

Edice ***R*** *religionistika*

vydává

Ústav religionistiky Filozofické fakulty
Masarykovy univerzity v Brně

svazek 11

William E. Paden

Bádání o posvátnu
Náboženství ve spektru interpretací

MASARYKOVA UNIVERZITA
BRNO 2002

Interpreting the Sacred: Ways of Viewing Religion
(Boston: Beacon Press 1992)
přeložili Lucie Kučerová a Ondřej Sládek.

Překlad originálu do českého jazyka a jeho vydání financovala
Nadace Open Society Fund Praha a Open Society Institute Budapest
(č. grantu 15014/2001/16/1).

Nataše...

S 128857



2-277.2

159.9:2

2-6



Kresba na obálce:

Sedící Buddha Šákjamuni s gestem „doteku země“ (*bhūmisparśamudra*).
Tibetský ikonometrický xylograf (archív Ústavu religionistiky FF MU).

Copyright © 1992 by William E. Paden
Masaryk University's edition published by arrangement with Beacon Press,
Boston.
Translation © Lucie Kučerová, Ondřej Sládek, 2002

ISBN 80-210-2977-3

K/209.-

k anglickému vydání

Existují tisíce knih, které interpretují náboženství, a každá má vlastní zorný úhel. Je to jako v příběhu, kde tři slepci popisují slona. Ten, který drží jeho ocas, říká, že vypadá jako provaz, kdo nahmatal jeho bok, si myslí, že je jako zeď, a podle třetího se podobá stromu, neboť objímá jeho nohu. Podobně - i tak rozsáhlý předmět, jako je náboženství, se dá uchopit pouze částečně a jeho interpretace jsou omezené dílčím úhlem pohledu.

Na náboženství, a nakonec ani na svět, se nelze dívat nijak *jinak než* z určitého hlediska a to, co spatříme, bude tímto východiskem nevyhnutelně ovlivněno. Neshody ohledně náboženství tudíž pramení z rozdílného výchozího kontextu a perspektivy.

Tato kniha tedy není dalším výkladem nebo teorií náboženství, ale upozorňuje na to, že je třeba ustoupit o krok zpět a uvědomit si, jakou roli při zkoumání tohoto předmětu hraje naše hledisko a optika. Potřebujeme porozumět rozdílným, již vžitým pohledům. Musíme vzít v úvahu stanoviska kritiků i vyznavačů, stejně jako hlavní sociologické, psychologické a komparativní přístupy.

Není nadále možné jednoduše přijímat jednotlivé privilegované modely univerza, ať už jsou výhradně náboženské, nebo vědecké. Existuje mnoho verzí světa, přičemž záleží na optice, kterou zvolíme (od básnické po matematickou), na pozorovateli, na způsobu poznání, kterým svět zkoumáme, na vlivu kultury, z níž vycházíme. Jsem si jistý, že nejsem jediný, kdo během dospívání v pluralitní společnosti zjistil, že se pohybuje mezi různými výklady světa. To, co nám kdysi bylo předkládáno jako „svět“, se později začalo jevit jako pohled určité skupiny lidí v určité společnosti, jako jeden přístup z mnoha, či dokonce jako zhoubná ideologie. Zjistili jsme, že není nutné dívat se na svět zrovna *tímto* způsobem. Ze světonázorů se staly prostě názory, které se nadále mění, existují vedle sebe a jsou zpochybňovány.

Takovéto proměny ovlivňují i naše úvahy o náboženství. Biblická náboženství, ve kterých jsme byli vychováni, vypadají naprosto jinak, když se na ně podíváme prostřednictvím moderních disciplín, jako je psychologie

nebo sociologie, nebo když je nahlédneme z perspektivy východních tradic.

Takto tvárný svět přesto nevybízí k cynismu, nýbrž k pluralitnímu nazírání. Dává nám příležitost k zamyšlení nad proměnlivými modely, s jejichž pomocí ho smysluplně pořádáme. Umožňuje nám uvědomit si subjektivní a selektivní charakter jazyka, který používáme, když popisujeme lidskou existenci, a také, že i sama tato existence je zprostředkována jazykem, kterým k ní přistupujeme.

Hlavním popudem k tomu, abych napsal tuto knihu, byla snaha pomoci alespoň zčásti překlenout obrovskou a stále se zvětšující propast mezi laickou veřejností a profesionálními akademickými kruhy „interpretace“. Příliš často píší akademici pouze sami pro sebe. Mnoho let jsem o interpretacích posvátna přednášel na Vermontské univerzitě a to mě inspirovalo, abych se v této knize pokusil předložit v přístupné a stručné formě to, o čem se většinou mluví specializovanou terminologií a co by jinak musel čtenář vyhledávat v rozsáhlé a často odborné literatuře. Také se zde pokouším na jednom místě prezentovat teorie a přístupy, které nebývají běžně spojovány. Abych dostal pluralitu interpretací, stavím proti sobě kontrastní pohledy, o kterých se většinou soudí, že se k sobě nevztahují nebo si dokonce navzájem protirečí. Snažím se vyzvednout a zhuštěně podat hlavní aplikace každé z těchto teorií způsobem, který bude srozumitelný i laikovi.

I když tato kniha uvádí čtenáře do některých hlavních způsobů interpretace náboženství, není zamýšlena jako úplný přehled všech přístupů. Někdo určitě zjistí, že jeho nejoblíbenější zde chybí. Především se ale tato kniha zaměřuje na to, jak rozdílné účely a kontexty výkladu určují, co se vůbec ocitne v zorném poli. Na slona se dívá jinak zoolog, jinak ochránce přírody, ředitel cirkusu, nebo jiný slon. Může nás zajímat pouze jeho sociální chování, geografické rozšíření, tržní hodnota, nebo fyziologie jeho jater. Slon je předmětem zájmu pytláků, ale také předmětem obdivu a symbolem krásy. A konečně je také součástí tajemství samotného bytí. Náboženství je také zkoumáno rozmanitými pohledy za různým účelem a může být prezentováno jako předmět sestávající z mnoha součástí, s různorodou strukturou a rozmanitými funkcemi.

V této knize se nesnažím nahlížet na onoho „slona“, tedy náboženství, z další perspektivy, ale chci se nestranně zaměřit na podstatu všech pozic. Mým cílem je takový přístup, který různorodá hlediska vyjasní, a také chci ukázat, jak odlišný a různorodý může být „jazyk“, kterým tento nanejvýš zvláštní a významný jev popisujeme.

Předmluva k českému vydání

Nové vydání knihy *Interpreting the Sacred: Ways of Viewing Religion* (Bádání o posvátnu: Náboženství ve spektru interpretací) nabízí příležitost k tomu, abych připojil několik slov o ústředním tématu knihy ve vztahu k současné religionistice.

Jádrem mé knihy je metodologická teze, podle níž rámec výzkumu určuje data. V souladu s tím by se uvedené pojetí mělo dát aplikovat na kterýkoli z rozličných přístupů k náboženství, ať už postmoderní, hermeneutický, historický nebo sociálně vědní. Právě na problém situovanosti pozorovatele se zkoumání náboženství v posledním desetiletí zaměřovalo. Například u kteréhokoli popisu náboženství se nyní stále naléhavěji ptáme, *čím* je to popis a za jakým kulturním účelem vznikl. Dosud stabilní obraz světa se tak stává předmětem dekonstruktivní kritiky. Současně s tím se hlasy a pozice „jiných“ lidí, které byly z převládajících (např. eurocentrických, mužských, teologických, na textu založených) schémat a optik vyloučeny, dostaly do středu pozornosti. Nedůvěra k vnuceným rámcům a nové zaměření na společenské kontexty náboženského života, které berou v úvahu pohlaví, společenskou třídu, etnickou příslušnost a mocenskopolitickou pozici, se staly znakem naší doby. To vše posiluje tezi, že různá optika vytváří rozdílné předměty studia.

Paradoxně se při vši této decentralizaci objevují mezi religionisty významné proudy ubírající se opačným směrem: jedná se o nový pokus postihnout univerzální formy lidského chování a poznání, které leží za kulturními rozdíly a prostupují napříč kulturami. Religionistika tak navazuje na nové typy přírodovědných a společenskovědných bádání a teorií.

Podle mého názoru myšlenku, že náboženství je vždy vymezeno tvarem a strukturou optiky popisujícího, je možno použít jak na předpojatost společenské pozice, tak na funkce přírodovědných a společenskovědných zobecnění. Všechny rámce, ať se jedná o nezaujaté hypotézy nebo vlastním cílům sloužící kolonialistické nacionalismy, totiž vybírají a vytvářejí svět svým vlastním způsobem. Všechny jsou příkladem toho, jak se mysl zmocňuje světa. Všechny mají své úhly pohledu, všechny mají svá omezení. Všechny mají svá síta a všem uniká to, co těmito síty proklouzne. Žádný



těchto pohledů na svět neobsahuje celek světa. Ti, co stojí mimo náboženství, uvidí to, čeho si věřící nevšimnou, a naopak. Interkulturní širokoúhlá optika odhalí podobnosti a rozdíly, které nelze postřehnout v horizontu jednotlivé kultury, a naopak detailní mikroskopické rozlišení může mít význam, který velká komparativní schémata nejsou s to odhalit. Jasnější rozlišování mezi tím, jak fungují hlediska a „konstrukce“ těch, kteří se nacházejí uvnitř, nebo vně náboženství, religionistice rozhodně prospívá. V každém případě je východisko ústředním faktorem.

Současné události ve světě poskytují nespočet příkladů pro ilustraci problému interpretace náboženství. Násilí náboženských extrémistů například jasně ukazuje, že interpretace není jen akademickou zálibou. Jak ukázaly tragické události z 11. září 2001, odlišné výklady posvátné knihy mohou mít ničivé důsledky. Jestliže různé typy interpretací formují různé typy světů, potom také vytvářejí různé typy chování v těchto světech. Člověk tedy nemůže stát stranou a spokojit se s tvrzením, že vše je „jen“ záležitostí interpretace. V interpretaci jde totiž o samotný svět.

