

Vaněk, David

O redukci a vylučování ve studiu mystiky

Religio. 1998, vol. 6, iss. 1, pp. [49]-60

ISSN 1210-3640 (print); ISSN 2336-4475 (online)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/124828>

Access Date: 23. 02. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

O redukci a vylučování ve studiu mystiky¹

David Vaněk

Po dlouhou dobu věnovala religionistika zvláštní pozornost mystice. Málokdo ji považoval za fenomén mezi jinými. Mystika naopak platila ne-li za vrchol, pak alespoň za jednu z nejvyšších forem náboženství. Jestliže byl pro Rudolfa Otta bytostnou součástí každého náboženství element iracionální, bylo podle něj právě mystiku nutno považovat za „největší zdůraznění ne-rozumových či nad-rozumových prvků v náboženství“.² V pojetí Gerarda van der Leeuwa byla mystika sférou zkušenosti, v níž náboženský člověk – člověk toužící po moci – boží hranice svého já i vnějšího světa a přestává být předmětem jakýchkoli vlivů a omezení. Mystika je proto „ostrým vyhocením vědomí moci“,³ tj. krajní intenzifikací náboženství. Rovněž Mircea Eliade vyhradil mystice ve své teorii náboženství výsadní postavení: v dialektice posvátného a profánního, která je ústředním tématem všech náboženství, představuje mystika pokus o definitivní vítězství posvátného nad profánním, pokus „redukovat oblasti profánního a nakonec je odstranit“.⁴

Respekt vůči mystice často překračoval meze samotné religionistiky. Podle W. T. Staceho sice jak mystika, tak náboženství „vyhlíží za pozemské horizonty k Nekonečnu a Věčnosti a obojí sdílí city přináležející posvátnému a svatému“,⁵ zároveň však může mystika existovat i mimo jakékoli organizované náboženství. Má-li tedy vůbec religionista mít právo hovořit o mystice, musí jí udělit místo na samém vrcholu náboženství. Slovy Ottovými, konečné vyústění dějinného procesu, na jehož počátku stojí „magická identifikace“ já s numenem, v jeho středu pak „šamanistické procedury“, „posedlost“ a „extáze“, je třeba hledat „v těch nejjemnějších a nejčistších stavech (života v duchu) a v *nejvznešenější mystice*“.⁶

Podobných příkladů povyšování mystiky nad jiné formy zbožnosti by v dějinách religionistiky jistě bylo možné nalézt celou řadu. Skrývá se však za rozmanitostí uvedených citací nějaký společný motiv? Prozrazuje shoda

1 Sepsání tohoto článku by se neobešlo bez laskavé pomoci nadace Open Society Fund.

2 R. Otto, *The Idea of the Holy*, New York: Oxford University Press 1958, 22.

3 G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, Warszawa: Książka i wiedza 1978, 544.

4 M. Eliade, *Patterns of Comparative Religion*, New York: The New Science Library 1974, 459.

5 W. T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, Los Angeles: Jeremy P. Tarcher 1987, 343.

6 R. Otto, *o.c.*, 33.

ve snaze privilegizovat mystiku určitý jednotný argumentační postup, nebo je dílem pouhé náhody?

Při bližším pohledu na díla výše jmenovaných autorů si lze všimnout, že privilegizace mystiky jde ruku v ruce s privilegizacemi jiného druhu. Vyvyšování mystiky jakoby bylo projevem mnohem širší *logiky vylučování*. Podobně jako je mystika považována za výlučnou ve vztahu k ostatním jevům klasifikovaným jako náboženské, je náboženství samotnému připisován výlučný status v celku lidské existence. Náboženství je prohlašováno za „neredukovatelné“ na jakoukoli jinou činnost, má údajně svou „specifickou logiku“, popř. všechnu logiku transcenduje, přísluší mu status „sui generis“. To znamená: mystika je pro Otta, Staceho či Eliadeho vrcholem něčeho, co již samo představuje tu nejexkluzivnější složku lidského světa, „strůjcem toho nejlepšího v člověku“. ⁷ Exkluzivita, která jí přísluší, je exkluzivitou *par excellence*.

Ani zde se však proces vylučování nezastavil. Rovněž v nitru mystiky došlo k hodnotové diferenciaci. Do centra pozornosti se dostaly zejména ty druhy mystických zkušeností, které buď zcela splňovaly nebo se nejlépe přibližovaly požadavkům, které badatelé kladli na absolutní výlučnost. Ať už byla daným kritériem míra iracionality jako u Otta, moci jako u van der Leeuwa nebo nepřítomnosti profánního jako u Eliadeho, vždy se postupovalo v duchu stejné logiky: určité zkušenosti je možné privilegizovat, neboť na cestě k vytoužené výlučnosti jsou dále než zkušenosti jiné.

