teorií zcela nesouhlasili, nicméně ani pro ně by koncept hraničnosti nebyl nesrozumitelný. I v jejich pojetí jsou totiž náboženské entity „kontraintuitivní“, tj. jejich konstitutivním rysem je to, že vždy v nějakém smyslu vybočují z běžných kategorií. Pro redukcionistické kognitivní výklady je ovšem tato kontraintuitivnost pouhým trikem, v jehož rámci jsou intuitivní předpoklady o dané třídě věcí nějak drobně pozměněny, aby se tak výsledný koncept stal zajímavějším, a tím i snáze zapamatovatelným. Jde tedy jen o iluzi, která má snadné racionální vysvětlení. Redukcionismus takovéhoho přístupu spočívá právě v tom, že něco zdánlivě iracionálního a vybočujícího z běžného chápání je převedeno na něco racionálního a plně pochopitelného. Neredukcionistické je naopak takové vysvětlení, které hraničnost náboženských entit bere vážně a hledá cesty, jak ji vědeckými pojmy zprostředkovat. Mohlo by se zdát, že takovéto vysvětlení již nemůže být formulováno v nenáboženských pojmech a stává se kryptoteologickým. Tak tomu ale nutně být nemusí. Jsou-li náboženské entity hraniční, znamená to, že jako by jednou svou nohou stojí uvnitř vědecky poznatelného světa, zatímco druhou se mu vymykají a upozorňují nás na jeho meze. Není proto nemožné na jednu stranu vědeckými pojmy přesně popisovat tuto vymezující, pozitivní stránku hraničních entit, na druhou stranu však reflektovat i jejich stránku omezující a pozitivně neuchopitelnou.⁵⁴ Tím se nereduktivní vysvětlení zásadně liší od radikálního neredukcionismu fenomenologů náboženství, kteří vycházejí z perspektivy věřících a analyzují jejich zkušenost posvátna. I v jejich pojetí sice tato zkušenost souvisí s hranicemi každodenní zkušenosti, fenomenologové je však chápou jako zjevení něčeho vyššího a zajímá je *vztah člověka k tomu, co je za hranicemi* (byť o tomto „něčem“ nelze v rámci religionistiky přímo vypovídat a nezbyvá než analyzovat lidskou zkušenost toho). Sociálněvědní religionisté naopak nepředpokládají, že by za hranicemi muselo opravdu nějaké transcendent-

⁵⁴ Pro ukázkou aplikace takovéhoho přístupu viz např. Radek Chlup, „On the Nature of the Gods: Methodological Suggestions for the Study of Greek Divinities“, *History of Religions* 58/2, 2018, 101-127.

no existovat, a zajímají je *vztahy uvnitř lidského světa na pozadí jeho hranic*.

Jako příklad takovéhoho neredukcionistického vysvětlení si můžeme vzít Franekem zmiňované antropology Victora Turnera a Mary Douglasovou (jimiž je ostatně inspirována i má výše uvedená teorie náboženství). Oba se nejvíce proslavili právě reflexí hraničnosti. Douglasová ve své slavné práci *Purity and Danger* dávala fenomén poskvrny do souvislosti s tím, co vybočuje ze standardních způsobů klasifikace. Každá kultura má podle ní potřebu si svět kolem sebe strukturovat a rozčleňovat jej do nějakých sdílených kategorií. Skutečnost je nicméně příliš komplexní, než aby se nechala do jakéhokoli jediného klasifikačního systému vměstnat, a proto se všechny kultury musí vyrovnávat s jevy, které do běžných kategorií nezapadají. Takovéto anomální jevy jsou vnímány jako nebezpečné, ale jak Douglasová ukazuje, v některých případech mohou být naopak pozitivně rituálně využity a prohlášeny za posvátné. Toto zvláštní překlápění poskvrněného v posvátné a naopak je dáno ambivalentní povahou toho, co stojí mimo strukturu a řád. Nepořádek totiž „uspořádané vzorce nejen narušuje, ale je také jejich zdrojem“⁵⁵ – neboť každý řád vzniká tím, že si z chaotické plnosti všech možných vztahů vybereme jednu jejich konfiguraci a vyloučíme ostatní. Chaos v tomto pojetí není nihilistickým popřením řádu, ale odpovídá naopak stavu nerozlišené plnosti všech možností, z nichž dosud žádné nebyly privilegovány na úkor jiných. Díky tomu chaos sice každý řád ohrožuje (neboť jej upozorňuje na jeho omezenost a připomíná mu jiné alternativy), ale zároveň musí každý řád z chaosu vyrůstat a potřebuje se s ním pravidelně konfrontovat coby s neuchopitelnou silou, na níž je závislý. „Nepořádek je symbolem nebezpečí i moci.“⁵⁶

Podobným směrem se z trochu jiné strany ubírá i Victor Turner.⁵⁷ Ten navazuje na radcliffe-brownovské pojetí rituálu coby nástroje ochraňujícího řád, snaží se však ukázat, že tato ochrana se neuskutečňuje pouhým vyjadřováním a připomínáním oněch kategorií, nýbrž také jejich konfrontací s něčím, co se z nich vymyká – s chaosem a jinakostí. Tato konfrontace je podle Turnera nezbytná z toho důvodu, že každý systém kategorií je nějak omezený: vždy existují každodenní situace, které se z něho vymykají a zpochybňují jeho platnost. Turner klade důraz na to, že žitá skutečnost je neustále v pohybu, že je tekutá, nestabilní, proměnlivá, plná konfliktů a rozporů. Společnost se tuto tekutost neustále snaží členit a pořádat

55 Mary Douglas, *Purity and Danger...*, 117.

56 *Ibid.*

57 Turnerovo pojetí rituálu podrobně rozebírám ve svých článcích: Radek Chlup, „Struktura a antistruktura: Pojetí rituálu Victora Turnera I“, *Religio: Revue pro religionistiku* 13/1, 2005, 3-28, a id., „Struktura a antistruktura: Pojetí rituálu Victora Turnera II“, *Religio: Revue pro religionistiku* 13/2, 2005, 179-197.

tím, že na ni pohlíží prizmatem ideálních vztahů. Všechna ideální uspořádání mají ale své meze. Podle Turnera se tak každá společnost na jednu stranu opírá o určitý sdílený systém kategorií, který vtiskává všemu dění řád a dává mu smysl, na druhou stranu se ale neustále musí potýkat s omezeností tohoto systému. Rituál má právě tu zásadní funkci, že vytváří instituční rámec, v němž k potýkání s hranicemi řádu dochází. Rituál artikuluje všechny základní kategorie dané společnosti, ale zároveň je nechává na okamžik rozplynout v liminálním chaosu, aby se z něho posléze mohly znovu zrodit – obnovené, posílené a často i nějak proměněné. V tomto smyslu rituál není jen prostorem uchovávání řádu, ale také prostorem umožňujícím změnu. Ve svém jádru totiž všechny kategorie transcenduje a otevírá prostor liminalitě, která stojí mimo struktury a z níž se všechny struktury rodí. Právě tento antistrukturální moment je tím aspektem rituálu, který umožňuje mezi protichůdnými kategoriemi přecházet a propojovat je. Každý řád musí být zakotven v chaosu a musí se s ním periodicky konfrontovat – jinak by se rozpadl.