Chtěl bych vyjádřit vděčnost svým kolegům z Masarykovy univerzity za jejich úsilí při přípravě českého vydání mé knihy, především Lucii Kučerové, Ondřeji Sládkovi, Ivě Doležalové a Daliboru Papouškovi, za jejich soustavnou práci na tomto projektu. V posledních letech se moje domovské pracoviště, Katedra religionistiky Vermontské univerzity, těší plodné spolupráci se svým protějškem v Brně. Doufám, že naše vztahy budou pokračovat a rozvíjet se spolu s religionistikou.

9. března 2002

William E. Paden

Obsah

1. Interpretační rámce	15
Úhly pohledu	16
Zkoumání interpretačních rámců z odstupu • Měřítka vytváří jev	
Náboženství	19
Sestavování světa	21
Formy a účely interpretace	23
Příčiny versus významy • Význam – pro koho? • Důkazy a imaginace	
Interpretace jako forma chování	
Přehled	28
2. Kritika náboženství jako výzva	29
Racionalismus: náboženství jako primitivní forma myšlení	30
Lidský versus božský počátek náboženství	32
Náboženství jako výraz sociálního odcizení	
Náboženství jako projekce nevědomých vztahů	
Bible jako produkt lidských dějin	37
Negativní funkce náboženství	38
Shrnutí	40
3. Jaká společnost, takové náboženství	43
Společnost jako zdroj náboženství	43
Náboženství, posvátno a totemický princip	
Náboženská funkce společnosti	
Aplikace sociologického rámce	47
Mytologie a bohové • Rituál jako sociální projev	
Rozdílné typy společnosti – různá náboženství	51
Náboženství a historické formy společenského uspořádání	
Institucionalizace a inovace • Náboženství versus společnost či „svět“	
Náboženské systémy jako společenské syntézy	
Zamyšlení nad sociologickým rámcem	58

4. Jaká duše, takové bohové	63
Pojem nevědomí: od Freuda k Jungovi	64
Psýché jako základ	65
Archetypy nevědomí	66
Stupně vývoje ega / stupně mytologie • Archetyp bytostného Já	
Interpretace dějin náboženství	70
Bohyně a králové • Biblická náboženství	
Kristus jako symbol bytostného Já • Asijská náboženství	
Zbožnost a vztah mezi já a nevědomím	76
Zamyšlení nad psychologickým rámcem	78
5. Srovnávací perspektiva v religionistice	81
Náboženství jako předmět studia	82
Náboženský jazyk • Náboženství a posvátno • Zdržení se soudu	
Srovnávací přístup	
Srovnávací proces: souhra podobností a rozdílů	89
Porozumění vzorcům • Chápání rozdílů	
Typologie: různé druhy náboženství	93
Typy velkých náboženských tradic	
Zamyšlení nad komparativním rámcem religionistiky	96
6. Náboženská interpretace náboženství: pohled zevnitř	101
Optické zaměření náboženského jazyka	101
Formování náboženství pomocí interpretace	103
Náboženská interpretace rozmanitosti náboženství	105
Různé druhy křesťanské interpretace • Různé druhy univerzalizmu	
Čtení světa: roviny náboženského významu	111
Interpretace posvátných textů • Překračování jazyka	
Úrovně náboženského porozumění	116
Úrovně probuzení: příklady z buddhismu	
Duchovní evolucionismus: syntéza Východu a Západu	
Princip vzájemnosti	
Zamyšlení nad rámcem uplatňujícím hlediska věřících	121



7. Kontext interpretace	125
Podoby vícečetné perspektivy	125
Východiska a pohledy • Načasování • Mnohočetnost významů	
Kontextuální povaha interpretace	130
Situace interpreta	
Publikum jako kontext	132
Měnící se předmět interpretace	133
Proměny a paradoxy religiozity	
Zamyšlení nad kontextem interpretace	138
8. Pluralita: problémy a důsledky	141
Otázka slučitelnosti	141
Příklad	
Reciproční model	146
Interpretace jako akt	
Tváří v tvář nové relativitě	149
Náboženství a bytí	151
Doporučená studijní literatura	153
Hermeneutika a nová komparatistika W. E. Padena (O. Sládek)	155
Bibliografie W. E. Padena	162
Rejstřík	167

1. Interpretační rámce

Interpretaci říkáme o věci mnohem více, než když o ní jen informujeme. Rozhodně to platí o náboženství. Žádná fakta ani data sama o sobě k jeho popisu nestačí. Náboženství je výsledkem perspektivy a může na ně být nahlíženo z rozličných, i protikladných úhlů. Je to velká pravda, nebo velká iluze? Náboženství můžeme hodnotit kladně, jsme-li jeho stoupenci, nebo nepřátelsky, jsme-li jeho odpůrci. Jakýma očima, jakou optikou je máme pozorovat? Z jaké pozice? Navíc, pokud jsou názory jeho stoupenců rozporné, můžeme to samé očekávat i od těch, kteří náboženství nevyznávají. Každý přístup považuje svůj vlastní horizont za vyčerpávající. Vypadá to, jako by každé pojetí mělo před očima vlastní svět.

Jelikož jsou si různé teorie náboženství vzdálené a navzájem spolu nesouvisejí, je obtížné najít východisko pro jejich popis a ještě těžší je hodnotit.¹ Jako by promlouvaly různými jazyky, nakonec nutně zní jako kachofonie nesourodých hlasů. Se vznikem nových stanovisek se k otázce náboženství vyjadřuje stále více lidí. Rozmanité výklady se hromadí, protiřečí si, přehlíží se a navzájem sebou opovrhují.

Tento zmatek si od nás žádá pozornost a vysvětlení. Vyžaduje, abychom rozšířili naši perspektivu, získali odstup a pokusili se být nestranní, abychom se zaměřili na samotný proces zkoumání náboženství. Tato kniha se snaží otevřít pro tento úkol prostor.

¹ Bylo učiněno několik pokusů zachytit různorodost teorií náboženství, i když tyto práce vytvářejí poněkud odlišné verze „kánonu“. Viz např. Walter H. Capps, *Religious Studies: The Making of a Discipline*, Minneapolis: Fortress Press 1995; Daniel L. Pals, *Seven Theories of Religion*, New York: Oxford University Press 1996; Eric J. Sharpe, *Comparative Religion: A History*, La Salle: Open Court 1986; James Thrower, *Religion: The Classical Theories*, Washington: Georgetown University Press 1999. K starším teoriím viz Jacques Waardenburg, *Classical Approaches to the Study of Religion*, Berlin: de Gruyter 1999; současné mezinárodní pohledy viz např. Peter Antes – Armin W. Geertz – Randi Warne (eds.), *New Approaches to the Study of Religion*, Berlin – New York: de Gruyter 2003, v tisku. Z antologií užitečných pro orientaci v šíři problémů a konceptů interpretace náboženství viz Russell T. McCutcheon (ed.), *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion: A Reader*, London – New York: Cassell 1999; Willi Braun – Russell T. McCutcheon (eds.), *Guide to the Study of Religion*, London: Cassell 2000; Mark C. Tylor (ed.), *Critical Terms for Religious Studies*, Chicago: The University of Chicago Press 1998; John Hinnells (ed.), *Penguin Companion to the Study of Religion*, London: Penguin Books, v tisku. [Z českých původních prací viz zejm. Břetislav Horyna – Helena Pavlincová, *Dějiny religionistiky: Antologie*, Olomouc: Nakladatelství Olomouc 2001.]

Úhly pohledu

Dříve než si položíme otázku, co je náboženství, mělo by nás zajímat naše vlastní východisko. Úhel pohledu totiž určuje to, co uvidíme, problémy a fakta, kterými se budeme zabývat. Zvykli jsme si uvažovat o náboženství z pozice určité kultury nebo tradice, jako je například křesťanství nebo věda. Chceme-li však zkoumat interpretaci náboženství obecně, nemůžeme předem rozhodovat, které problémy jsou pro konkrétní náboženský nebo protináboženský přístup relevantní. Náboženství představuje problematický pojem, a proto jím nemůžeme začínat. Nejprve se musíme zabývat otázkou kontextů, v jejichž rámci náboženství pozorujeme a objasňujeme. Či náboženství a či teorii náboženství interpretujeme?

Žádný pohled, ať už náboženský nebo nenáboženský, není jen výsledkem čistého, nezaujatého myšlenkového pochodu, ale současně obsahuje určitá tvrzení, závazky a východiska. Každý postoj zahrnuje určité požadavky, společenský kontext, cíle a publikum. V tomto smyslu každý přístup vyjadřuje určitou pozici a z ní nahlíží celé náboženství v kategoriích svého omezeného horizontu. Vidí jen ty rysy zkoumaného předmětu, které zachytil ve svém zorném poli, zatímco ostatní vnímá pouze okrajově, případně se jimi vůbec nezabývá, jako by neexistovaly.

Úhly pohledu bývají neměnné, jejich zastánci je považují za jediné možné a nedůtklivě je brání. Náboženské stejně jako akademické teorie často vycházejí z tak jednostranné perspektivy, že vyvolávají dojem, jako by známkou správné interpretace bylo to, že je považována za jedinou platnou a že přiznává náboženství pouze jeden základní význam. Kvůli této tendenci koncepčně si přivlastnit náboženství, která je vlastní všem teoriím, se ve sféře jeho výkladu vytvořila mozaika jednotlivých sémantických oblastí, jejichž řeč je srozumitelná pouze lidem ze stejného okruhu a jejichž absolutní, vyčerpávající vysvětlení vylučuje všechna ostatní. Absence výměny názorů mezi různými přístupy svědčí o tom, že existuje něco jako sociolinguvistický kastovní systém. Naznačuje, že interpretace je vázána vlastní výchozí pozicí.