Do důsledků byla tato logika rozvinuta zejména v díle Waltera T. Staceho. V dnes již klasické práci *Mystika a filozofie* si klade za cíl nalézt zkušenost *skutečně* mystickou, tj. takovou, která by se ve všech ohledech vymykala tomu, co je za zkušenost obvykle považováno. Pravá mystika proto podle Staceho nemůže připustit jakýkoli vliv ze strany smyslovosti, jazyka, ⁸ logiky, psychiky, společenského, kulturního či historického kontextu. Jedině tehdy si může činit nárok na to být pokládána za cosi „zcela jiného“, neredukovatelného na nic, co je známé a všední. Na okraji zájmu se proto v první řadě ocitla všechna zjevení, vize, lokuce (ať už byla jejich předmětem Panna Marie, Kálí nebo Muhammad). Kontextuální podmíněnost byla v jejich případě naprosto evidentní. Přísný Staceův zrak se ovšem nenechal ošálit ani mnohem jemnějšími formami podmíněnosti. V návaznosti na Ottovy výzkumy v *Západo-východní mystice* ⁹ identifikuje celý okruh fenoménů, jež si již sice zaslouží název „mystika“, přesto však nemohou zaujmout místo na jejím vrcholu: podstatou tzv. *extrovertivní mystiky* je vize

7 B. Russel, *Mysticism and Logic and Other Essays*, London: Longmans, Green & Co. 1921, 12.

8 Již W. James zahrnul nevyslovitelnost mezi 4 rozlišující znaky mystických zkušeností. Srov. W. James, *Druhy náboženské zkušenosti*, Praha: Melantrich 1930.

9 R. Otto, *West-östliche Mystik*, Gotha: Leopold Klotz Verlag 1929.

„všejednoty“, v níž se všechny – za normálních okolností od sebe oddělené – věci slévají do jednoho živoucího celku, aniž by se ovšem zcela rušila jejich samostatná existence. Jakkoli vznešená tato zkušenost je, zůstává i ona poskvrněna přítomností jednoho z hlavních konstituentů každodenní reality: smyslového vnímání. To je podle Staceho odstraněno teprve v *introvertivní mystice*, kde jediné, co zůstává, je „pustá a prázdná jednota“, ¹⁰ bez náznaku jakékoliv diference.

Bylo samozřejmě pouze otázkou času, kdy se objeví hlasy, které nebudou podobné „vylučovací“ nadšení sdílet. Rozhodující průlom znamenalo v tomto ohledu vydání sborníku *Mystika a filozofická analýza*, jehož editorem i hlavním kontributorem byl judaista Steven Katz. Ve svém eseji nazvaném *Jazyk, epistemologie a mystika*¹¹ se Katz netají se svou nespokojeností ohledně výsledků dosažených jeho předchůdci. Badatelé jako byl Stace si v horečném úsilí nalézt čisté zkušenosti zapoměli položit otázku, zda je něco takového vůbec možné. Dříve než někdo začne přemýšlet o pravé mystické zkušenosti, měl by si ujasnit, co patří k podmínkám zkušenosti vůbec. Seriózní studium mystiky se neobejde bez seriózní epistemologie. Ta však podle Katze říká jedno: „*Neexistují ŽÁDNÉ čisté (tj. nezprostředkované) zkušenosti. Ani mystické, ani obvyklejší formy zkušenosti nezavádějí žádné důvody k domněnce, že jsou nezprostředkované. To znamená, že všechna zkušenost je zpracovávána, organizována a zpřístupněna extrémně komplexními epistemologickými způsoby. Pojem nezprostředkované zkušenosti se zdá být, ne-li kontradiktorní, pak alespoň prázdný.*“¹² Jinými slovy: každé pátrání po naprosto výlučné zkušenosti, která by nebyla poznamenána přítomností čehokoliv známého a všedního, je odsouzeno k nezdaru. Každá zkušenost – tedy i mystická – totiž vyžaduje, aby nebyla „pouze okamžiková a diskontinuitní, nýbrž aby zahrnovala rovněž paměť, vnímání, jazyk, akumulaci dřívější zkušenosti, pojmy a očekávání. Každá zkušenost musí přitom být budována na pozadí všech těchto prvků a tvarována nově s každou novou zkušeností“.¹³ Stopy vlivu psychologického, jazykového, ideového, kulturního či jiného kontextu proto nemohou být důvodem pro vyřazení určité zkušenosti z kategorie „mystika“, nebo k její degradaci na nižší hodnotový stupeň, byť v rámci této kategorie (tak tomu bylo např. v případě Staceovy „extrovertivní mystiky“). Mystická zkušenost je „irelevantní pro stanovení pravdy či nepravdy jak náboženství obecně, tak jakéhokoliv náboženství jednotlivě“.¹⁴

10 W. T. Stace, *o.c.*, 110-11.

11 S. T. Katz, „Language, Epistemology, and Mysticism“, in: S. T. Katz (ed.), *Mysticism and Philosophical Analysis*, New York: Oxford University Press 1978, 22-74.