Douglasová a Turner názorně ukazují, jak je možné i v rámci vědeckého sekulárního jazyka konceptualizovat hraničnost, aniž bychom ji prezentovali jako iluzorní a plně převoditelnou na pozitivní pojmové kategorie. Jejich výklad je přitom plně vědecký a nijak se nevyslovuje k otázce toho, zda za hranicemi našeho světa opravdu něco je. Koncepty „liminality“, „chaosu“ či „anomálií“ se vyjadřují pouze o hranicích našich sekulárních kategorií a ukazují, že tyto hranice jsou z dobrých důvodů lidmi ve většině společností zakoušeny jako mocné a ambivalentní. Zatímco náboženský diskurs nabízí různé pozitivní kontraintuitivní obrazy, které se povahu oně tajuplné zóny za hranicemi snaží zachytit, Douglasová a Turner ji chápou pouze jako důsledek nevyhnutelné omezenosti jakýchkoli našich řádů, jako virtuální pole alternativních možností, které je sice v nějakém ohledu jen naší projekcí, ale to mu nijak neubírá na síle a závažnosti.⁵⁸

Je samozřejmé, že v takto silném smyslu hraničnost tematizují jen málokteré teorie náboženství. To ale neznamená, že by všechny naturalistické teorie, které tak nečiní, musely být reduktivní. Spočívá-li redukcionismus v programové snaze ukazovat hraničnost jako iluzorní, lze se mu vyhnout už jen tím, že se daná teorie v tomto ohledu zdrží silných soudů a bude prostě jen mapovat různé sociální, psychologické, kognitivní či jakékoli jiné mechanismy, které lze za náboženskými jevy vysledovat, aniž by si dělala nárok na to, že tím dané jevy na tyto mechanismy beze zbytku pře-

58 Na případnou námitku, že Turner a Douglasová k takovému pojetí dospívají díky svému katolictví, lze jako třetí příklad uvést ateistu Edmunda Leache, který k němu dospívá rovněž. Viz Radek Chlup, „Logika symbolů: Funkcionalistický strukturalismus Edmunda Leache“, *Religio: Revue pro religionistiku* 19/1, 2011, 51-83, zejm. 63-80.

vede. Jinými slovy, pokládám za užitečné rozlišovat mezi neredukcionismem *explicitním*, který hraničnost výslovně tematizuje, a *implicitním*, který o ní pouze ví, a na nejzákladnější rovině tak spočívá ve vědomí omezenosti svého vlastního teoretického přístupu. V tomto smyslu je nakonec s neredukcionismem kompatibilní velká část antropologických a sociologických výkladů. Ba co víc, kompatibilní jsou s ním často i výklady programově redukcionistické. Jak jsme totiž viděli výše v případě Sigmunda Freuda, programový redukcionismus často není nevyhnutelným důsledkem dané teorie, nýbrž jen druhotným přídatkem, který si z dané teorie můžeme snadno odmyslet. Velká část současných psychoanalytiků tak například již Freudovy protináboženské postoje opustila a rozvíjí jeho teorie způsobem, který redukcionistický není.⁵⁹ Podobně lze neredukcionisticky pracovat s Durkheimovými teoriemi, jak to dělá například Mary Douglasová.

Neredukcionisticky by bylo možné pracovat dokonce i s kognitivistickými výklady. Dobrým příkladem je Franekova vlastní ukázka kognitivního přístupu v kapitole 8, věnované Múzám. Zatímco v teoretické části knihy Franek prezentuje redukcionistické a neredukcionistické výklady jako nesouměřitelné, při výkladu Múz zaujímá mnohem střízlivější pozici: když po probrání hlavních stávajících výkladů Múz (včetně výkladu náboženského) začne nastiňovat kognitivní perspektivu, zdůrazní, „že se nejedná o interpretaci zcela novou, ale spíše o doplnění a vysvětlení některých aspektů interpretací, které byly podány v předcházející sekci, a jejich integraci v koherentní celek“.⁶⁰ Zdá se tedy, že vlastně nakonec různá paradigmatata za až tak neslučitelná nepovažuje. Obzvláště pozoruhodné však je, že vlastně v rámci kognitivního výkladu ani nezpochybňuje autentičnost básnické zkušenosti múzické inspirace: naopak s ní počítá (s odvoláním na zkušenost básníka Reida) a bere ji jako východisko svého modelu, v němž kognitivní teorie nevysvětluje existenci inspirace jako takové, ale pouze její připsání Múzám.⁶¹ Jeho výklad rozhodně nepodává žádné redukcionistické odsvětlení múzické inspirace, jak by po pročtení předchozích kapitol čtenář mohl čekat, nýbrž se vlastně ke zdroji inspirace jako takové vůbec nevyjadřuje (nakonec by zřejmě klidně mohl být i božský) a řeší pouze jeho antropomorfizaci. To pokládám za zcela korektní přístup, který plně odpovídá reálným možnostem a omezením kognitivní religionistiky. Sám bych neměl nejmenší problém takovýto výklad přijmout a začlenit ho do nějaké širší koncepce reflektující hraničnost a racionální neuchopitelnost básnické inspirace. O to smutnější je, že již o pár stran dále v závě-

59 K tomu viz např. R. Chlup, „Doslov: Humanistická religionistika Daniela Palse...“, 445-450.

60 J. Franek, *Naturalismus a protekcionismus...*, 239.

61 *Ibid.*, 242-243.

ru Franek opět naskakuje na vlnu netolerantní rétoriky a trvá na tom, že jakékoli nenaturalistické výklady jsou s výkladem naturalistickým naprosto neslučitelné.

Můžeme se jistě ptát (jak to učinil i jeden z mých recenzentů), v čem by vlastně měla být výhoda neredukcionistického výkladu. Máme-li k jednomu fenoménu dva výklady, z nichž jeden respektuje jeho hraničnost, a tedy neschopnost jej plně obsáhnout naším pojmovým aparátem, zatímco druhý na podobné omezení přistoupit odmítá a snaží se nalézt způsob, jak daný jev přece jen do našich jasně vymezených kategorií vměstnat, není to prostě jen známkou omezenosti prvního výkladu a větší vysvětlovací potence výkladu druhého? Není snad cílem vědeckých výkladů vnašet do vykládaných jevů maximální jasnost? Odpověď na tuto otázku závisí na tom, jak se postavíme k výzvám, které před západní myšlení postavil postmodernismus. Redukcionismus je napojen na univerzalistické pojetí racionálního diskursu, který je nadřazen všem konkurenčním diskursům, a dokáže je proto na své pozitivní pojmové kategorie beze zbytku převést. Právě takovéto pojetí bylo ale po druhé světové válce vystaveno tvrdé kritice ze strany francouzských a dalších filosofů, kteří je začali chápat jako nebezpečný sebeklam a hledali cesty, jak „násilí rozumu“ zpochybnit, jak racionalitu konfrontovat s jejími vlastními hranicemi.⁶² Neredukcionistický přístup v mém výše nastíněném chápání bere tuto postmoderní výzvu vážně a přiznává skutečnosti nárok na bytostné překypování, jímž se vzpírá našemu plnému uchopení.⁶³ Nereduktivní výklad nakonec ukazuje, proč není s to daný fenomén plně ohraničit a předvídat. Naráží na své hranice a reflektuje je. Redukcionistický je oproti tomu každý způsob bádání, který nikdy nenarazí na to, že mu něco v principu uniká. Dobrým příkladem je právě kognitivní religionistika, která v reakci na postmodernu touží po návratu do starého dobrého osvícenského světa, v němž měla racionalita a věda nad poznáním plnou kontrolu.