Tradiční kultury a náboženství přirozeně považovaly svá vidění světa za absolutní. Nebyla pro ně pouze jednou z mnoha verzí světa. Vlastní náboženská přesvědčení byla v daném prostředí všeobecně přijímána a natolik samozřejmá, že je nikdo nevnímal jako jeden z možných popisů, nýbrž jako popis skutečnosti samotné. Každá kultura vychovávala své příslušníky podle vlastních posvátných textů a náboženských programů předkládajících stá-

lé, neměnné obrazy světa a jeho základů. Každá kultura sama sebe považovala za střed světa, vytvářela vlastní geografii a kalendář, které pořádaly prostor a čas podle vlastních posvátných principů, a tím zaváděly obecně platný duchovní řád. Tradiční vidění světa bylo jednoduché a autoritativní. Zcela postrádalo výhled mimo vlastní kulturu. Proto si žádná z těchto kultur neuvědomila, že její rámec „jazyka/skutečnosti“ je pouze jednou interpretací světa mezi stovkami jiných.

Věda sice z velké části nakonec zpochybnila náboženské modely, zároveň ale v mnohém model jednoho pohledu udržuje dál. Devatenácté století věřilo, že věda nahradila náboženství jako zdroj pravdivých znalostí o světě. Změnila se však pouze perspektiva, přičemž k osvobození ze zajetí jednotlivých světónázorů nedošlo. Jeden systém skutečnosti – empirický a materialistický, vystřídal druhý – biblický a supranaturalistický; západní myšlení se tím uzavřelo do okruhu otázek plynoucích z tohoto protikladu. Tento svět je buď božský, nebo lidský – buď byla Bible inspirována božským vnuknutím, nebo je jen historickou literaturou. Takovéto podvojně myšlení stále předurčuje možnosti volby západního člověka, když se zamýšlí nad náboženstvím.

Zkoumání interpretačních rámců z odstupu

Schopnost vidět vlastní světónázor jako názor je rysem současného myšlení.² Toto vědomí vytváří základ pro pochopení plurality stanovisek. Moment, kdy si začneme uvědomovat hlediska druhých, nastává, když získáme myšlenkový odstup od vlastní perspektivy a uvědomíme si, že i naše perspektiva je určena svým východiskem. Pluralitní sebe-vědomá kultura nejenže vnímá svět, ale postupně si uvědomuje, jak ten svět vnímá.

Historické pozadí pro tento moment sebereflexe vytvořil nový svět sociální a kulturní různorodosti. Pohyb směrem k pluralistickému myšlení je

2 V souvislosti s označením kultury, která využívá všechny své systémy poznání, včetně vědy, jako „konstrukty“ nebo modely, bývá používán termín *postmoderna*. Manifest tohoto nového sebe-reflexivního pohledu na humanitní vědy představují práce Georg E. Marcus – Michael M. J. Fischer, *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*, Chicago: University of Chicago Press 1986; Paul Rabinow – William M. Sullivan (eds.), *Interpretative Social Science: A Second Look*, Berkeley: University of California Press 1987. Pro oblast přírodních věd je klasickým dílem Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: University of Chicago Press 1970 [česky: *Struktura vědeckých revolucí*, přel. Tomáš Janíček, Praha: Oikúmené 1997]. Filozoficky vlivné byly např. práce Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton: Princeton University Press 1979 [slovensky: *Filozofia a zrkadlo prírody*, přel. Lubica Hábová, Bratislava: Kalligram 2000]; Richard J. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 1983. Viz též Walter Watson, *The Architectonics of Meaning: Foundations of the New Pluralism*, Albany: State University of New York Press 1985.

zčásti výsledkem styku s lidmi zastávajícími různé světonázory a respektu vůči nim. Obrazem této různorodosti je nyní velkoměsto, stejně jako maloměsto bylo dříve obrazem jednodlosti. Narůstající poznatky o kulturách světa přispěly také k pozvolnému uvědomění, že i naše názory jsou ve své podstatě podmíněné. Studentům jsou ve školách prostřednictvím přírodních, společenskovědních a humanitních metod vytváření světa nabízeny různé modely pro popis jejich existence. Je stále těžší si představit, že by měl kterýkoli z modelů privilegovaný, všeobecně platný status.

Získáváme schopnost rychle nahrazovat jeden rámeček druhým a náš neměnný svět začíná být tvárnější. Zdánlivá ztráta všeobecné platnosti se stala příležitostí pro nový druh pluralismu. To neznamena, že by rozdílná optická zaostření poskytovala nepravdivé obrazy (i když o některých to podle empirických kritérií můžeme tvrdit), spíše mohou být vnímána jako alternativy. Takto se samy interpretační rámce, ony optické aparáty, kterými zaměřujeme právě tyto, a ne jiné stránky světa, stávají nezbytným a důležitým předmětem studia. Rozdíly mezi obory například spočívají v jejich rozdílném optickém zaměření.

Měřítka vytváří jev

Vědomí toho, že existuje mnoho interpretačních optik, je výchozím bodem pro další důležitý princip. Mezi tím, jak se díváme na svět, a tím, co vidíme, existuje těsný vztah. Axiom říká: „Měřítka vytváří jev.“³ Dívat se mikroskopem znamená zabývat se určitými údaji, a jiné ponechat stranou. Totéž bude platit, budeme-li se na svět dívat skrze postavy Shakespeareových her. Náš „nástroj“ určí objekty, které budeme zkoumat, určí náš svět. Rámce našeho nazírání jsou vytvářeny tak, aby nalézaly galaxie, nebo mikroorganismy, aby měřily intenzitu barev, nebo zvuků, aby zaznamenaly psychologické, nebo geografické údaje, ale málokdy obojí současně. Změníme-li optiku, změníme zkoumaný předmět. Fyzikové vědí, že světlo lze interpretovat buď jako vlny, nebo jako částice v závislosti na typu přístroje, který použijeme k pozorování.

Když začneme uvažovat o náboženství, má výše uvedené zjištění dalekosáhlé důsledky.

Teorie fungují jako komplexní pojmové optiky nebo měřítka. Ukazují nám, jak se máme dívat na svět z určitého úhlu a kde máme hledat „fakta“. Ještě širší rámce se označují jako paradigmata – základní modely či premi-

³ Formulaci, jejímž autorem je údajně přírodovědec Henri Poincaré (1854-1912), často cituje současný historik náboženství Mircea Eliade.

sy, podle kterých interpretujeme svět a formulujeme své teorie.⁴ Paradigmata jsou systémy toho, co zakládá „poznání“ určité kultury. Mohou se změnit jako při posunu od newtonovské fyziky k fyzice kvantové, od biblického světonázoru k světonázoru sekulárnímu. Nejen vědecké, ale i náboženské pohledy na svět jsou paradigmata vytvářejícími spojnice a naplňujícími významem určité kategorie („Bůh“, „protony“), které by v jiných modelech byly bezcenné nebo by v nich neexistovaly. Právě díky tomuto pojetí ani samotná věda není systémem privilegovaných údajů o skutečnosti, který by poskytoval zvláštní základ všem ostatním formám poznání, nýbrž jedním z mnoha jazyků, kterými lidé pořádají fakta a uchopují svět. Jak si povšiml jeden badatel – kvarky ve fyzice i bohové v Homérovi mají společný základ v lidské schopnosti kategorizovat skutečnost.⁵

Náboženství

Samotné slovo *náboženství* funguje jako interpretační normující optika. Rozdílné definice vytvářejí rozdílné soubory údajů a různá ohniska zájmu. *Náboženství* není nezávislým samostatným předmětem zkoumání, na který by se mohl každý jen tak podívat. Je to *termín*, který si jeho uživatel zvolí pro označení určitého druhu jevů. Pokud považujeme náboženství za sociální jev, zaměříme se právě na tento jeho rys. Jestliže je podle nás podstatou náboženství dobročinnost nebo uctívání Boha, budeme zkoumat jinou skupinu údajů.

Termín *náboženství* (anglicky *religion*) byl v dějinách západní kultury používán různě.⁶ Pochází z latinského *religio*, což v pozdní antice znamena-

⁴ K široké diskusi o používání termínu paradigma v religionistice, o jeho vztahu k náboženské imaginaci a užití ve vědě viz Garrett Green, *Imagining God: Theology and the Religious Imagination*, San Francisco: Harper and Row 1989. „Funkci náboženské imaginace,“ píše Green, „je říci nám, jaký je svět“, v nejširším a v nejvládnějším slova smyslu“ (s. 79). Stále užitečnou práci představuje Ian G. Barbour, *Myths, Models and Paradigms: A Comparative Study in Science and Religion*, New York: Harper and Row 1974. Dále viz např. Thomas L. Haskell, *Objectivity Is Not Neutrality: Explanatory Schemes in History*, Baltimore: The John Hopkins University Press 1998; instruktivní práce zabývající se myšlenkou, že každý popis je založen na teorii.

⁵ „Člověk slyší exaktní vědce, tak jako já na nedávné poradě Smithsonova institutu, jak mezi řeči samozřejmě tvrdí, že fyzikální kvarky a Homérovi bohové mají stejný epistemologický základ.“ George A. Lindbeck, „The Church's Mission to a Postmodern Culture“, in: Frederic B. Burnham (ed.), *Postmodern Theology: Christian Faith in Pluralist World*, San Francisco: Harper and Row 1989, 51.

⁶ Velmi užitečné dějiny termínu poskytuje Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion: A New Approach to the Religious Traditions of Mankind*, New York: Macmillan 1963, 2. kap. Můj přehled se opírá právě o tuto Smithovu práci. K moderním dějinám termínu náboženství viz též Jonathan Z. Smith, „Religion, Religions, Religious“, in: Mark C. Taylor (ed.), *Critical Terms for Religious Studies*, Chicago: University of Chicago Press 1998, 269-284.

lo „posvátná úcta“ nebo „zbožnost“. Už tehdy se vedly debaty o tom, co by mělo být pravou náplní slova *religio*. Později si tento termín přivlastnilo křesťanství a právě *religio* vidělo v uctívání křesťanského Boha. Vnitro-křesťanské koncepční spory vyvrcholily během reformace. Mělo by *religio* být totožné s účastí na katolických svátostech, nebo by mělo být spojováno s protestantskou niternou vírou?