12 *Ibid.*, 26.

13 *Ibid.*, 59.

14 *Ibid.*, 22.

Pozornost se díky Katzovi mohla znovu obrátit k fenoménům, které sice v běžném úzu platí za mystické, kterých se však akademické studium mystiky pro jejich kontextuální podmíněnost buď stranilo, nebo je jakožto překonanou záležitost ponechávalo v kompetenci historie náboženství. Jeden z nejvýznamnějších Katzových pokračovatelů, Jess Hollenback, zařazuje dokonce mezi předměty svého zkoumání nejen „vyšší mystiku“ novoplatonismu, advaitové védanty a buddhismu, ale také tzv. parapsychologické jevy, jež se v minulosti zdály příliš hrubé pro vkus badatelů, jejichž zájem poutaly především „čisté zkušenosti“.¹⁵

Katzovou zásluhou však nebylo pouze to, že škrtl hodnotová znaménka před jednotlivými fenomény. Nešlo mu jen o zrovnoprávnění již existujících forem mystiky, ale rovněž o objev forem nových. Tradiční esencialismus (takové jméno si od Katze vysloužili jeho předchůdci) totiž neváhal připsat zkušenost, která v jeho očích reprezentovala pravou mystiku, co nejširšímu okruhu mystiků, aby tím pojistil své spekulativní závěry i na rovině empirické evidence. Mystika se tak stala záležitostí vskutku „mezinárodní a mezikonfesijní“.¹⁶ Obraz, který tímto způsobem vznikl, byl však podle Katze značně zkrácený. Zkušenostem, které by se za jiných okolností ukázaly být jednoznačně odlišné, byla přisouzena jednotná forma, bez ohledu na evidenci. Příkladem za všechny může být studium západní monoteistické mystiky: řada autorů zde neodolala pokušení učinit ze zcela specifické zkušenosti setkání s osobním bohem jen další případ „bezobrazné mystiky“, pro niž je každé dogma – včetně teze o personální povaze boha – jen „lešením, jehož pomocí (mystik) vystoupí nahoru“,¹⁷ do výšin neosobního absolutna.¹⁸

Katz proto může právem charakterizovat podstatu své práce jako „prosbu o uznání diferencí“.¹⁹ Za její hlavní přednost považuje právě citlivost vůči evidenci, která nemá potřebu přizpůsobovat předkládaná data *a priori* vytvořeným výkladovým modelům a představám o povaze poslední skutečnosti. Díky jeho kontextualismu tak znovu „Bůh“ může být ‘Bohem’, ‘Brahman’ ‘Brahman’ a ‘nirvána’ ‘nirvánou’, bez jakéhokoli redukcionistického pokusu ztotožnit pojem ‘Boha’ s pojmem ‘Brahman’ či ‘Brahman’ s *nirvánou*.²⁰

15 Viz J. B. Hollenback, *Mysticism. Experience, Response, and Empowerment*, University Park: The Pennsylvania State University Press 1996.

16 G. van der Leeuw, *o.c.*, 531.

17 E. Underhill, „The Essentials of Mysticism“, in: R. Woods (ed.), *Understanding Mysticism*, Garden City: Image box 1980, 26.

18 Srov. Katzův článek „Mysticism and Ethics in Western Mystical Traditions“, *Religious Studies*, 28/3, 407-423.

19 S. T. Katz, „Language, Epistemology, and Mysticism“, *o.c.*, 25.

20 *Ibid.*, 66.