Je nakonec asi jen záležitostí osobních preferencí, zda religionista bude nebo nebude věřit v neomezenou obsažnost racionality. Ve prospěch druhé z těchto možností lze každopádně uvést jeden další argument. Reduktivní výklady jsou spjaty s koloniální koncepcí, v níž je náš diskurs hegemonicky nadřazen diskursům cizím. Cílem je cizí diskursy beze zbytku převést

62 Viz např. Vincent Descombes, *Stejně a jiné*, Praha: Oikúmené 1995, 132-150.

63 Hezkou ukázkou toho, jak se takovéto přístupu může projevovat v evoluční biologii, nabízí Stuart A. Kauffman, „Beyond Reductionism: Reinventing the Sacred“, [online], <<https://www.edge.org/conversation/beyond-reductionism-reinventing-the-sacred>>, 11. 12. 2006 [4. 7. 2019]. V Kauffmanově pojetí spočívá ono bytostné překypování v ustavičné kreativitě biosféry, díky níž jsou evoluční procesy v principu nepředvídatelné a nepřevoditelné na vědecké algoritmy. Právě tato otevřenost vůči budoucnosti (v kontrastu k popisu světa jako nějakého již hotového předmětu) je klíčovým rysem nereduktivních vysvětlení.

na naše vlastní výkladové schéma a ukázat, že teprve ono odhaluje pravou realitu, zatímco domorodý diskurs je v nějakém ohledu naivní a polovičatý. V případě náboženství to znamená, že různé náboženské představy jsou demystifikovány a je ukázáno, že je lze plně vysvětlit pomocí sociálních, kognitivních či psychologických faktorů rozkrývaných naším vědeckým diskursem. Nereduktivní výklady naopak cizí světy pomocí našeho diskursu neanalyzují, že by je na naše pojmy chtěly veskrze převést a rozpustit je v nich, nýbrž proto, že jim chtějí *porozumět*. Neznamená to, že by musely rezignovat na vysvětlování v nenáboženských pojmech, pouze je nechápou hegemonicky, nýbrž instrumentálně. Předpokládají, že co do reality je náš diskurs těm jiným rovnocenný, má ovšem tu zvláštní schopnost, že ze sebe dokáže vyprodukovat jakýsi umělý universalistický meta-diskurs. Ten pak vlastně slouží jako překladový nástroj, který nemá absolutní ontologickou platnost, ale je pouze umělou pomůckou, která nám za pomoci reflexe různých obecně lidských abstraktních dílčích parametrů umožňuje emulovat cizí světy. Náš svět je v tomto pojetí jen jedním z mnoha, přičemž těm ostatním není nijak nadřazen. Na rozdíl od nich je ale ochoten vycházet sám ze sebe a potýkat se s jinakostí serióznějším způsobem, než je tomu ve většině kultur běžné. Ruku v ruce s tím jde pak i sebereflexivní role nereduktivního diskursu: analýza cizích diskursů nemá za cíl potvrdit převahu našeho diskursu, ale naopak náš diskurs konfrontovat s jinými možnostmi rozvrhu světa, a tím nám umožnit vidět omezenost a nesamozřejmost světa našeho.

Jsou nereduktivní vysvětlení náboženství protekcionistická?

Pokusil jsem se ukázat, že i vysvětlování náboženství v nenáboženských pojmech lze provádět neredukcionisticky. Znamená to v takovém případě, že takováto vysvětlení jsou protekcionistická? Odpověď závisí na tom, jak budeme chápat protekcionismus. Franek mu ve svém nejpodrobnějším vymezení připisuje následující rysy:

- (1) ... náboženská zkušenost je principiálně neredukovatelná. (2) ... náboženství reflektuje žitou lidskou zkušenost se skutečně existujícím Bohem nebo posvátnem. (3) ... osobní náboženská zkušenost je *sine qua non* úspěšné badatelské činnosti na vědeckém poli religionistiky. (4) ... konečný verdikt nad interpretací náboženské zkušenosti můžou vynést pouze ti, kterým je tato zkušenost vlastní. (5) ... náboženství je oblastí lidského vědění a prožívání *sui generis* a religionistika musí tudíž pro popis této jedinečné domény lidského bytí volit svébytné teoreticko-metodologické přístupy.⁶⁴

64 J. Franek, *Naturalismus a protekcionismus...*, 84.

Z těchto charakteristik mnou obhajovaný nereduktivní přístup beze zbytku splňuje pouze bod (1). V bodě (2) je neutrální: uznává sice realnost náboženské zkušenosti, skutečnou existenci náboženských jevů se však nezabývá ani je pro svá vysvětlení nepotřebuje. Bod (3) je pro něj irrelevantní. V případě bodu (4) sice klade nárok na dialog s věřícími a jejich diskursem, nicméně rozhodně z něj nevyvozuje, že by věřící měli vynášet konečný verdikt nad interpretací náboženské zkušenosti. Naopak počítá s tím, že interpretace se odehrává v našich vědeckých pojmech, a proto pro věřící nemusí být vůbec srozumitelná. V bodě (5) sice opravdu počítá s tím, že náboženství je v nějakém smyslu oblastí lidského vědění a prožívání *sui generis* (totiž oblastí vyznačující se hraničností) a že religionistika musí pro její popis volit svébytné teoreticko-metodologické přístupy, zároveň ale tyto přístupy chápe spíše jako extenzi standardních přístupů humanitních a sociálních věd než jako něco od nich ostře odděleného. Souvisí-li náboženství s hranicemi různých lidských řádů (sociálních, psychických, ekonomických, kognitivních atd.), je samozřejmě třeba je studovat právě z perspektivy těchto různých řádů, a tedy i z perspektivy disciplín, které se jimi zabývají: sociologie, psychologie apod. Nereduktivní přístup nemusí spočívat v opuštění sociologických či psychologických kategorií, nýbrž jen ve vědomí jejich hranic a v reflexi toho, že na těchto hranicích se odehrává něco zajímavého, co našimi kategoriemi nelze plně obsáhnout, můžeme to však nahlížet jako jejich dynamické pozadí.

Franekovo pojetí protekcionismu vychází zjevně z fenomenologie náboženství a jí příbuzných přístupů, které obranu náboženství pojímají velmi silně a trvají na jeho naprosté autonomii. K takto silně chápanému protekcionismu (který bych nazval spíše „autonomismem“) má můj přístup daleko. Přesto je ale třeba uznat, že i on v nějakém slabším smyslu protekcionistický je: prostě proto, že chrání hraničnost lidských světů před redukcí. Hlavní rozdíl spočívá vlastně v tom, že silný autonomistický protekcionismus neodmítá jen redukcionismus, nýbrž i nenáboženská (naturalistická)⁶⁵ vysvětlení náboženství jako taková. Můj slabý protekcionismus naopak s nenáboženskými vysvětleními pracuje. Jinými slovy, zatímco Franek klade rovnítko mezi naturalismem a redukcionismem na jedné straně a neredukcionismem a protekcionismem na straně druhé, přičemž tyto dvě strany pokládá za nesmiřitelné, v mém pojetí se tyto kategorie nekryjí, a je navíc třeba u nich rozlišovat různě silně stupně. V ostrém protikladu jsou pro mě jen redukcionismus a silný protekcionismus elia-

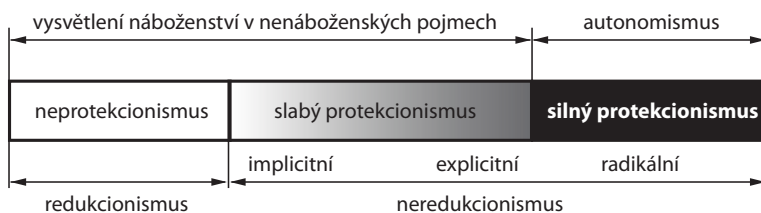
65 Jakkoli je „naturalismus“ v něčem praktickou zkratkou za „vysvětlení náboženství v nenáboženských pojmech“, při výkladu své vlastní koncepce se s ním snažím nepracovat, aby nedocházelo k záměně s Franekovou užší koncepcí naturalismu coby nenáboženského *redukcionistického* vysvětlení. Pojem naturalismus navíc evokuje spíše přírodní vědy, a proto není šťastný pro popis věd sociálních.