V sedmáctém století se objevily první knihy o „náboženstvích světa“. Slovo *náboženství* začalo označovat všechny tehdy známé světové systémy víry v nadpřirozeno. Později, v devatenáctém století, začaly různé filozofické směry interpretovat náboženství jako zvláštní, unikátní oblast kultury a zkušenosti, vedle umění, politiky a dalších symbolických systémů lidstva. Se vši vážností začalo moderní hledání podstaty náboženství. Slovo *náboženství* tehdy přestalo být označením pro „pravou zbožnost“ v pozdně antickém smyslu. Stalo se termínem s neomezeným použitím (jako například *umění*), který každý interpret naplňuje vlastním významem.

Význam slova náboženství začal být velmi nejednoznačný – jedno slovo, které stejně zní a stejně se píše, ale díky mnoha odlišným významům je nesmírně flexibilní. Neexistuje žádná jeho všeobecně uznávaná definice. To by mělo vzbudit naši pozornost, stejně jako skutečnost, že jiné kultury výraz odpovídající obecnému pojmu *náboženství*, používanému v západní kultuře, neznají. Které údaje pak mají a které nemají být pokládány za „náboženské“? A kdo o tom má rozhodovat?

Obecně rozšířená užití výrazu *náboženství* bývají zatížena pozitivním, nebo negativním soudem. Lidé jím označují buď své vlastní náboženství, nebo náboženství, které odmítají. Náboženství znamená „chodit do kostela“, „věřit v Korán“, „modlit se růženec“, „milovat bližního svého“ nebo dokonce „životní styl“. Může také znamenat „společenské divadlo“, „tahání peněz“, „fanatismus“ nebo „vymývání mozků“. Je to „uctívání pravého Boha“ i „emocionální berlička“. Právě tak termín *interpretace náboženství* může být automaticky okamžitě spojován s interními záležitostmi určitého náboženství, jako například názor církve na potrat nebo problém košer domácnosti, a jeho význam bývá v běžné řeči určen kontextem, jímž jsou také dány asociace spojené s tímto pojmem.

Oproti tomu religionistika,⁷ dnes již zavedená akademická disciplína, odkryla zarážející rozdíly, které vyplývají z rozmanitosti historických kultur a rozličnosti forem náboženského projevu uvnitř jednotlivých tradic a vzpírají se snaze o definování náboženství. Existují dokonce náboženství,

jako některé formy buddhismu, která nejsou spojena s žádnou představou boha. Nabízí se závěr, že existuje tolik verzí religiozity, kolik je náboženských kultur. Náboženství může mít podobu morálky, ale také extáze, uctívání, ale i probuzení, podobu života v souladu se zemí, ale také vykoupění z hříšného světa. I na základě interkulturního historického bádání je těžké činit obecné závěry o tom, co „je“ náboženství, nehledě na filozofické a náboženské hodnotící soudy o tom, čím by „mělo být“. Později uvidíme, do jaké míry se podílí na vytváření soudů i samotné interkulturní studium náboženství.

Sestavování světa

Dříve než se začneme zabývat interpretací náboženství, bylo by vhodné se širěji zamyslet nad obecnou rolí interpretace jakékoli zkušenosti. O veškerém vnímání můžeme například říci, že má interpretační rozměr vytvářející určitý rámec.

Veškerá zkušenost světa je ovlivněna procesem výběru. Každý organismus díky tomu, že čte své okolí jistým způsobem, na některé podněty reaguje, na jiné ne, a zažívá svět prostřednictvím určitého schématu. Způsoby a smyslové prostředky, kterými se živí tvorové zmocňují svého životního prostředí, jsou stejnými médii, kterými se k nim toto prostředí – „svět“ – vrací. Svět je plný objektů, které nevidíme, buď nás nezajímají, nebo k jejich vnímání nejsme vybaveni. Vidíme jen to, co se nás týká, pro co máme nějakou kategorii. Jeden historik umění to vyjádřil slovy: „vidíme jen to, na co se díváme“.⁸ Různé druhy živočichů vnímají odlišně a reagují na rozdílné objekty, obzvláště na ty, které jsou důležité pro jejich přežití. Vlastní zájem jedince a druhu tak určuje, jak je svět na základě prožitku sestavován i co je ignorováno. Jestliže nějaká věc není jedlá, nemá vztah k reprodukci či teritoriu (ať konkrétně či abstraktně) nebo nevzbuzuje strach, nemusí vůbec existovat.

Svět je vždy sestavován pomocí procesu interpretace. Neexistuje žádné životní prostředí, které by nebylo nějak prostředkováno, žádné oko není naprosto nezaujaté.⁹ Ať smyslově či pojmově, ať ve fyzickém nebo myšlenkovém světě, existovat vždy znamená volit a tvořit své životní prostředí, vybírat z množství potenciálního materiálu jenom ty věci, které jedinec

8 John Berger, *Ways of Seeing*, New York: Viking Press 1973, 8.

9 Nelson Goodman výstižně konstatuje: „Oko se vždy dívá pohledem starce, je posedlé svou minulostí a starým i čerstvým našeptáváním ucha, nosu, jazyka, prstů, srdce a mozku. Nepracuje jako samostatný nástroj, ale jako poslušná součást komplexního a rozmarného

7 Viz též William E. Paden, *Religious Worlds: The Comparative Study of Religion*, Boston: Beacon Press 1994.

potřebuje a které ho zajímají. Pes, jenž vnímá svět čichem, bude „čist“ události na procházce jinak než jeho vizuálně orientovaný pán. Na stejné cestě projdou různými světy. Z toho plyne, že *prostředí* a tím pádem i *svět* jsou vysoce relativní pojmy. Jsou výsledkem výběru.

Jazyk je primárním médiem, skrze které lidé prožívají svět.¹⁰ Jazykem svět pojmenováváme a ze světa pak vidíme jen to, čemu jsme dali jméno. Jazyky se skutečně podobají místu, kde žijeme, každá kultura promítá svou hodnotovou orientaci do své slovní zásoby. Vnímání času, prostoru, přírody a lidských vztahů je důvěrně propojeno s konkrétní terminologií. I v rámci jedné kultury existují různé druhy specializovaných jazyků, například věda, náboženství, umění. Každý jako matrice formuje svět zcela jinak.

Rozdíl mezi světem zprostředkovaným vědou a světem, který k nám přichází prostřednictvím poezie a hudby, spočívá v rozdílech mezi použitými médii. Svět vzniká kolem našich symbolů, ať už jsou to neosobní vědecké pojmy, básnické metafory, náboženské obrazy, hudební motivy nebo taneční pohyby. Vše, co leží vně těchto prostředí a mimo námi vytvořené pojmy (ať už se jedná o elektrony, duchy, viry nebo demony), uniká naší pozornosti a to, co vyvstává v ohnisku našeho zaměření, se stává tím, co „prostě je“.

Tento pluralistický, ekologický obraz světa představuje proměnlivý interpretační model. Liší se od pojetí, které předpokládá, že svět přesně odpovídá tomu, co je zobrazeno pouze jedním rámcem, například rámcem biologie, chemie, fyziky, monoteismu, marxismu nebo buddhismu. Podoby světa závisejí na jednotlivých jazycích. Chemie vidí svět jako kombinaci chemických prvků, podle fyziky je složen z atomů a energie. Náboženství předpokládá existenci lidského vědomí jako součásti světa, v němž morální a duchovní činy ovlivňují běh života. Jazyky vědy a náboženství pak nejsou jen protikladná zobrazení, jsou to orgány různých světů, které tím pádem nabízejí jiný prožitek prostředí, stejně jako elektronické zařízení „vidí“ předměty jinak než Shakespeare.

organismu. Nejen to, jak se dívá, ale i to, co vidí, je ovlivněno potřebami a předsudky. Oko vybírá, odmítá, třídí, rozlišuje, spojuje, klasifikuje, analyzuje a sestavuje. Neodráží obraz jako zrcadlo, ale vybírá ho a tvoří. A to, co vybere a vytvoří, nevidí čistě, jako položky bez přívlastků, ale jako věci, jako jídlo, lidi, nepřátele, hvězdy nebo zbraně. Nic nevidíme prostě a nic není holé.“ Cit. dle *Languages of Arts: An Approach to a Theory of Symbols*, Indianapolis: Bobbs-Merrill Co. 1968, 7-8. K zajímavému, systematickému užiti toho, že všechny běžné interaktivní situace jsou výsledkem „vytváření referenčních rámců (framing)“, viz Erving Goffman, *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*, Boston: Northeastern University Press 1986.

10 Antropologické zpracování tohoto hlediska viz John B. Carroll (ed.), *Language, Thought and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*, Cambridge: MIT Press 1964. K myšlence, že jazyk není ozdobou, ale formou vnímání a konání, viz též George Lakoff – Mark Johnson, *Metaphors We Live By*, Chicago: University of Chicago Press 1980.

Týž člověk může svět podle situace vnímat vědecky, nábožensky i básnicky, aniž by cítil, že se tyto pohledy vzájemně vylučují, stejně jako může mluvit různými jazyky, aniž by si protirečil. Může nás zajímat vodík nebo můžeme ve světě hledat krásu či božství. Ale optika božství nám neodhalí chemickou tabulku prvků a elektronový mikroskop není schopen vytvořit morální systém. Navíc se jednotlivá náboženství liší i mezi sebou. Jestliže křesťanští teologové kolem sebe vidí znamení stvořitelské a osvobozující aktivity nejvyšší bytosti, buddhisté vnímají nekonečné proměny vědomí a překážky na cestě k jeho probuzení. I běžné způsoby prožívání třídí život pomocí nesouvislých, různorodých médií, jako jsou spánek, sny, sport, hra, obřad, hudba, divadlo, humor a smích, láska a sexualita, práce a dřina, konflikt a mír.