Tato pasáž ze závěru Katzova eseje prozrazuje leccos o postavení jeho kontextualismu v dějinách studia mystiky. Řeč v ní je, v negativním smyslu, o *redukcionistickém* pokusu ztotožnit dvě rozdílné zkušenosti. Jakkoli mají tato slova charakterizovat myšlení předchůdců, dosvědčují právě ona hlubokou spřízněnost kontextualismu s tradicí. Nebyl snad hlavním nepřitelem těch, které Katz kritizuje, také redukcionismus? Oběma – jak kontextualismu, tak „esencialismu“ – muselo jít v jistém smyslu o totéž: neredukovat, to znamená nepřevádět jednu věc na věc druhou, jí bytostně cizí, zachovat ji naopak v její specifičnosti, v tom, co je jí *vlastní* – nenechat to, co je jiné, pohltit stejným. Zatímco se tedy hlavní boj esencialistů proti redukcionismu odehrával na ose všední-mystické (profánní-posvátné), upínala se pozornost kontextualismu k ochraně kontextů, neboť právě ty se nyní staly novou *vlastí* mystiky. Jejich vliv na zkušenost nebyl ani v nejmenším zhoubný. Neusvědčoval ji z nedokonalosti, naopak zajišťoval jí skutečnou jedinečnost – jedinečnost *určité* mystické tradice existující v *určitém* prostoru a *určitém* čase. Tím, proti čemu je podle Katze mystiky potřeba chránit, není kontext, nýbrž esencialismus: pokus redukovat jedinečnost jednotlivých mystických tradic na jakési jedno „společné jádro“,²¹ které by vyčerpalo všechn jejich smysl jediným obecným sdělením typu „pustina je pustina a nicota nicota – v Německu nebo v Indii, v islámu nebo v křesťanství“.²² Jednotlivé mystiky jsou těmi posledními jednotkami smyslu, tím jediným absolutnem, o kterém má smysl mluvit.

Tak jako neexistuje jedna mystická zkušenost, neexistuje ani jeden „mystický problém“. Problém, na nějž určitá zkušenost odpovídá, je vždy konkrétní: „Buddhistická zkušenost *nirvány*, židovské *devekuth*, křesťanská *unio mystica*, súfijské *fana*, taoistické *Tao* jsou *výsledkem*, přinejmenším částečným, specifických pojmových vlivů, tj. „počátečních problémů“ každého věroučného a teologického systému“,²³ píše Katz. Snaha poměřovat všechny mystické zkušenosti z hlediska jejich úspěšnosti v hledání čisté, epistemologicky výlučné zkušenosti proto postrádá smysl – mystikové sami si podobný cíl nikdy nekladli. Byl jim vnucen ze strany badatelů. Ve skutečnosti mají a vždy měli své vlastní problémy, které také úspěšně řeší.²⁴

21 „Common core“ – termín razil W. T. Stace – srov. W. T. Stace, *o.c.*

22 G. van der Leeuw, *o.c.*, 541.

23 S. T. Katz, „Language, Epistemology, and Mysticism“, *o.c.*, 62.

24 Ve zjevném rozporu s tím, co bylo dosud řečeno, začíná Katz ke konci svého eseje namísto o radikální kontextualitě hovořit o dialektice kontextuálního a objektivního. Žádná zkušenost prý nemůže zapřít to, čeho je zkušeností. Vždy k ní patří určitý objekt, na zkušenosti nezávislý, jenž je jejím prostřednictvím zpřístupňován: „mystikové a badatelé o mystice musí uznat, že mystická zkušenost není (zdánlivě) jediné produktem podmíněného aktu zkušenosti, která je konstituována ze strany toho, kdo zakouší, ale že je rovněž konstituována a podmíněna tím, co je *předmět* či ‘věcný stav’, s nímž se mystik (podle něj) ‘setkává’...“ (*ibid.*, 64). Přesto nemá tato skutečnost na Katzovy analýzy

To, co mohlo na první pohled vypadat jako špatná zpráva, ukazuje se být pro mystiky dobrou zvěstí: jejich zkušenost není z hlediska teorie poznání nijak neobvyklá. Je kontextuálně podmíněna jako každá jiná zkušenost. Mystikům tento fakt podle Katze nemusí ani v nejmenším vadit, přináší naopak právo na jedinečnost i těm z nich, kteří si je v očích esencialistů nezasloužili. Exkluzivita je zachráněna. Mystika může mít znovu smysl. Bylo by proto velkým omylem spatřovat v kontextualismu nějaké opuštění *logiky vylučování*. Není profanací mystiky, jen a pouze stvrzením její nedotknutelnosti.

Jak je to ale možné? Čím to je, že prohlášení všech mystických zkušeností za běžné, tj. z hlediska teorie poznání nijak výjimečné, jim neubírá nic na jejich neredukovatelnosti? Znamená snad tato nivelizace něco jiného než redukcí? Pokud ne, nezbyvá než konstatovat zvláštní fakt: redukce na obecné rovině epistemologie se v Katzových očích nijak nedotýká nároku mystiků na neredukovatelnost. Mystická zkušenost je i není redukována.