dovského typu, který je radikálně neredukcionistický a trvá na plné autonomii náboženských jevů. Vysvětlení náboženství v nenáboženských pojmech pak může mít jak podobu redukcionistickou, tak neredukcionistickou (slabě protekcionistickou), kdy tato druhá tvoří škálu od neredukcionismu implicitního (který o hraničnosti pouze ví) po explicitní (který ji otevřeně tematizuje). Výsledkem je mnohem komplexnější a odstupňovanější pojetí religionistiky, které dle mého názoru lépe odráží, jak reálné studium náboženství ve svých různých podobách vypadá (viz obr. 1). Můj navrhovaný přístup v ní zaujímá středovou pozici, je ale schopen vstřebávat podněty i z obou krajních pólů: dokáže do svých výkladů začleňovat zajímavé podněty jak ze strany redukcionistů, tak autonomistů, pouze z nich odřezává jejich radikální nárok na exkluzivitu (ať už ve smyslu nároku na plnou naturalistickou redukci náboženských jevů, nebo naopak nároku na zcela svébytný způsob jejich uchopení, který je s nenáboženskými vysvětleními z principu nekompatibilní).

Studium náboženství v pojetí Juraje Franeka

naturalismus = redukcionismus	protekcionismus = neredukcionismus
-------------------------------	---

Studium náboženství v mém pojetí



Obr. 1. Klasifikace přístupů ke studiu náboženství.

Jestliže je ovšem mnou upřednostňovaná forma protekcionismu jen slabá, v nějakém smyslu je mnohem více znepokojivá než forma silná. Silný autonomistický protekcionismus se totiž snaží mezi náboženstvím a sekulárním světem vystavět obrannou zeď, čímž pomáhá udržovat osvícenské ostré oddělení sekulárního a náboženského. Redukcionisté se tuto zeď snaží zbořit a náboženství podřídí sekulárnímu diskursu, a v tomto smyslu jsou ostrými protivníky silných protekcionistů. V nějakém ohledu

si však s nimi notují – totiž v tom, že obě strany uznávají existenci samostatné „odkouzlené“ sekulární sféry. Slabý vysvětlující protekcionismus ji naopak znepokojivě relativizuje. Jelikož se k náboženství nedostává přes jeho nadpřirozenou stránku, nýbrž je nachází na hranicích lidských řádů, dospívá často k reflexi toho, že tato hraničnost se týká i našich vlastních, moderních světů.⁶⁶ Že není postosvícenský sekularismus zdaleka tak odkouzlený, jak se Maxu Weberovi před sto lety zdálo – že jsme, slovy Bruna Latoura, „nikdy nebyli moderní“⁶⁷ – dnes již není nijak výjimečný názor. Jak konstatují například Joshua Landy a Michael Saler, „pokaždé, když se náboženství neochotně stáhlo z nějaké oblasti lidské zkušenosti, objevila se nějaká nová, veskrze sekulární strategie znovuokouzlení, která takto vzniklý prázdný prostor s radostí zaplnila“.⁶⁸ Slabě protekcionistické přístupy s tímto pohledem rezonují a sebereflexivní zkoumání hranic našeho vlastního světa chápou jako jeden z hlavních cílů religionistiky. Slovy Mary Douglasové: „Dávnými věky a vzdálenými místy se zabýváme pouze proto, abychom lépe porozuměli sobě samým.“⁶⁹

Jak takováto neredukcionistická, slabě protekcionistická sebereflexe vypadá, zkusím alespoň stručně ilustrovat na teorii sociálních mýtů kanadského sociologa Gérarda Boucharda.⁷⁰ Bouchardovi slouží tradiční náboženské mýty jen jako zrcadlo, v němž můžeme lépe spatřit sebe sama, ale o něž vlastně jako o takové nejde. Vlastním předmětem jeho zájmu je výhradně moderní sekularizovaná doba, která již údajně měla mýty dávno překonat rozumem a nahradit fakty. Bouchard na základě důkladné analýzy sociálních diskursů tento názor ukazuje jako naivní. Moderní doba opravdu odvrhla určitý typ mýtů, který známe z tradičních náboženských kontextů. Díky převládajícímu racionalismu již nemá smysl pro fiktivní mytické hrdiny a nadpřirozené dějové prvky. To ale neznamená, že se zbavila mýtů – pouze je vypráví sekulárním jazykem, aniž by tím však jak-

66 Je užitečné si tento pohled srovnat s Eliadovým. I ten upozorňuje na řadu mytických a rituálních prvků přítomných v moderní společnosti, pokládá je ale jen za stínový přežitek pravé, náboženské, podoby těchto jevů. Viz Mircea Eliade, *Mýty, sny a mystéria*, trans. J. Vízner, Praha: Oikúmené 1998 (fr. orig. 1957). Slabě protekcionistické pojetí naopak moderní a náboženské mýty/rituály chápe prostě jako dva rovnocenné způsoby, jimiž společnosti reflektují své vlastní hranice.

67 Bruno Latour, *We Have Never Been Modern*, trans. Catherine Porter, Cambridge, MA: Harvard University Press 1993 (fr. orig. 1991).

68 Joshua Landy – Michael Saler, „Introduction: The Varieties of Modern Enchantment“, in: iid. (eds), *The Re-Enchantment of the World: Secular Magic in a Rational Age*, Stanford, CA: Stanford University Press 2009, 1-14. Další literaturu k tomuto tématu probírá podrobně Michael Saler, „Modernity and Enchantment: A Historiographical Review“, *American Historical Review* 111/3, 2006, 692-716.

69 M. Douglas, *Natural Symbols...*, 93.

70 Gérard Bouchard, *Social Myths and Collective Imaginaries*, trans. Howard Scott, Toronto – Buffalo – London: University of Toronto Press 2017 (fr. orig. 2015).

koli modifikovala jejich klíčové vlastnosti. Nejzřetelněji to lze vidět na národních mýtech, jejichž kvazináboženská struktura je často dobře patrná (ostatně v nich většinou i nějaké tradičně náboženské prvky výslovně figurují, například svatý Václav a Jan Hus v českých národních mýtech). Boucharda však stejně tak zajímají i jakékoli další typy sociálních mýtů, například mýty politické s jejich příběhy o rovnosti, lidských právech, sociální spravedlnosti, ekologii apod.

Bouchard navazuje na durkheimovskou tradici a vidí v mýtech nejdůležitějšího zástupce širší kategorie „kolektivních představ“ (*collective imaginaries*) ve smyslu obsahů mentálního vesmíru dané společnosti, v nichž se spojují normy, tradice a hodnoty na jedné straně s nehlubšími symbolickými strukturami na straně druhé.⁷¹ Na těchto kolektivních představách závisí, jaké hodnoty a představy o vlastním směřování budou pro dané společenství klíčové, jaké vize dokáží jeho členy nadchnout, jaké strachy a úzkosti je dokáží stmelovat. Oproti Durkheimovi, který kolektivní reprezentace místy až příliš snadno zaměňoval s racionálními kategoriemi,⁷² se Bouchard snaží kolektivní představy chápat komplexněji. V jeho pojetí se v nich zvláštním způsobem setkává rozum s emocemi. Na jedné straně jsou napojeny na „primární procesy“, jimiž se zabývá psychoanalýza (hlubinné emoce, instinkty, strachy, sexuální tužby, touha po moci, princip slasti apod.), a na transkulturní hlubinné mentální struktury vzdáleně srovnatelné s Jungovými archetypy (prvotní chaos, věčný návrat, zrod spasitele, prvotní hřích, apokalypsa, pomsta, mučednictví, oběť, exodus apod.), na straně druhé představují analytické kategorie podporující myšlení (změna – stabilita, zlom – kontinuita, totožnost – různost, posvátné – profánní, střed – periferie, inkluze – exkluze, pojetí prostoru a času apod.) a kulturní diskursivní vzorce (např. cyklus zlatý věk – úpadek – návrat zlatého věku nebo hřích – pokání – odpuštění).