Interpretace není jen oblastí nevědeckých „názorů“, jakoby protikladných vědeckým faktům, ani pouhou akademickou zálibou pro vyvolené, je to překlad toho, co vidíme, do významových rámců, a tím součást přirozeného procesu uvažování o světě, součást samotného jazyka. Pokaždé, když promluvíme, se stáváme tvůrci. Pokaždé, když mluvíme o významu, měníme *vzhled světa*. A s vědomím toho, jak se vytváří význam, se můžeme začít zabývat zvláštní povahou interpretace jakožto lidské činnosti.

Formy a účely interpretace

Slovo *interpretovat* v nejběžnějším smyslu znamená vyložit význam něčeho, co by jinak zůstalo nejasné.¹¹ Předmětem interpretace může být slovo, text nebo skutek. Může to být historické období nebo gesto. Ale co to znamená vyložit význam? Proč vůbec ve sféře kultury lidé interpretují?

Kultury vytvořily nespočet specifických systémů interpretace světa. Viděli jsme, že těmito systémy jsou samy jazyky a že veškerá věda, mytologie a filozofie pracují jako specializované jazyky. Existuje mnoho způ-

11 Slovo *interpretace* pochází z latiny, kde *interpre*s znamenalo „zprostředkovatel mezi dvěma stranami, vyjednávač, jednatel, vykladač“. Předpona *inter-* znamená samsobzřejmě „mezi“; ale ohledně *pres* existují určité nejasnosti. Někteří odkazují k výrazu *pretium*, „hodnota, cena“, jiní (*The Oxford English Dictionary*) k sanskrtskému kořenu *prah-*, „šít se“. Studium interpretace, které je známé jako hermeneutika (odvozeno z řeckého slovesa *hermeneuein*, „vysvětlovat“), nyní vytváří široký, neřídka interdisciplinární obor. Obecná charakteristika viz Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, Evanston: Northwestern University Press 1969. Dobrý soubor základních textů poskytuje David E. Klemm (ed.), *Hermeneutical Inquiry I-II*, Atlanta: Scholars Press 1986. Kořen řeckého slova *hermeneutika* má etymologickou souvislost s bohem Hermem, který je poslem zpráv od bohů a tím, kdo překračuje hranice, je bohem výmluvnosti a vládne určitým formám lidového věštění. V křesťanství je *hermeneutika* teologickou disciplínou, která se zabývá principy biblické exegéze.

sobů jak přeložit viditelná data do oblasti smyslu a významu. Týká se to všech stránek života, od automobilů přes vojenské záležitosti, zdraví, posvátné texty až po elektroniku. Když se objeví nějaké pochybnosti, zavoláme odborníky, kteří umějí určitý soubor údajů „přečíst“. Každé náboženství, stejně jako každý vědní obor, učí vlastnímu způsobu zkoumání světa. Interpretace je tedy čtení určitých údajů určitým způsobem. Je jasné, že různým předmětům jsou přizpůsobeny rozdílné druhy interpretace.

Interpretace může být jednoduchá nebo komplexní. Na jedné úrovni je to záležitost identifikace předmětů a toho, co představují. Například slovo *aqua* může být přeloženo jako „voda“ a nějakou notu můžeme přečíst jako „gis“. Ale přeložit *Dona Quijota* nebo zahrát Chopinovu *Baladu* je složitější a vyžaduje to mnohem komplexnější dovednosti. I když víme, že v náboženství obraz lotosu obvykle představuje čistotu, vytvořit rámec pro interpretaci náboženství jako celého systému chování a symboliky je nesmírně těžký úkol.

Každá kultura nebo oblast hromadné interpretace vytvořila vlastní systém znaků – jejich významů – a postupů pro jejich čtení. Záleží například na společenské konvenci, jestli budeme nemoc interpretovat díky „důkazům“ o čarodějnictví nebo o bakteriální infekci. V tradiční společnosti, kde je věštění považováno za samozřejmost, mohou lidé číst kresbu na ovčích játrech, protože podle nich přesně odpovídá určitému osudu nebo poselství bohů. Školy biblické interpretace poskytují studentům specifické návody k tomu jak rozumět slovům Bible. Tato kritéria jsou v souladu s jejich tradičními dogmaty. Stejně jako se katolíci, protestanti a židé učí číst Bibli způsobem odpovídajícím jejich víře, tak se Freudovi a Jungovi stoupenci učí vlastním způsobem vykládat sny.

Důkazy tedy zcela závisí na obecných modelech, které je definují, a význam náboženství bude určován školou myšlení, kterou interpret představuje.

Příčiny versus významy

Někdy bývá interpretace spojována s kauzální explancí charakterizující přírodní a společenské vědy; většinou však označuje výklad významu ve vědách humanitních. Jedná se o dva odlišné úkoly. Proto někteří jako *explanaci* označují postupy přírodních a společenských věd, zatímco termín *interpretace* vyhražují humanitním oborům.

První přístup si často klade za cíl zjistit, co zapříčiňuje nějaký jev – odhalit jeho původ nebo okolnosti, které předcházely jeho vzniku. V považe vědy je klást otázku proč – proč mají dráhy planet elipsovité tvar, proč

se tento most zřítíl, a jiný ne. Stejně tak existují interpretační školy, které hledají počátek náboženství v některých pocitech, společenských podmínkách, kulturních potřebách, pověrách apod. Následně pak ukazují, že právě to jsou hlavní složky vytvářející náboženství.

Avšak vzhledem k tomu, že kauzální explanace je podstatou přírodních a společenských věd, při výkladu náboženství má svá omezení. Ty jeho aspekty, které mohou být objektivně vysvětleny na základě verifikovatelných příčin a podmínek, bývají nejméně zajímavé (a nejméně náboženské) s ohledem na předmět studia. Provedení Beethovenova smyčcového kvarteta je na určité úrovni „způsobeno“ třením smyčců z koňských žíní o struny vyrobené z ovčích střívek nebo z kovu. Katedrálu „tvorí“ hromada kamení a cihel. Činnost neuronů je příčinou každého činu člověka. Veškerý náboženský život je ovlivněn sociálním kontextem. Jsou toto vyčerpávající vysvětlení kvarteta, katedrály, lásky a náboženské zkušenosti, nebo jen objasnění výchozích podmínek těchto jevů? I když tato vysvětlení mohou za jistých okolností dávat smysl, jistě se liší od interpretačního přístupu, který se snaží ukázat, co znamenají náboženské objekty *pro člověka* nebo dokonce jaký je jejich náboženský význam.

Proces objasňování významů předmětu bádání je protipólem k jeho vysvětlování prostřednictvím příčin jeho vzniku. Neptáme se zde, odkud náboženský výraz vychází, ale co symbolizuje. Historicky byl termín *interpretace* v náboženství používán ve smyslu exegeze (doslova „uvedení“ nebo „vývod“) biblických textů.¹² Co znamená had v rajske zahradě? Co značí strom života? Jaký je význam Kristova vtělení? I tehdy, když nás zajímá počasí a zeptáme se: „Co znamenají ty mraky na obloze?“ chceme znát nejenom jejich příčiny, ale také co znamenají. Stejně je to i s „významem“ náboženských symbolů nebo textů, a rovněž v případě, že zaslechneme nějakou záhadnou poznámku. Většina přístupů, kterými se budeme zabývat, jsou vlastně systémy, které ukazují, že náboženské výrazy popisují určitý řád skutečnosti, jenž se liší od toho, co je vidět na povrchu.

V běžné řeči jsou slova *explanace* a *interpretace* často používána jako synonyma. V kontextu vědy však bývá explanace považována za výsledek založený na ověřitelné empirické analýze, přičemž se v poslední době hojně diskutuje o tom, zda je vůbec možné vytvářet přesné analytické teorie aplikovatelné při studiu náboženství.¹³

12 Užitečný přehled biblické interpretace nabízí Robert M. Grant – David Tracy, *A Short History of Interpretation of the Bible*, Philadelphia: Fortress Press 1984. [V českém překladu viz např. Manfred Oeming, *Úvod do biblické hermeneutiky: Cesty k pochopení textu*, přel. Filip Capek, Praha: Vyšehrad 2001.]

13 K užiti perspektiv kognitivní vědy viz např. Pascal Boyer, *Religion Explained*, New York: Basic Books 2001; E. Thomas Lawson – Robert N. McCauley, *Rethinking Religion*:

Význam – pro koho?

Debata o „významu“ náboženství často nedokáže dát na tuto stále důležitější otázku jasnou odpověď. Vždy se totiž jedná o význam *pro někoho*. Neexistuje žádný obecný význam ani žádný v předmětech *obsažený význam*. Nejde o nějakou nehmotnou substanci visící ve vzduchu nebo o nedílnou součást světa. Význam je to, co nějaký předmět *znamená pro určitou kulturu nebo pro jedince*.

Když zkoumáme náboženství, zajímá nás, co znamená pro své přívržence, nebo jaký má význam v rámci naší vlastní teorie?

V některých pojetích náboženství se stal koncept *rozumění* dokonce natolik důležitým, že je těžké interpretaci a rozumění odlišit.¹⁴ Kolem otázky, co to znamená skutečně rozumět něčemu náboženskému, se vynořuje spousta zajímavých problémů. Objevuje se dokonce názor, že k tomu, aby člověk mohl náboženství porozumět, musí být sám náboženský. Jak napsal jeden badatel, pokud někdo rozumí mystice, je sám mystikem.

Mnohé teorie náboženství ale samy sebe považují za alternativu k tomu, jak se na sebe dívá náboženství, a zajímají se jen o to, co náboženství znamená v rámci jejich vlastního explanačního systému. Předmět studia – náboženství – je přenesen do vlastní významové oblasti tvořené jednotlivými teoriemi, a čím je pro jeho stoupence, není podstatné.