Pochopit tuto zvláštnost umožňují ty pasáže Katzova eseje, v nichž se rozepisuje o povaze ontologie.²⁵ Pojmy jako „bytí“, „nic“, „skutečnost“ nemají podle něj samy o sobě žádný smysl. Něco znamenají pouze v určitém kontextu. Neexistuje proto žádná ontologie v singuláru, jen různé ontologie v různých dobách a zemích. Za takové situace nemůže samozřejmě pro teorii poznání – filozofickou druhou ontologie – zůstat v Katzově uvažování příliš mnoho místa. Epistemologická koncepce zkušenosti je nasazena pouze v polemice s esencialismem. K tomu, aby „zredukovala“ mystiky, jí však již Katz neposkytuje prostor. Či spíše: její další působení nevidí jako žádoucí. Jak jinak by se totiž mohl vyhnout násilí, které na jiném místě tolik kritizuje? Teorie poznání nemůže mystikům nic diktovat. Potom, co se Katzovi s její pomocí podařilo zlikvidovat protivníky, musí na ni zapomenout, aby mohl nechat „Boha“ být „Bohem“, „Brahman“ „Brahman“, „nirvánu“ „nirvánou“. Zdůrazňovat, že jak „Bůh“, tak „Brahman“ a „nirvána“ mají cosi společného – byť by to byl pouhý fakt, že všechny tři jsou z hlediska Katzovy epistemologie zkušenosti – by znamenalo upírat mystikům jejich jedi-

mystiky nějaký zvláštní dopad. Kontext v nich nepřestává figurovat jako pozitivní element. Dialektická perspektiva je do textu zjevně vnesena *ad hoc*. Postulát nezávislého objektu *x* nijak nenarušuje poklid mystické zkušenosti. Za jiných okolností by se dalo očekávat, že toto neuchopitelné *x*, stojící mimo všechnu zkušenost, bude subjektivitu toho, kdo jej zakouší, mobilizovat a zneklidňovat, podněcovat ke stále novým a novým přesahům, usvědčovat jej z nedokonalosti v nekonečné „honičce zkušeností“. Zde se nic podobného neděje. Mystikům je s jejich zkušeností ponechána i jejich spokojenost. Co na posledních stránkách eseje zneklidňuje Katze, obejde se bez vlivu na duševní rovnováhu těch, o nichž píše.

nečnost.²⁶ Obeciny jakoby pro Katze byly natolik bezvýznamné, že jej buď nemusí zajímat vůbec, nebo jen chvíli, na dobu nezbytně nutnou k vítězství v čistě akademické diskusi. Očividně je nehodlá použít k tomu, aby nějak opravoval názory mystiků. Těm teorie poznání patrně nic neříká: nemluví jim do života ani je neoslovuje. A pokud ano, pak to může být pouze jedna z mnoha epistemologií, kterých je na světě spousta a které jsou jedinečné. Rozhodně ne univerzální epistemologie Katzova – ta nestojí za řeč.

Vyhnout se těmto potížím, do nichž kontextualismus studium mystiky zavedl tím, že vedle sebe bez dalšího vysvětlení postavil redukci a vylučnost, se ve druhém z řady Katzových sborníků pokusil Hans Penner. V eseji, svým zařazením jakoby nevybočujícím z intencí kontextualismu, načrtává obrysy teorie, která se již nehodlá prezentovat jako boj proti redukcionismu.²⁷ Podstatu Pennerovy argumentace tvoří kritika toho, co nazývá „mystickým relativismem“. Z jeho popisu je zřejmé, že nejde o nic jiného, než o Katzův kontextualismus: co je smysluplné, co je či není v souladu s realitou, se ukazuje v kontextu, do něhož je daný mystický systém zasazen. Přes všechny kritický potenciál, který je relativismu vlastní, vhnání jeho striktní zastávání badatele do slepé uličky: bere mu možnost „neutrálního vysvětlení a porozumění mystice“, neboť „každé vysvětlení nebo popis světa zahrnuje určitý pojmový systém, a je-li tomu tak, stává se logicky nemožným vystoupit z každého takového systému – což je naopak nezbytné pro neutrální vysvětlení“.²⁸

Jaké řešení Penner navrhuje? Kde najít onen neutrální článek, na nějž by bylo možno převést všechny mystické zkušenosti? Má jím snad znovu být nějaké „společné jádro“? V žádném případě. Podle Pennera neexistuje nic