71 K celé koncepci *collective imaginaries* viz *ibid.*, 7-22.

72 Durkheim sice uznával, že v náboženském diskursu jsou kolektivní představy silně emocionálně zabarvené, měl ovšem za to, že cílem vědy je tuto zabarvenost odstranit a dospět k takové podobě kolektivních představ, která bude plně racionální a bude odpovídat objektivní realitě. Viz Émile Durkheim, *Elementární formy náboženského života*, trans. Pavla Sadílková, Praha: Oikúmené 2002, 462-464, 476-477. Právě v tomto ohledu je jeho výklad redukcionistický, neboť emocionální náboj kolektivních představ pokládá jen za jakýsi závoj, který vědecké zkoumání ukáže jako iluzorní. Srov. *ibid.*, 462: „Navzdory prvnímu zdání jsme konstatovali, že skutečnosti, k nimž se vztahuje náboženské myšlení, jsou shodné s těmi, jimiž se později bude zabývat věda: příroda, člověk, společnost. Tajemství, které je zdánlivě zahaluje, je velmi povrchní a při hlubším zkoumání se rozplyne: stačí nadzdvihnout závoj, jímž je zahalila mytologická obrazotvornost, a vyjeví se nám ve skutečném světě.“ Bouchard naopak na desítkách moderních příkladů ukazuje, že iluzí je spíše Durkheimův naivní racionalismus, zatímco emocionální náboj kolektivních představ je zcela reálný a komplexní vědecký výklad ho musí brát vážně.

Kolektivní představy se nejsnáze šíří skrze příběhy, a proto jsou jejich základem právě mýty ve smyslu narativů, jimiž členové různých společenství vyjadřují a přenášejí svou identitu, své hodnoty, přesvědčení, aspirace a ideály. Většinu mýtů původně vytvořily skupiny soupeřící o moc, neznamená to však, že by byly pouhým výsledkem mocenské manipulace. Mýtus se totiž mýtem stává až recepcí, tj. kolektivním předáváním a internalizací. V průběhu recepcce se mýty proměňují, vstřebávají do sebe zájmy dalších a dalších aktérů, napojují se na jejich psychiku a emoce, a jejich výsledná podoba je tak nepředvídatelná a je mimo kontrolu mocenských aktérů. Bouchard celý tento proces „mytifikace“ precizně rozebírá krok po kroku a analyzuje všechny podmínky jeho účinnosti.⁷³ Jakmile je mytifikace dokončena, jsou mýty veřejností internalizovány a zakoušeny jako autentické a posvátné. Tuto posvátnost ovšem Bouchard nechápe jako vlastnost inherentně náboženskou, nýbrž jako kulturně psychologickou.⁷⁴ Posvátnost odpovídá nedotknutelnosti a vzniká v důsledku „kognitivní změny, při níž vědomí namísto rozumem začne být poháněno emocemi“.⁷⁵ Týká se nejhlubších, nevědomých základů identity. Podstatné pro nás je, že v moderním světě jsou takto nejčastěji zposvátněny různé ryze sekulární hodnoty: lidská práva, rasová či genderová rovnost, soukromé vlastnictví, demokracie apod. Bouchard je přesvědčen, že lidé vposledku své kolektivní hodnoty nedokáží vyjadřovat a předávat jinak než prostřednictvím mýtů. Jedině mýty totiž dokáží zaručit, že tyto hodnoty nebudou vnímány jen jako „chladné konstrukty“, nýbrž jako „hřejivé pravdy“, které nás oslovují do morku kostí a dokáží nás mobilizovat k jednání.⁷⁶ Mýty představují čočky, jimiž se na svět díváme, ale které na rozdíl od běžných čoček zároveň světu dávají barvu a emocionální hodnotu.

Bouchardova teorie je neredukcionistická v tom smyslu, že tematizuje hranice našich světů. Mýtus má své místo právě na těchto hranicích, a proto na jednu stranu pomáhá ustavovat naše základní kategorie, na druhou stranu je však napojuje na různé iracionální hlubinné faktory, které nemůžeme mít plně pod kontrolou. Nejlépe je to vidět na schopnosti mýtu vytvářet dojem posvátna. Bouchard tuto vlastnost mýtu vysvětluje z různých nenáboženských úhlů, které si však nedělají nárok na plné postižení posvátnosti a spíše jen poukazují na rozličné faktory, jež k sakralizaci přispívají: lidská potřeba souboru kolektivně sdílených významů vytvářejících společenské pouto, potřeba heroismu a mučednictví, efekt tabuizace a vytěsnění apod. Nejdůležitějším faktorem je potřeba transcendence, která se ovšem sama vzpírá jednoznačnému uchopení:

73 G. Bouchard, *Social Myths...*, 48-92.

74 *Ibid.*, 56-59.

75 *Ibid.*, 56.

76 *Ibid.*, 105.

Sakralizace pramení mimo jiné z charakteristicky lidské potřeby nějaké formy transcendence, ideálu či absolutna. Tu lze uspokojit různými způsoby: nejen skrze náboženství a nadpřirozeno, ale také skrze filosofii, umění, vědu nebo oslavu přírody (na způsob romantiků či ekologů). Vzpomeňme v této souvislosti i na touhu po lásce, kult rodiny či národa, heroismus, atletické zápasy atd. Potřeba transcendence může být motivována různými faktory: snahou o upokojení strachu, prahnutím po úžasu a okouzlení, touhou po dosažení vyšší úrovně vědomí nebo existence na božské úrovni. Obecně lze říci, že transcendence naplňuje potřebu překročit hranice každodennosti a dostat se do světa snů, uniknout z bezprostředních mezí existence.⁷⁷

Pro kognitivní religionisty by nepochybně takovéto zdůvodnění transcendence bylo příliš vágní, pro mne je ukázkou intelektuální poctivosti tváří v tvář hraničnímu fenoménu, který se vzpírá plnému uchopení. Pro Boucharda je nakonec mnohem důležitější na desítkách příkladů rozměr posvátnosti v našem sekulárním myšlení předvádět a umět analyzovat podmínky jeho vzniku. Jeho cílem není posvátnost za pomoci vědeckého výkladu neutralizovat, nýbrž jí lépe porozumět a umět s ní zacházet.

Zároveň je Bouchardova teorie dobrou ukázkou sebereflexivnosti slabého neredukcionistického protekcionismu. Náboženstvím v konvenčním slova smyslu se Bouchard takřka vůbec nezabývá. Zkoumá sekulární sociální diskurs moderních společností, přičemž ukazuje, že i ten má ve svých hlubinách v podstatě kvazináboženské rysy, že postosvícenské odkouzlení sociálního světa nebylo zdaleka tak důkladné, jak jsme si dlouho namlouvali. Bouchard tím nechce sekulární diskurs podřídit diskursu náboženskému, naopak mezi náboženským a sekulárním posvátnem rozlišuje a upozorňuje na některé rozdíly mezi nimi.⁷⁸ Oba typy posvátnosti nicméně sdílejí řadu společných principů, jako je rozměr transcendence či kognitivní změna od intelektu k neracionální, které lze shodně zařadit pod kategorii hraničnosti. Přitom je důležité, že Bouchard i ve vztahu k modernitě a jejím narativům hovoří o „mýtech“, ačkoli by mohl zůstat u čistě sekulárního jazyka a mluvit o „kolektivních narativech“ apod. Zatímco jeden z recenzentů mého textu pokládal takto nábožensky zatíženou terminologii za nevhodnou pro vědecké studium, její pointa spočívá právě v tom, že odmítá vytvářet iluzi objektivistického odstupu a naopak nás sebereflexivně konfrontuje s hraničností tohoto fenoménu. Zatímco redukcionistické vysvětlení by se jej svým racionálním odvysvětlením snažilo neutralizovat, vysvětlení neredukcionistické si spíše klade za cíle jej zvědomit a naučit s ním reflektovaně pracovat.