Důkazy a imaginace

Jedním extrémem je interpretace významu opírající se o konvenční způsob dokazování. Existují vodítka, podle nichž je třeba postupovat, a chybné výklady, jichž je třeba se vyvarovat. Obvyklých pravidel dokazování se

Connecting Cognition and Culture, Cambridge: Cambridge University Press 1996; Jensine Andresen (ed.), *Religion in Mind: Cognitive Perspectives on Religious Belief, Ritual, and Experience*, Cambridge: Cambridge University Press 2001; Stewart Guthrie, *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion*, New York: Oxford University Press 1995. Působivou analýzu toho, jak lze náboženské chování chápat v kontextu evoluční biologie, předkládá Walter Burkert, *Creation of the Sacred: Tracks of Biology in Early Religions*, Cambridge: Harvard University Press 1996. K historickým teoriím, které se snažily náboženství vysvětlit naturalisticky, srov. J. Samuel Preus, *Explaining Religion: Criticism and Theory from Bodin to Freud*, New Haven: Yale University Press 1987.

14 Z klasických prací o spojení interpretace a rozumění viz Gerardus van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation*, přel. J. E. Turner, New York: Harper and Row 1963, zejm. kap. 107-109 [německý originál: *Phänomenologie der Religion*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1933; v českém překladu je dostupná část nazvaná „Epilogomena“ (kapitoly 109-110) in: Břetislav Horyna – Helena Pavlincová, *Dějiny religionistiky: Antologie*, Olomouc: Nakladatelství Olomouc 2001, 264-271].

držíme, když chceme zjistit, kdo rozbil sklenici, stejně jako detektiv, když přemýšlí o okolnostech zločinu, nebo rentgenolog, když prohlíží snímek, aby zjistil nebo vyloučil příznaky choroby, či archeolog, který určuje, z jakého historického období pochází nálezy.

Opačným extrémem jsou druhy kreativní interpretace, kdy je význam studovaného objektu imaginativně přeznačen interpretem, aniž přihlíží k protichůdným důkazům. Každý může interpretovat vodu jako symbol podle vlastního přání, bez ohledu na to, jak je jeho vysvětlení podivné nebo k čemu slouží. Jakýkoli předmět může být viděn tisíci a jedním způsobem a stejnou událost budou očití svědkové popisovat zcela rozdílně. Interpret spojuje předměty s významy, aby je viděl prostřednictvím svých vlastních asociací. Pokud tyto významy nejsou spojeny s interpretační komunitou, která stanovila závazné způsoby čtení předmětů, můžeme tento postup nazvat *imaginativní* interpretací. Je to kategorie, která zahrnuje jak tvůrčího génia, tak paranoidního schizofrenika. Příkladem imaginativní interpretace je karikatura. Přestože je nadsázkou, může obsahovat brilantní postřehy. Je však nepochybně interpretací a nikoho by nenapadlo se ptát, jestli to, co zobrazuje, může empiricky dokázat. To, jak herec ztvární svou roli nebo houslista zahraje skladbu, jsou také příklady imaginativní, performativní interpretace. V interpretaci se tak uplatňují jak vědecké, tak umělecké modely.

Interpretace jako forma chování

Interpretace náboženství nejsou jen čistě intelektuální záležitosti, ale jsou také druhem sociálního chování, motivovaným sociálním činem. Pro interpretaci je typické, že stejně jako jazyk obecně obsahuje i jistou „politiku“ v míře, jež je podmíněna výbojnou nebo obrannou rolí, kterou interpretační postoj jedince hraje ve společnosti. Interpretaci můžeme využít k tomu, abychom zaútočili, vyvolali hádku, uvedli věci na pravou míru nebo něco odmítli. Interpretace může být smířlivá, nebo provokativní, diplomatická, nebo troufalá, vítězoslavně povznášející, nebo pohrdavě cynická. Pomáhá udržovat zavedená stanoviska, nebo je ničí. Často jako protikladná interpretace k té, jež se jeví jako nebezpečná, povrchní nebo rozpačitá. Někdy vyrazí do ulic, jindy je skromná a podceňuje se. Ve jménu interpretace (jsme okupanti nebo osvoboditelé?) jsou vedeny války, vylučování lidí ze společnosti, mučení a popravování, jsou hubeny národy a mařeny životy. Všichni znají zápas o interpretační nadvládu mezi evolucionismem a kreacionismem, marxismem a kapitalismem, katolicismem a protestantismem.

Každé z interpretací náboženství se tedy musíme ptát, čeho chce dosáhnout, a musíme ji zařadit do kontextu, v jehož rámci je srozumitelná a jehož metody používá.

Přehled

Následující kapitoly se snaží stručně představit některé hlavní způsoby interpretace náboženského života a ukázat, jak jimi dané rámce odkrývají rozdílné aspekty předmětu studia. Nesnažil jsem se poskytnout ucelený souhrn moderních teorií náboženství, reprezentativním výběrem jsem chtěl ukázat jejich rozmanitost.

Začneme s hlavními kritickými pohledy na náboženství, protože ty představují problém interpretace v dramatické podobě (2. kapitola). Například podle Marxe a Freuda je náboženství čistě lidským výtvorem, iluzí, a jeho pravá sociální funkce je úplně jiná, než si věřící myslí.

Potom se budeme zabývat třemi hlavními kontexty, do nichž je náboženství typicky „překládáno“ těmi, kdo v něm se vši vážností vidí předmět moderní analýzy. První je rámec sociální antropologie, podle které je náboženství výrazem různých sociokulturních hodnot (3. kapitola). Druhý je rámec hlubinné psychologie, podle níž jsou náboženské symboly odrazem života a vývoje duše (4. kapitola). Třetí rámec je komparativně religionistický. Spatřuje v jednotlivých náboženských fenoménech vyjádření náboženských vzorců a typů, jež přesahují hranice jednotlivých kultur (5. kapitola). Každý z těchto rámců si vytvořil vlastní slovník pro popis náboženství a každý má vlastní sílu a použitelnost.

Náboženství samozřejmě interpretují také jeho přívrženci (6. kapitola). Podíváme se na to, jak různé náboženské filozofie – ať už v užším nebo širším, univerzalistickém smyslu – vysvětlují rozmanitost náboženství a jaké vlastní distinkce vytvářejí mezi rovinami náboženského rozumu. Jelikož pohledy na náboženství zevnitř tvoří také součást fenoménu interpretace, jsou zde zahrnuty spolu s teoriemi jeho kritiků a badatelů z oblasti společenských věd, aniž by některé z nich byly více či méně upřednostňovány.

Poslední kapitoly (7. a 8.) představují způsoby jak porozumět rozmanitosti interpretací. Ukazují totiž jejich nevyhnutelně kontextuální povahu. Obhajují schopnost pluralitního vidění, které umožňuje vyrovnat se s rozdíly mezi různými přístupy k náboženství. Tím se vytváří pozitivní dynamické vědomí relativity, jež je založeno na nevyhnutelné souvislosti mezi postojem interpreta a těmi stránkami náboženství, které se dostanou do jeho zorného úhlu.

2. Kritika náboženství jako výzva

To, co je v náboženství pojímáno jako bůh, považují jeho kritikové za iluzi. Co je chápáno jako svaté písmo, mají za lidský výtvar a v tradicích, které jsou podle náboženství božského původu, vidí systém útlaku a nadvlády. Co je v náboženství chápáno jako vysvobození, interpretují jeho kritikové jako falešnou jistotu.

Díky hlasům kritiků dostává otázka interpretace náboženství naléhavou a dramatickou podobu. Ukazují, jak pronikavou sílu má interpretační optika, když se to, co bylo po staletí považováno za věčnou pravdu, může během dne proměnit v záludnou fikci. Mrknutím interpretova oka se posvátné stává všedním, božská moc se mění v despotismus a z absolutního je relativní. Jeden svět zmizí a je nahrazen druhým. Bohové jsou odhaleni a pojetí světa se naprosto převrací.

Abychom pochopili, co vše je při interpretaci v sázce, začneme přehledem nejlivnějších kritických pohledů na náboženství.

Tím, že každá nová teorie je ve své podstatě protikladná stávajícímu pohledu, představuje výzvu hranicím, které dříve nebylo možno překročit. A v případě náboženství byly tyto hranice obzvláště nedotknutelné a v sázce bylo neobyčejně mnoho. Číst Bibli jinak než předepsaným způsobem, bylo v době silné církevní autority, vším jiným než jednoduchou záležitostí. Ateisté a heretici filozofové nebyli považováni za pouhé zbloudilce, budili zděšení a odpor. Církevní instituce se často zuřivě bránily novým, převratným myšlenkám. Jako zbraně jim sloužily klatby, inkvizice, mučení a rozsudky smrti. Unitář Miguel Servet byl upálen na hranici v Kalvínově Ženevě za to, že v rozporu s trojičným dogmatem interpretoval Boha jako „Nevýslovné Jedno“. Tento trest, jeden z mnohých v krvavé historii protikladných interpretací náboženství, dokládá, že tradiční dogmatické výklady náboženství mají vysoce autoritativní a teritoriální povahu.

Koncem osmnáctého století začala evropská kultura přecházet k moderním sekularizovaným hodnotám. V důsledku hodnotového posunu ve prospěch vědeckých objevů a sociální tolerance se náboženské otázky řešily častěji na stránkách knih než na popravišti. Objevil se i nový druh nonkonformistů. Nešlo tu pouze o teology odklánějící se od závazné doktríny, nýbrž

o kritiky samotného pojmu náboženství. Moderní éra nenáboženské interpretace začala náboženství z různých stran zpochybňovat. Bohové, kteří bývali základem civilizace, byli hromadně zbavováni tajemství a náboženství bylo v lepším případě považováno za pošetilost a omyl, v horším za zhoubnou formu útlatku.

Racionalismus: náboženství jako primitivní forma myšlení

V osmnáctém století se nejčastějším rámcem pro nenáboženské vysvětlení náboženství stal racionalismus,¹ který je základní charakteristikou věku vědy či „osvícenství“ a jehož vliv podle všeho stále trvá. Pokouší se nahradit supranaturalistické myšlení naturalistickým, přičemž vychází z přesvědčení, že jediným platným zdrojem poznatků o světě je rozum. Racionalismus se stal moderním světovým názorem, který je dosud nedílnou součástí vyučování na státních školách. Náboženství, spojené se zjevením a zákrak, leží mimo tento systém poznání a je mu vyčleněno samostatné pole působnosti v kostelech, domovech a v soukromí jednotlivců. Dříve církve zakazovala studium ateistických spisů, nyní sekulární země zakazují ve státních školách vyučovat náboženství.