- 26 Slepota vůči všemu, co bylo získáno v předchůdné epistemologické reflexi o limitujících faktorech zkušenosti, jde dokonce tak daleko, že se určité právě zkoumané mystice poskytují privilegium, které jí v podstatě vyjímá z pravomoci epistemologie a ontologie: pokud je to v souladu s jejím „učením“, může být popřena její příslušnost k řádu zkušenosti: „Mluvit o buddhistické nirváně jakoby to byl jen další druh mentální zkušenosti znamená dopustit se stejného omylu jako badatel, který by chtěl přistupovat k jógické izolaci jako k jednomu z možných typů transmutace, jež prodělává prakti, místo toho, aby uznal, že rozlišujícím atributem izolace je naprosté odcizení se všemu, co je s prakti spojené. Nirvánu nesmíme nikdy *ontologizovat* z toho prostého důvodu, že buddhisté vždy trvali na tom, že je *asamkhata* (nesložená), kdežto všechny mentální a hmotné fenomény, ať už jemné či hrubé, mystické či normální, jsou *samkhata* (složené).“ – J. B. Hollenback, *o.c.*, 595-596.
- 27 Obhajoba redukce jako nezbytného metodického nástroje religionistiky je předmětem staršího článku, který Penner napsal ve spolupráci s Edwardem Yonanem. Jeho název – „Je věda o náboženství možná?“ – naznačuje jádro předkládané argumentace: religionistika se může stát vědou jedině tehdy, přestane-li se vyhýbat redukci – srov. H. H. Penner – Edward A. Yonan, „Is a Science of Religion Possible?“, *The Journal of Religion* 52, 1972, 107-133.
- 28 H. Penner, „The Mystical Illusion“, in: S. T. Katz (ed.), *Mysticism and Religious Traditions*, New York: Oxford University Press, 93.

jako univerzální mystika. Slovo „mystika“ nemá – podobně jako „tote-mismus“ – žádný specifický obsah. Množství fenoménů, které označuje, je natolik rozsáhlé, že je nemožné objevit v něm jakéhokoliv společného jmenovatele. Do té míry jsou jednotlivé mystické tradice skutečně jedinečné. V jakém smyslu lze tedy ještě stále hovořit o neutru, na něž by bylo možno celou škálu redukovat? Existuje nějaká střední cesta mezi esencialismem Staceovým a kontextualismem Katzovým? Penner se domnívá, že takovou cestou může být strukturalismus. Struktury totiž splňují oba předpoklady: jsou obecné, takže na ně lze redukovat, jsou prázdné, takže po obsahové stránce nijak nedoplňují to, co je naplňuje. Jednotlivé mystické tradice je potom možné nazírat jako prvky určité konkrétní realizace struktury. Mystikům je ponechán jejich specifický hlas, aniž by byla badatelům upírána možnost jeho neutrálního vysvětlení.

Hlavní Pennerův přínos ovšem nespočíval pouze v tom, že se otevřeně přiznal k epistemologii, aniž by ji – stejně jako Katz – nechal působit na konkrétní smysl jednotlivých mystických tradic. Strukturalismus není novým jménem kontextualismu. Struktura neponechává mystikům při vytváření smyslu jejich tradic tak volné pole působnosti jako Katzův pojem kontextu, chová se vůči nim mnohem prohibitivněji. Znamená to, že se Penner nakonec pouští s mystiky do křížku?

Odpověď na tuto otázku podává aplikace obecných tezí na konkrétní případ: indickou mystiku. Její smysl lze pochopit jedině ve specifickém indickém prostředí, nikoli v nějakém „o sobě“ mystiky, do něhož ji podle Pennera západní učenci tak rádi zatahovali. Mystika v Indii funguje jako součást systému vztahů, ne jako samostatná entita. Její existence je nemyslitelná bez dalších prvků tohoto systému. Z nich má podle Pennera klíčový význam kastovní systém. Nezbytným předpokladem vykonávání mystického „povolání“ je zřeknutí se kasty. Kasta však není jménem jakéhosi zvláštního politického či ekonomického zřízení, z něž by se bylo možno uchýlit někam do ústraní a *mít* pokoj. Mimo kastu totiž nelze *mít* vůbec nic – každý, kdo se vydá na dráhu askety, se vzdává veškerého svého majetku, nic nevlastní, nic neprodukuje. Místo jeho pobytu je tak právě jen *mimo* kastu. Ne v nějakém transcendentním zásvětí, tajemné říši neviditelných statků, nýbrž jen a pouze *mimo* kastu. Kasta je pro definici mystiky nezbytná: „Smysl indické asketické tradice musí být odkryt v totalitě systému. Význam indické mystiky je její vztah ke kastě.“²⁹ Indičtí mystikové si to na rozdíl od generací západních badatelů dobře uvědomovali: např. *Bhagavadgíta* podle Pennera nikdy nepopírá či nesnižuje nižší přirozenost Višnuovu – Ardžuna ve své konečné vizi nazírá Višnu v jeho totalitě. Dokonce ani Šankarova védánta neusiluje o překonání či odstranění kasty: to, co se v ní