⁷⁷ *Ibid.*, 57.

⁷⁸ *Ibid.*, 57-58. Hlavní rozdíl spočívá v tom, že náboženská transcendence „většinou pracuje s dualitou, s rozdílem mezi přirozeným a nadpřirozeným řádem“, zatímco sekulární transcendence „se odehrává v rámci přirozeného řádu a k žádnému ostrému zlomu zde nedochází“ (*ibid.*, 58).

Franek by dost možná namítl, že nejsou-li Bouchardem analyzované mýty náboženské, nemohou být pro diskusi o studiu náboženství relevantní. Právě na mýtech nicméně můžeme ukázat, jak obtížně udržitelné jsou v praxi všechny pokusy o ostré vymezení náboženství. Je náboženský například Sofokleův mýtus o Oidipovi, v němž žádní bozi nevstupují? Je polský národní mýtus o Polsku coby „Kristu mezi národy“⁷⁹ opravdu principiálně odlišný od mýtu českého, který sice s motivem národní oběti pracuje také (např. v podobě popravy českých pánů roku 1621), není však vyjadřován tak radikálně náboženským jazykem (být se celý kolem náboženských sporů točí)? Je sekulární český mýtus o náboženském hnutí husitů či o sv. Václavovi? Liší se z hlediska současné české mytologie nějak zásadně mýtus o náboženském upálení Jana Husa od sekulárního sebeupálení Jana Palacha? Všechny tyto příklady ukazují, že mýty tvoří kontinuum, v němž přesné rozlišování mezi mýty náboženskými a nenáboženskými není možné.⁸⁰ Je jistě v pořádku, že si kognitivní vědci pro potřebu svého zkoumání fenomén náboženství zužují na zkoumání představ o aktivně činných kontraintuitivních bytostech. Tím ale prostě jen z kontinua lidské kultury nesamozřejmě vydělují jeden aspekt, který ve skutečnosti nijak zjevně vydělen není, a měli by proto počítat s tím, že některé jeho zásadní rysy z této perspektivy zůstanou nevysvětleny – totiž všechny takové, které dané jevy sdílejí se sousedními pásmy kontinua. Nereduktivní vysvětlení budou naopak právě díky svému sebereflexivnímu rozměru typicky brát v úvahu mnohem širší úseky tohoto kontinua a budou například ony představy o kontraintuitivních bytostech chápat jen jako jednu z možných strategií, jak se různé lidské řády mohou vyrovnávat se svými hranicemi, ať už k tomu používají diskursy náboženské, nebo víceméně sekulární.

79 Viz Geneviève Zubrzycki, „Polish Mythology and the Traps of Messianic Martyrology“, in: Gérard Bouchard (ed.), *National Myths: Constructed Pasts, Contested Presents*, London: Routledge 2013, 110-132.

80 Totéž ještě větší měrou platí o rituálech, jež se ostatně velmi často vůbec s žádnými představami nepojí a jsou prováděny prostě jakožto tradiční úkony, které „se takto dělají“. Pokud proto například Tom Lawson a Robert McCauley jako náboženské chápou pouze takové rituály, které „v nějakém bodě své reprezentace zahrnují nadlidské, aktivně činné entity“ (Tom Lawson – Robert McCauley, *Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture*, Cambridge: Cambridge University Press 1990, 124; cituje J. Franek, *Naturalismus a protekcionismus...*, 195), pak tím vyřazují ze hry například obrovské množství lidových rituálních praktik, s nimiž se žádné podobné entity nepojí a jež jsou maximálně zaštiťovány vágními představami o plodnosti.

Franekův příběh religionistiky z mytologické perspektivy

Shrnutí Bouchardovy koncepce jsem záměrně věnoval tolik prostoru, neboť mám za to, že nám může pomoci lépe pochopit, co vlastně Juraj Franek ve své knize dělá. Bouchardova analýza se totiž netýká jen mýtů ve smyslu otevřeně vyprávěných příběhů, ale i ve smyslu symbolických matic strukturujících zdánlivě zcela racionální diskursy. Sem spadají nejen diskursy politické, v nichž se často příběhové prvky s racionálními argumenty střídají a prolínají, ale například i diskursy filosofické či vědecké.⁸¹ Ty jsou sice na zjevné rovině pouze racionální, i ony se však opírají o nějaké předpoklady (paradigmata), které dokazovány nejsou a jejichž přijímání je do velké míry sociálně ovlivněno (je podmínkou získávání grantů, možnosti publikovat a učit atd.). Stejně jako jiné mýty, ani ty vědecké neodvozují svou platnost od pravdivosti, nýbrž od účinnosti: jsou přijímány, dokud mají schopnost generovat poznání a řešit problémy (ať už vědecké, nebo společenské). Potud se Bouchardovo pojetí nijak neliší od standardního sociálního konstruktivismu, jak ho v religionistice zastupuje například Russell McCutcheon. Zatímco sociální konstruktivisté však paradigmata vidí čistě jako výsledek mocenských strategií společenských aktérů, pro Boucharda je toto pouze jedna rovina. Vědecká paradigmata v jeho pojetí vykazují všechny vlastnosti kolektivních představ, a proto se napojují i na hlubinně psychické procesy a archetypické struktury. Mají vztah k rozumu i imaginaci, k realitě i fikci, jsou posvátná a nedotknutelná, často dokáží velmi dlouho vzdorovat protichůdným datům.

V tomto světle je užitečné se podívat i na religionistické metodologické diskuse a nahlédnout i je jako souboje různých mytických narativů. Mytičnost religionistických teorií je nejlépe patrná na klasicích oboru, kteří otevřeně vyprávěli velké příběhy o původu náboženství, často s velkým literárním a rétorickým umem a se zapojením mnoha spekulativně-fiktivních prvků.⁸² V současných debatách jsou mytické prvky méně explicitní, ale nejsou o nic slabší a lze je vysledovat jak na straně protekcionistů, tak na straně jejich kritiků typu Wiebeho či McCutcheona. Z bouchardovského hlediska i oni vyprávějí příběhy o dějinách oboru,⁸³

81 G. Bouchard, *Social Myths...*, 28-30.

82 Stačí připomenout Freudův příběh o vzniku náboženství z knihy *Totem a tabu*, Frazerovu *Zlatou ratolest* s její zápletkou o tajemných náboženských praktikách u jezera Nemi, Marxe s jeho strhujícím eschatologickým příběhem dělnické revoluce nebo Eliada, který své veskrze spekulativní líčení náboženského světa archaického člověka doplňoval jeho paralelním předváděním ve svých románech.

83 Na straně protekcionistů je dobrým příkladem Daniel Pals, který svých *Osm teorií náboženství* vypráví jako příběh historického zápasu mezi reduktivními vysvětlujícími přístupy a přístupy nereduktivně rozumějícími, v němž postupně vítězí ty druhé. Viz R. Chlup, „Doslov: Humanistická religionistika Daniela Palse...“, 425-432.

i ty se opírají o archetypické vzorce a symbolické struktury, mají silný emocionální apel (byť je vyjadřován prostřednictvím racionální argumentace), pracují s působivými mimoracionálními obrazy, jsou oděny do hávu posvátnosti a představují obtížně vyvratitelná kognitivní schémata.