Podle racionalismu je víra v nadpřirozeno nevědecká a nepodložená, je produktem primitivního předkritického myšlení. Náboženství představuje dětský věk rozumu, jakousi strukturovanou pohádku, raný pokus lidstva vysvětlit a objasnit neznámé, děsivé a ohromující síly přírody, života a smrti. Podle tohoto výkladu je náboženství charakteristické pro mysl nepoučenou o rozumových kritériích, neznalou hranic mezi faktem a představou. Racionalismus vnímá náboženský výklad jako svůj protipól.

Podle racionalistů svět existuje sám od sebe, nepotřebuje žádnou hypotézu o bohu stvořiteli nebo nadpřirozených silách. Všechno se dá vysvětlit jako přírodní jev a není nutné si vypomáhat mýtem nebo božím zásahem. Přírodní vědy nejprve nahradily biblický pohled na vnější svět a humanitní vědy potom podkopaly náboženský obraz samotné lidské přirozenosti. Místo o duši se začalo mluvit o vzorcích chování a fyziologii mozku.

Racionalismus má mnoho podob v závislosti na historických potřebách a kontextu. Například v sedmáctém a osmnáctém století byl ve Francii

¹ Racionalismus má v různých kontextech různé významy, například jako protiklad k empirismu. Tento termín zde používám v kontextu religionistiky, kde je racionalistou ten, kdo posuzuje náboženství z hlediska jeho pojmové nebo racionální platnosti.

a Anglii v módě deismus. Tato filozofie byla někde napůl cesty mezi postojem náboženství a vědy. Deisté zpochybnili víru v zákraky a nadpřirozená vysvětlení jako výraz bigotní omezenosti, avšak věřili ve vyšší princip řádu světa, tedy Boha (odtud název deismus), protože toto tvrzení se jim nakonec zdálo rozumné.

Hlavní postavou racionalismu byl zřejmě skotský filozof David Hume (1711–1776), který proti náboženským nárokům na existenci Boha a pravdivost zjevení dokázal systematicky argumentovat. Podle něj náboženství pramení z mylných, nepodložených závěrů o pravých příčinách věcí. Volal po vytvoření komplexní „vědy o člověku“. Jeho filozofie, která otevřeně odmítala upřednostňovat jakékoli stránky náboženského myšlení, měla dalekosáhlý vliv působící až do současnosti.

Dalším racionalistickým systémem, který vysvětloval vývoj náboženského myšlení, se koncem devatenáctého století stal evolucionismus. Po vydání Darwinovy knihy *O původu druhů* (1859) bylo možné směle a otevřeně prohlásit, že náboženské ideje mají svůj původ v „primitivních“ společnostech. Antropologie, která se v té době jako nová věda profilovala na studiu kmenových společností a rekonstrukci počátků člověka, formulovala velké množství teorií a hypotéz, podle nichž je náboženství výplodem archaické mysli. Jednou z nich je například slavná teorie animismu, předložená Edwardem B. Tylorem v roce 1871, která spojovala počátky náboženství s vírou v duše a duchy pramenící z potřeby vysvětlit přítomnost živých postav ve snech a rozdíl mezi žijícím člověkem a mrtvým tělem. Víra v bohy není nic jiného než pozdější rozvinutí této premisy. Jiné teorie vysvětlovaly původ náboženského citu mohutným dojmem, kterým na člověka působí přírodní jevy, například pohyb nebeských těles a pozemský cyklus života a smrti. Ukazovaly, že pravěcí lidé z neznalosti připisovali těmto jevům duchovní původ. Typická pro tuto dobu byla teorie Jamese G. Frazera. Podle ní si lidstvo nejprve vytvářelo vztah ke světu prostřednictvím magického myšlení; později, když se ukázalo, že magie není spolehlivá, prostřednictvím náboženského usmiřování a nakonec prostřednictvím vědy.²

Další formou racionalismu byl pozitivismus, filozofický směr, který zdůrazňoval, že pouze to, co může být vědecky ověřeno, tj. co lze falzifikovat, je zdrojem opravdového poznání. Jelikož existenci nadpřirozena nelze potvrdit ani vyvrátit žádnou formou pozorování, nemá nárok na prav-

² Tuto teorii předložil v proslulé knize *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion* I–XII, London: Macmillan 1911–1915. [Z Frazerových děl česky vyšla: *Zlatá ratolest*, přel. Libuše Boháčková, Praha: Odeon 1977; *Zlatá ratolest*, přel. Erich Herold a Věra Heroldová-Štovičková, Praha: Mladá fronta 1994; *Zlatá ratolest: Druhá žně*, přel. Věra Štovičková-Heroldová a Josef Kandert, Praha: Garamond 2000].

du. Jestliže například někdo tvrdí, že Bůh stvořil a udržuje svět, ale neexistuje žádný důkaz, který by jeho tvrzení umožňoval nepotvrdit, jedná se o nepodloženou víru ležící mimo oblast poznání.

Lidský versus božský počátek náboženství

Zatímco racionalistická kritika považovala náboženství za mylné vysvětlení světa, jiný kritický směr tvrdil, že náboženství je tvořeno lidskými potřebami a projekcemi, že si ho lidé vymysleli na základě vlastních psychologických a sociálních symbolů a prožitků. Vysvětlit náboženství tímto způsobem znamená nejen ukázat, že plyne z chybného uvažování, ale také že vychází z lidské přirozenosti. „Božstvo“ není jen omyl, je to přestrojený symbol lidských pocitů a moci.

Nejedná se zde o snahu dosáhnout vyšší, rozumnější formy Boha – samotná myšlenka božského řádu se stává lidským výtvozem. Nyní se budeme věnovat tomuto novému rámci, který vznikl v polovině devatenáctého století a jehož podstatu vystihl Friedrich Nietzsche, když ohlásil velkou kulturní událost – „smrt Boha“,³ díky níž došlo k přenosu moci z božství na člověka.

Náboženství jako výraz sociálního odcizení

Filozofické vyjádření myšlenky, že Bůh a náboženství jsou lidskou projekcí, přinesla kniha Ludwiga Feuerbacha *Podstata křesťanství*, vydaná

³ Reprezentativní pojednání o pojetí náboženství u Nietzscheho je k dispozici v knize *The Portable Nietzsche*, přel. Walter Kaufman, New York: Viking 1954, včetně jeho *Twilight of the Idols* (s. 464-583) [německý originál: *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert*, Leipzig: Naumann 1889; česky: *Soumrak model čili kterak se filosofuje kladivem*, přel. Arnošt Procházka, Praha: Kawana 1993; *Soumrak model čili Jak se filosofuje kladivem*, přel. Alfons Breska, Olomouc: Votobia 1995], *The Anti-Christ* (s. 568-656) [německý originál: *Der Antichrist* (1888), Leipzig: Naumann 1895; česky: *Přehodnocení všech hodnot. Předmluva a kniha první. Antikrist*, přel. Josef Fischer, Olomouc: Votobia 2001] a *Thus Spoke Zarathustra* (s. 112-439) [německý originál: *Also sprach Zarathustra: Ein Buch für Alle und Keinen I-IV*, Leipzig: Fritzsche 1883-1885; česky: *Tak pravil Zarathustra*, přel. Otokar Fischer, Olomouc: Votobia 1995]. [Z českých prací o Nietzschech viz Pavel Kouba, *Nietzsche: Filosofická interpretace*, Praha: Český spisovatel 1995; Mojmir Hrbek, „Smrt Boha“ v Nietzscheově filosofii, Praha: Academia 1997; Antonín Mokrejš, *Odvaha vidět: Friedrich Nietzsche – myslitel a filosof*, Jinočany: H & H 1993; Joachim Köhler, *Tajemný Zarathustra: Biografie Friedricha Nietzscheho*, Olomouc: Votobia 1995.]

⁴ Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity*, přel. George Eliot, New York: Harper and Row 1958 [německý originál: *Das Wesen des Christentums* Leipzig: Wigand 1841; česky: *Podstata křesťanství*, přel. Zbyněk Sekal, Praha: Státní nakladatelství politické literatury 1954].

v roce 1841.⁴ Podle Feuerbacha není náboženství produktem „božství“ uvědomujícího si sebe sama prostřednictvím lidstva, jak je chápali starší idealisté, ale je výsledkem vlastního sebe-uvědomování člověka. Pramení z lidské přirozenosti, které je vlastní poznávat se prostřednictvím zpředmětnění. Například Bůh je projekcí čisté formy našeho vědomí sebe sama, je vytvořen z lidských vlastností, moci, moudrosti a lásky. Náboženství je naším snem, zrcadlem naší pravé povahy. Ale to, že všechno svaté vkládáme do Nejvyšší Bytosti, nás oslabuje a zotročuje, činí z nás opak ideálního boha. Feuerbach viděl řešení v takovém náboženství, které by svým předmětem učinilo lidstvo a umožnilo do sebe-uvědomování člověka vrátit to, co bylo odděleno jako projekce boha.

Tyto myšlenky přímo ovlivnily mladého Karla Marxe,⁵ který myšlenku, že náboženství je „vytvářeno“ lidmi, rozšířil o tezi, že jeho pravý původ spočívá ve společenských a ekonomických potřebách a zápasech. Celé lidské vědomí je podle něj založeno na kolektivních silách, je jako zrcadlo rozvíjejících se sociálních dějin a řádu. Náboženství je plodem společenské bezmoci, ale může se stát i strategií sociální kontroly. Jelikož nejnápadnějším myšlením ve společnosti je myšlení vládnoucí třídy, jejíž status a moc udržují náboženskou ideologii, stává se „Bůh“ manipulačním symbolem zvyšujícím status její autority.