nazývá Skutečné (*sat*) je neoddělitelně spjata s Neskutečným (*asat*) – obojí stojí v opozici, v žádném případě si však neprotiřečí. Při zkoumání mystiky je třeba neustále mít na paměti jednu ze základních strukturalistických pouček: „být v opozici není totéž jako být v kontradikci; černá je v opozici k bílé, to však neznamená, že černá bílé protiřečí“.³⁰ To platí nejen pro indickou, ale také pro jakoukoliv jinou mystiku. Každý soubor fenoménů, který je tímto jménem označován, má smysl pouze ve vztahu k jiným prvkům příslušného systému – ať už jsou tyto prvky a systém jakýkoli. Mystika proto nezavádí, jak si po léta představovali badatelé, do jiných světů. Nevyvazuje ze závislosti na okolí, aby člověku udělila absolutní svrchovanou identitu a završila tak jeho pouť za osobní spásou. Identita, kterou nabízí, je neoddělitelná od svého opaku – věděl to autor Bhagavadgíty, věděl to Šankara.

Věděli to ale opravdu? Byli snad indiští mystikové jakýmiisi lokálními strukturalisty? Pokud ne, jak jinak by mohli – na rozdíl od západních vykladačů jejich zkušenosti (Otta, Underhillové, Eliadeho) – netoužit po spáse a nepátrat po transcendenci? Lze skutečně věřit tomu, že Ardžunova vize Višnu nebyla v zásadě odlišná od strukturalistického vnímání totality – byť totality konkrétní, totality „Indie“? Pochybuji o tom.³¹ Mnohem pravděpodobnější je, že Penner udělal někde na své cestě za redukcí chybu. Kde? Je snad problém v jeho odmítání existence onoho světa? Možná. Ottovo „ganz Andere“, stejně jako Eliadovo „sacré“, má jistě i jiný než substantivní význam. Odmítnout možnost jeho úplného dosažení se ještě nemusí rovnat tvrzení, že veškerá řeč o něm je nesmyslná – jak dosvědčuje soudobá hermeneutika. Chyba se však do Pennerova výkladu indické mystiky mohla vloupat na mnohem bezvýznamnější úrovni. Ať už se to má totiž s mystickým „o sobě“ (a „pro sebe“) jakkoli, nevyovídá to nic o tom, co si o věci myslí mystikové sami. Penner jakoby zapomněl na možnost skutečné redukce: převést jednu věc na věc druhou, popřít její specifčnost, nechat ji pohltit stejným – ať už se *na první pohled* jeví sebevíc výlučná. Jakoby se zalekl násilí, které takový postup nutně vyžaduje. Mystiku – přinejmenším indickou – není v jeho podání vlastně vůbec třeba redukovat: ona se redu-

30 *Ibid.*

31 *Bhagavadgíta* nebyla jistě sepsána jako obhajoba všedního života. Radí-li Višnu Ardžunovi, aby i nadále vykonával své „světské“ povinnosti, pak tím nemá na mysli rezignaci na vyšší status existence. Zůstat bojovníkem je naopak tím nevyzrešenějším způsobem, jak dojít povýšení. Ardžuna není Gilgameš! Kasta, o níž hovoří Višnu, totiž není kasta Pennerova. Ardžuna má sice bojovat, ale bez ulpívání na ovoci svých činů („Ať tvé činy nejsou spjaty s ovocem tvých činů!“- *Bhagavadgíta*, 2.47). Jeho boj, stejně jako jakákoli jiná činnost jakéhokoliv jiného bhakty z jakékoli jiné kasty, není tedy vtažen do vztahů produkce a vlastnictví, které figurují jako klíčový rys v Pennerově pojetí kasty (srov. H. Penner, *o.c.*, 107). Vize Višnu v jeho totalitě proto zůstává z hlediska každodenní indické reality jednostranná.

kovala sama. Nikdy se nepovažovala za výlučnou vzhledem ke kastě, naopak poslušně stála v opozici a plnila tak svou roli v systému, prostá všech „mystických iluzí“. Redukci není potřeba do evidence, kterou o mystice máme, vnášet, lze ji vyčíst *přímo z ní*. Jediný, koho Penner musí redukovat, je západní učenec, posedlý zápasem o svou „individuální identitu“.³² Ani zde se však nejedná o násilí v pravém slova smyslu – rána padá víceméně do vlastních řad.