Zkusme se z bouchardovského mytologického hlediska alespoň namátkou podívat na Franekovu studii. Jejím východiskem je Rafaelovo *Proměnění Páně* – silný archetypický obraz, který se vine celou knihou a ikonicky kondenzuje její základní sdělení, jímž je myticky černobílé vidění světa spojené s bojem proti nepříteli na druhé straně barikády. Po takto silném předznamenání celé knihy může Franek přistoupit k vlastnímu vyprávění. Jeho začátek situuje do antiky. To může s ohledem na značnou odlišnost antických a moderních přístupů k náboženství působit překvapivě, z mytologické perspektivy to však dává skvělý smysl. Antika dlouho sloužila jako *illud tempus* moderní evropské mytologie, jako bájný zlatý věk a „kolébka“, v níž se zrodily klíčové hodnoty a instituce naší civilizace: rovnost, svoboda, demokracie, věda, filosofie, racionalita.⁸⁴ Evokací antiky tak Franek svou koncepci může napojit na dávný mytický základ a předvést ji jako stále nové opakování pradávného vzorce. Nástup křesťanství s jeho protekcionismem odpovídá v tomto rozvrhu archetypickému motivu pádu, po němž následuje dlouhá doba temna. Na jejím konci nicméně nastává obrození, které se navrácí k hodnotám zlatého věku, vynáší je opět na světlo dějin a dokáže je rozvinout ještě plněji než v oněch dávných dobách.⁸⁵ Obrození však není přímočaré a vlastně i v moderní době se celý vzorec opakuje v malém: po první heroické generaci velkých redukcionistů nastává úpadek a studium náboženství je opět zahaleno závojem protekcionismu. Teprve na konci 20. století se odehrává nový „návrát ztraceného syna“ (jak zní podtitul Franekova Závěru) v podobě nástupu kognitivní religionistiky, která znovu vztyčuje prapor pokroku a vědecké racionality a zahajuje finální boj za prolomení náboženských iluzí a zjevení pravé objektivní Reality. Ani tento zápas však není vyhrán

84 Srov. Chiara Bottici – Benoît Challand, *Imagining Europe: Myth, Memory, and Identity*, Cambridge: Cambridge University Press 2013, 97-99.

85 Ke stále se opakujícímu vzorci zlatý věk – pád – doba temna – obrození v moderních národních mýtech viz Anthony D. Smith, *Myths and Memories of the Nation*, Oxford: Oxford University Press 1999, 62-68. Jak zdůrazňuje Steven J. Mock, *Symbols of Defeat in the Construction of National Identity*, Cambridge: Cambridge University Press 2012, 88-90, v tomto vzorci je klíčový obětní rozměr: národ se vztahuje ke svému dávnému etnickému předobrazu, ve skutečnosti se však k němu nechce vrátit a nastolit jemu odpovídající společenský řád, který se pro moderní dobu nehodí. Cílem je naopak dávné hrdiny sice vylíčit v nejlepší světlo, ale pak je obětovat a jejich zkázu využít pro mobilizaci energie v přítomnosti. V tomto světle je srozumitelné, proč Franek své vyprávění začíná antikou, ačkoli její výklady náboženství nejsou ve své většině pro moderní religionistiku vůbec použitelné. Předsokratici tu odpovídají dávným padlým hrdinům, z jejichž obětního kultu může dnešní redukcionismus čerpat sílu.

a v Závěru dostává ještě poslední dramatickou zápletku: mezi statečnými partyzány kognitivní vědy se nečekaně objevují zrádci, kteří polevují v původních ideálech a začínají vést nebezpečný dialog s protistranou, jenž může celý projekt triumfu redukcionismu ohrozit.⁸⁶ Tito nebezpeční agenti protekcionismu proto musí být zdiskreditováni – což zároveň umožní posílit skupinovou solidaritu uvnitř kognitivistického tábora. Jak konstatoval již svatý Pavel, nelze být účasten „při stolu Pána i při stolu démonů“ (*I K 10,20-21*).

Má analýza mytické zápletky Franekovy knihy nemá rozhodně za cíl knihu prvoplánově zdiskreditovat. Mýtus v bouchardovském pojetí není negativní nálepkou. Nepředstavuje nežádoucí protipól racionality, nýbrž její hlubinný základ a zdroj, díky němuž mohou racionální ideje teprve být pro člověka vzrušující. Že tedy ve Franekově knize vyvstávají mytické struktury až tak silně, je v jistém smyslu pochvalou a známkou toho, že autor se na tyto hlubinné zdroje umí účinně napojovat a využívat jich ve svůj prospěch. Do značné míry mu v tom samozřejmě pomáhá kognitivistický projekt jako takový, který se od počátku vyjadřuje mimořádně silným mytickým étosem a jehož rozvoj se v mnohém podobá prudkému šíření nového náboženského hnutí: přinesl nesmírně působivou budoucí vizi obrozeného redukcionistického výkladu, jejíž dopady se nápadně podobají dopadům nových náboženských zjevení (mezi religionisty generuje většinou buď silné nadšení, nebo silný odpor – v některých případech vedoucí až ke štěpení kateder). Na tom není nic špatné a je to naopak v rámci rozvoje vědy v pořádku. V případě kognitivní religionistiky je pouze znepokojivá výrazně vyšší emoční intenzita všech těchto procesů (Franekova kniha je zejména v Závěru dobrou ilustrací), která jde paradoxně ruku v ruce s proklamovanou větší racionalitou a objektivností a která zároveň není kognitivními vědci nijak reflektována. V tomto ohledu se nelze zbavit dojmu, že kognitivisté opakují chybu moderních evropských intelektuálů, jejichž snaha o vymýcení iracionality vedla od dob francouzské revoluce jen k jejím opakovaným, nekontrolovatelným výbuchům. Mimo jiné i z tohoto důvodu dávám přednost nereduktivním religionistickým příběhům bouchardovského typu, které jsou si své vlastní mytičnosti vědomy, a proto nabízejí i nástroje na kultivovanou práci s ní.

86 V původní disertaci se Franek dokonce nezdráhal uchýlit ke klasickému mytickému obvinění, že tito badatelé tak činí z důvodu finanční výhodnosti takového přístupu: „Templetonova nadace a podobná sdružení totiž poskytují štědré grantové prostředky, ze kterých jsou podporováni také badatelé v rámci CSR“ (Juraj Franek, *Kritika náboženství v antice a v současnosti* [disertační práce, online], Brno: Masarykova univerzita 2016, <https://is.muni.cz/th/mspne/franek_dizertace.pdf>, 261, pozn. 1071).

Závěr

Pokusil jsem se ukázat, že kniha Juraje Franeka prezentuje dějiny religionistiky černobílým způsobem, který za pomoci selekce dat širokou škálu přístupů vměstňuje do neúnosně zjednodušeného bipolárního schématu. Dosahuje toho mimo jiné tím, že prezentuje jako nedílně propojené různé dílčí přístupy, které ve skutečnosti mohou existovat i nezávisle na sobě. Vysvětlení pomocí nenáboženských pojmů tak v jeho pojetí vždy předpokládá redukcionismus a přesvědčení o iluzornosti náboženství, zatímco neredukcionismus vždy předpokládá rozumění, které je s vysvětlením neslučitelné, a víru v reálně existující božství. Franekova základní paradigmatata „naturalismu“ a „protekcionismu“ jsou konstrukty vzniklé právě až spojením těchto dílčích přístupů. Obě jistě mají reálné předobrazy: kognitivní vědci a klasičtí redukcionisté typu Freuda či Marxe skutečně odpovídají Franekovu „naturalismu“, zatímco fenomenologové náboženství „protekcionismu“. Vedle toho ale existují další přístupy k náboženství, které do tohoto schématu nezapadají a jednotlivé dílčí přístupy kombinují odlišným způsobem. Ve svém textu jsem se zaměřil zejména na možnost provádět vysvětlování náboženství v nenáboženských pojmech způsobem, který není reduktivní, ale přitom nesklouzává ke kryptoteologickému autonomismu. Tento přístup volí velká část poválečných antropologů náboženství, a je proto příznačné, že Franek je ve svém výkladu musí téměř ignorovat, případně se je nepřesvědčivě snaží vydávat za „protekcionisty“ radikálního autonomistického typu.

Antropologický přístup přitom není ve studiu náboženství nijak marginální. Naopak si troufám tvrdit, že opustíme-li abstraktní pole obecně-teoretických religionistických debat a podíváme-li se na přístupy používané historiky náboženství při studiu konkrétních náboženských jevů, budou nejčastěji používány právě tyto středové antropologické přístupy.⁸⁷ Franek by patrně namítal, že tyto přístupy nenabízejí žádné „velké teorie náboženství“, a proto z obecně religionistického hlediska nejsou významné. To je zčásti pravda, ale je to zkreslující perspektiva. „Velké teorie“ jsou většinou právě ty, které si dělají nárok na exkluzivitu, a proto se přiklánějí k jednomu z Franekových vyhocených paradigmat. Není ale žádný důvod takové velké teorie pokládat za jakkoli významnější jen proto, že se dají snáze zařadit do černobílých škatulek. Velké teorie pro svou snahu o konceptuálně bezrozpornou všeobšáhlost bývají jen málokdy pro konkrétní studium náboženských jevů plně použitelné. Podobají se velkolepým mon-

87 Tak je tomu například v drtivé většině studií o řeckém náboženství, které je mou specializací. Teoreticky zdaleka nevlivnějšími jsou zde Turner, Douglasová a Lévi-Strauss, popřípadě specifická varianta antropologického přístupu vyvinutá pařížskou školou J.-P. Vernanta.

tázním linkám, které umí dokonale vyrábět několik typů automobilu, ale tváří v tvář obrovské pestrosti konkrétních náboženských jevů jsou příliš nepřizpůsobivé a mohou se snadno zaseknout a přestat fungovat. O to důležitější jsou při tomto konkrétním studiu teorie malé, které se spíše než rafinovaným strojům podobají jednoduchým kleštím a šroubovákům, jejichž síla je v jejich flexibilitě. Mnou nabízená středová alternativa k Franekovým extrémním paradigmatům spočívá z velké části v brašně s takovýmto drobným náradím: v množství dílčích teoretických postřehů, které si nečiní nárok na výlučnost a budují spíše komplexní mozaiku s mnoha otázkami a otevřenými konci.⁸⁸ Ta nám ale nakonec navzdory své roztržitosti – nebo snad právě díky ní – v porozumění náboženským jevům významně napomáhá, a není proto legitimní ji přehlížet jen proto, že ji nelze snadno vměstnat do jednoduchého narativu.

Tento středový přístup má mimo jiné tu velkou výhodu, že je otevřený i pohledům z obou extrémních konců. Dokáže pracovat i s teoretickými postřehy redukcionistů a autonomistů, pouze jim odnímá jejich nárok na exkluzivitu. Je pevně zakotven v nenáboženském vysvětlujícím přístupu a své výklady formuluje tak, aby dávaly smysl i z hlediska toho, kdo sám na žádné náboženské entity nevěří. Přitom ale dodržuje neutralitu a nemá potřebu tyto náboženské entity prohlašovat za iluzorní. Naopak: ve svých explicitnějších podobách tento přístup dokáže aktivně reflektovat, že postulování náboženských entit je přirozenou reakcí na bytostnou omezenost všech lidských světů a že hraničnost těchto entit je zcela reálnou vlastností, kterou není možné ani žádoucí našimi racionalistickými modely plně odvysvětlit, nýbrž je spíše třeba se s ní naučit reflektovaně žít. Jelikož tento střední přístup vzešel z velké části od antropologů, sdílí s nimi jejich snahu o dialog s cizími diskursy, v němž jde o vzájemné porozumění a obohacení, a nikoli o hegemonické podřízení cizích diskursů tomu našemu. Tento dialog je pak pro nás příležitostí k sebereflexi a k nahlédnutí racionalistických sebeiluzí západní modernity. Právě v tomto posledním bodě spočívá v mých očích jeho největší přínos s potenciálem pro společenskou aplikaci. Religionistika v takovémto pojetí přestává pomáhat v kopání propasti mezi rozumem a neracionálnem (v jejímž důsledku na sebe toto neracionálně často bere různé bizarní a divoké podoby) a hledá

88 Byť je třeba říci, že i v tomto pásmu se občas nějaký pokus o velkou teorii náboženství objeví. Příkladem může být Roy Rappaport a jeho kniha *Ritual and Religion in the Making of Humanity* (Cambridge: Cambridge University Press 1999), která podává komplexní nereduktivní teorii náboženství z perspektivy evoluční biologie. Franek Rappaporta rovněž zmiňuje (J. Franek, *Naturalismus a protekcionismus...*, 146), ale protože mu do jeho schématu nezapadá, nezbyvá mu než ho prohlásit za protekcionistu.



naopak způsoby, jak racionalitu s jejími vlastními neracionálními kořeny propojit a kultivovaným způsobem z nich čerpat sílu.



SUMMARY

On Non-Reductive Explanations of Religion: Self-Reflexivity and the Boundaries of Rationality

The article is a response to the book *Naturalismus a protekcionismus ve studiu náboženství* (Naturalism and Protectionism in the Study of Religions) by Juraj Franek, who argues that there are only two ways of theorizing religion: the “naturalistic” one, which sees religion as an illusion and explains it by reducing it to non-religious terms, and the “protectionist” one, which sees religious experience as something irreducible that can only be understood in a specific *sui generis* manner. Contra Franek, I show that there is a third way, one that explains religion in non-religious terms without reducing it. The key to this kind of non-reductive explanation is the way theories react to their own limitations. A reductive explanation is one that attempts to fully subordinate reality to its own categories, refusing to accept the existence of some aspects of it that are unpredictable and cannot be reduced to rational algorithms. A non-reductive explanation, on the other hand, is one that grants reality the right to resist a full conceptual grasp by ever surprising us with its ceaseless abundance and creativity. A non-reductive explanation may explicitly thematize these unfathomable aspects of reality (Turner’s conception of liminality being a classic example), or it may just implicitly grant them, mapping various social, psychological, or cognitive mechanisms without seeing these as exhaustively capturing the essence of religious phenomena (in this sense, a large part of the anthropological explanation of religion may be said to be implicitly non-reductive). The non-reductive approach is dialogical, denying the hegemonic role of Western rational discourse and seeing the study of other discourses as an opportunity for encountering other possibilities of being, and thus for reflecting the rationalistic self-delusions of modernity. In this way it questions the post-Enlightenment myth of disenchanting secularism, self-reflexively confronting us with the non-rational roots of our own (post-) modern world.

Keywords: reductionism; explanation; protectionism; self-reflexivity; re-enchantment; boundaries of rationality; methodology of Religious Studies.

Department of Philosophy and Religious Studies
Faculty of Arts
Charles University
nám. Jana Palacha 2
116 38 Prague 1
Czech Republic

RADEK CHLUP
radek.chlup@ff.cuni.cz