Mystikové snící o výlučnosti tak znovu mohou zůstat klidní. Jestliže se kontextualismus ubránil redukci díky svému dvojakému vztahu k epistemologii, dosáhl Penner téhož použitím jemnější strategie: kombinací ambivalence, která byla ve strukturalismu povýšena na princip, a přizpůsobení si evidence takovým způsobem, aby ji mohl přechíst již jako zredukovanou. V obou případech není důvod k znepokojení. Jediní, kdo budí pohoršení, jsou etnocentričtí „západní badatelé“, kteří by chtěli mystikům stále jen něco vnucovat: zájem o filozofii, o absolutní identitu, o absolutní výlučnost. Jakoby nevěděli, že filozofie je pouze naše (západní a akademická) věc, která mystiky – či přinejmenším mystiky jiných kultur – nezajímá.

Nelze však ono „nezajímá“ vyložit i jiným způsobem, totiž: „nejsou schopni pochopit“? Není skromnost Katzovy a Pennerovy filozofie jen projevem etnocentrismu, o němž se Ottovi, Staceovi či Eliademu ani nesnilo? Nebyli to přeci oni, kdo se nejdříve postavili do výšin obecného, aby spatřili kontexty a struktury, a potom – zdánlivě ze skromnosti – mluvili již jen o exotických postavičkách, které je obývají. Pro Otta, Underhillovou, Staceho a Eliadeho nebyli mystikové kuriozitami, které západní badatel potkává na svých cestách do jiných světů. Byli skutečnými partnery v rozhovoru.

Nejde však o návrat ke klasikům. Rozhovor přeci umožňuje nejen domluvu, ale také konflikt. Snažit se mystikům porozumět ještě neznamená souhlasit s nimi. Filozofie, kterou mystikové reprezentují,³³ může být jiná filozofie než ta, kterou hájí religionista. Je na rozhovoru, aby ukázal, která z nich stačí na tu druhou. Mystika je totiž skutečně vlivný fenomén – ať už proto, že nás její vysvětlení mohou uspokojit, nebo proto, že je musíme odmítnout. V tomto smyslu je skutečně *diferentní*: na rozdíl od každé indiference se nás týká, je tím, co buď v dobrém, nebo ve špatném slova smyslu vadí.

Religionisté zkoumající mystiku by proto měli opustit iluzi, že se násilí vyhnou, budou-li tít do vlastních řad. Naučí-li se s tímto pocitem žít, budou se moci odvážit dnes ne zcela zřejmého kroku: pokud to bude jejich filozofie

32 H. Penner, *o.c.*, 113.

33 Reprezentují, ne zastávají. Filozofie totiž nemusí být explicitní – jak ukázal Martin Heidegger v analýzách tzv. předporozumění bytí.

vyžadovat, připustit, že se mystikové ve výkladech vlastní zkušenosti mýlí. Polemika s klasiky by potom nemusela být čistě akademickou záležitostí, ale také polemikou s mystiky. V širším měřítku pak s každým, kdo svou zkušenost považuje za epistemologicky, ontologicky či jinak výlučnou. Není zde snad religionistika přece jen od toho, aby mystiky – a spolu s nimi i náboženství vůbec – překvapila? Nepopírám, že takový přístup vyžaduje určitou míru násilí. Ostatně jako každý pokus vyrazit dech, vzít slovo, nenechat věci být tak, jak jsou.

SUMMARY

On Reduction and Exclusion in the Study of Mysticism

The article deals with the recent criticism of the so-called classical study of mysticism, undertaken by Katz, Hollenback and Penner. It attempts to show that the central point of the discussion is the problem of the irreducibility of mystical phenomena. Although Otto, Underhill, Stace and others have been criticized for excluding the mystical from the rest of the reality, attributing to it some unique ontological and epistemological nature, their critics proved themselves unable to venture the real reduction. Their relation to it remains ambivalent: on the one hand, they are critical of the classics' quest for a totally exclusive experience, on the other hand, they employ various strategies to preserve exclusivity on the level of the particular cultural and historical context, defending the mystics against „essentialistic reductionism“ and ethnocentrism. Such an attempt entails, however, another ethnocentric (or scientific) statement: epistemological and ontological reflection has to be of no value for the mystics' view of their own experience. Mysticism may be unique because it has no concern with philosophy. Instead of such an ambivalence in relation to the philosophical reduction, the author of the article proposes to take both philosophy and the mystics' account of their experience seriously and confront each other as strongly as possible, disregarding possible accusations of the scientific and cultural violence.

FF MU
A. Nováka 1
660 88 Brno

DAVID VANĚK