Náboženství vzniká, protože člověk potřebuje lepší svět než ten, který mu mohou nabídnout společenské podmínky života. Představuje si řešení, které ho zbavuje zoufalství a ve kterém nachází únik ze světa starostí. Marxovými slovy: „Náboženství je povzdech utlačovaného tvora, cit bezcitného světa, duch bezduchých poměrů. Je to *opium* lidu.“⁶ Náboženství je tak náhradním, zrcadlově převráceným obrazem lidského údělu v reálném světě – je to jiná, imaginární říše, kde hledáme útěchu a kompenzaci za zkoušky na zemi.

Náboženská víra má základ v odcizení člověka, a proto vymizí, až se život na zemi stane snesitelným a harmonickým. Marxisté tvrdí, že oni sami, a ne pánbičkáři, vytvářejí pravé „království“ spravedlnosti zde na zemi, že oni jsou pravými „milosrdnými Samaritány“, kteří pečují o trpící. Náboženství je symptomem nemoci, která bude vyléčena, až lidé nebudou nuceni

⁵ Vhodný výběr Marxových spisů o náboženství viz Karl Marx – Friedrich Engels, *On Religion*, New York: Schocken Books 1964 [podobný sborník v češtině viz Karel Marx – Bedřich Engels, *O náboženství*, Praha: Státní nakladatelství politické literatury 1957]. K přehledu typů marxistické kritiky náboženství viz Delos B. McKown, *The Classical Marxist Critiques of Religion: Marx, Engels, Lenin, Kautsky*, The Hague: Martinus Nijhoff 1975.

⁶ K. Marx – F. Engels, *On Religion*..., 42 [česky: Karel Marx, „Úvod ke Kritice Hegelovy filosofie práva“, in: Karel Marx – Bedřich Engels, *Spisy I*, Praha: Státní nakladatelství politické literatury 1956, 402].

ni snít o jiných světech, ve kterých získají svou důstojnost, ale místo toho budou moci vytvořit důstojné podmínky v skutečných historických společnostech. Marx napsal: „Zrušit náboženství jako *ilusorní* štěstí lidu znamená žádat jeho skutečné štěstí. Požadavek vzdát se ilusí o svém postavení je požadavek vzdát se postavení, ve kterém je zapotřebí ilusí. Kritika náboženství je tedy v zárodku kritikou tohoto slzavého údolí, jemuž náboženství tvoří svatozář.“⁷

Z toho plyne, že náboženská projekce není jen myšlenkovým omylem nebo chybnou dedukcí, ale kompenzačním symptomem a výpovědí o určitých sociálních skutečnostech. Marxisté hledají kořeny našich projekcí v „rozporech“ uvnitř společnosti a zjišťují, že sociální rozpory jsou dány existencí vykořisťující třídy. Dochází k odcizení vykořisťovaných, jejichž náboženská bída je „jednak výrazem skutečné bída, jednak je *protestem* proti skutečné bídě“.⁸ Naši vykořeněnost na zemi kompenzuje velkolepý imaginární svět náboženství v nebi. A úlohou vládnoucí třídy je udržovat lid v závislosti na této představě. Podle Marxe to znamená, že vládnoucí třída vytváří „falešné vědomí“, ve kterém jsou ideje jen odrazem zájmu nejvlivnějších vrstev společnosti.

Marxistický přístup je až do dnešní doby myšlenkově plodný a má mnoho odnoží, podle nichž náboženství vždy nějakým způsobem kamufluje společenskou moc.

Náboženství jako projekce nevědomých vztahů

Sigmund Freud (1856-1939) byl dalším, kdo náboženství považoval za projekci tužeb člověka,⁹ avšak vysvětloval je v souladu se svou teorií nevědomých sublimací. Freudovský přístup a jeho četné variace představují další vlivný model pro objasňování náboženství a kultury.¹⁰

- 7 K. Marx, *On Religion*..., 42 [česky: K. Marx, „Úvod ke Kritice Hegelovy...“, 402].
- 8 K. Marx, *On Religion*..., 42 [česky: K. Marx, „Úvod ke Kritice Hegelovy...“, 402].
- 9 Nejotevřenější Freudovo hodnocení náboženství se objevuje ve studii *The Future of an Illusion*, která byla poprvé publikována v roce 1927 a je dostupná v několika dalších vydáních [německý originál: *Die Zukunft einer Illusion*, Leipzig etc.: Internationaler Psychoanalytischer Verlag 1927; česky: „Budoucnost jedné iluze“, in: Sigmund Freud, *O člověku a kultuře*, přel. Ludvík Hošek, Praha: Odeon 1990, 276-315. Z prací o Freudovi česky vyšly: Octave Mannoni, *Freud*, přel. Monika Čapková, Olomouc, Votobia 1997; Anthony Storr, *Freud*, přel. Jiří Míka, Praha: Argo 1996; Jiří Cvekl, *Sigmund Freud*, Praha: Orbis 1965].
- 10 Současné příklady jeho použití v oblasti náboženství viz např. Ana-Marie Rizzut, *The Birth of the Living God: A Psychoanalytical Study*, Chicago: University of Chicago Press 1979; antropologické studie o náboženství jižní Asie viz Genanath Obeyesekere, *Medusa's Hair: An Essay on Personal Symbols and Religious Experience*, Chicago: University of Chicago Press 1981; též, *The Work of Culture: Symbolic Transformation in Psychoanalysis and Anthropology*, Chicago: University of Chicago Press 1990.

Freud se jako přesvědčený racionalista a školený neurolog postavil předvědeckému pojetí mysli, které panovalo po celá staletí, a odvážně ho nahradil novou teorií, v níž hrál hlavní roli objev nevědomé části duše.¹¹ Jeho paradigma přineslo do dějin interpretace novou myšlenku, totiž že náboženské symboly jsou vytvářeny a udržovány nevědomými psychologickými pohnutkami.

Podle Freuda jsou naše nejhlubší psychologické pohnutky odrazem citových vztahů – naší snahy vyhnout se závislostem a traumatům prožitým během vývoje ega, nebo se s nimi vyrovnat. Křehké ego člověka je ze všech stran obklopeno potlačeným a emocemi nabitým materiálem ze své minulosti. Náboženství jsou kolektivními neurózami nebo sny, které nám dovolují vyjádřit a znovu prožít tyto nevědomé obsahy. Freud neopakoval pouze starý řecký názor, že si vytváříme bohy ke svému obrazu (čili jak řekl antický filozof Xenofanés, kdyby koně a voli uměli malovat, namalovali by bohy, kteří vypadají jako koně a voli). Zašel dál a říkal, že náš silný vztah k bohům představuje skutečný vztah k obrazům rodičů. Bohy tedy vnímáme jako milující, hroživé a testající, protože odrážejí ambivalentní vztah, který mělo ego k autoritám obklopujícím ho v raném dětství. Vztah k rodičům – koncentrovaný v Oidipovském komplexu – pramení „z biologického faktu dlouhodobé bezmoci, pomalého dospívání lidského mláděte a komplikovaného vývoje jeho schopnosti milovat“.¹²

Náboženství svými bohy a mytologiemi symbolizuje nebo „nahrazuje“ vztah ega k jeho původním emocionálním vazbám a obavám. Bohové člověku poskytují pocit, že je přijímán, že jeho vina byla odhalena a odčiněna, dávají mu pocit ztracené síly a ochranné autority otce, umožňují mu cítit, že naše oběti docházejí ocenění a odměny. Jednotu s božstvím prožíváme jako druh regrese do předeegoického, ničím neomezeného stavu bezpečí, který známe z raného dětství nebo dokonce z dělohy. Mytické rajské zahrady znovu oživují utopii lůna. Obřady přijímání udělovaného „matkou církví“ prostřednictvím kněze v sutaně aktivují původní závislost na biologické matce, která nám poskytovala potravu a péči. V náboženství se „vracíme domů“.

Náboženství je tedy lákavé a podmanivé díky tomu, že jeho symboly mají moc uvolnit negativní psychickou energii a uspokojit potřeby ega. Častá obsesní povaha náboženských úkonů pramení z toho, že potlačené části

- 11 Freud nicméně není autorem myšlenky existence nevědomí. K detailní historii této ideje viz Henri F. Ellenberger, *The Discovery of the Unconscious: The History and Evolution of Dynamic Psychiatry*, New York: Basic Books 1970.
- 12 Sigmund Freud, „Preface“, in: Theodor Reik, *Ritual: Four Psychoanalytic Studies*, přel. Douglas Bryan, New York: Grove Press 1962, 10-11.

naší psyché mají velkou emocionální sílu a dosahují našeho vědomí pouze prostřednictvím náboženských symbolů, které pravou funkci těchto úkonů zakrývají.

Podle Freuda náboženství skrytě oslovuje naše sexuální potřeby. Mystický prožitek extáze, mystická „intimní jednota Já a Ty“ nebo „splývání duše s božstvem ve stavu vytržení“, jsou ve skutečnosti nevědomými náhražkami sexuálního vyjádření. Extatické kulty legitimizují orgasmické chování tím, že je maskují jako posedlost duchem. Mniši a jeptišky, kteří se vzdali světské lásky, se oddávají Kristu. Znázornění Kristova těla – přibitého na kříži, probodnutého kopím, zahmutého péčí žen, nebo matky boha – s božským dítětem na klíně či u prsu, vyjadřují a uspokojují různé stránky sexuality věřícího. Oproti tomu asketice usilující o umrtvení těla představuje kulturní represí a sublimaci sexuální touhy a pocitu viny, který ji provází. Náboženský život se stává maskujícím kódem, který slouží k dosažení emocionálního uspokojení, jež jinak sociální role znemožňují.

Náboženská dogmata jako „věčný život a odplata“ nazval Freud iluzemi, tj. myšlenkami stvořenými touhou po útěše a spravedlnosti. Nevědomky si představujeme svět, po kterém toužíme. Navzdory tomu v náboženství podle stoupenců Freuda nejde o budoucnost, jedná se spíše o způsob jak znovu prožívat minulost.

Freudovská interpretace, podobně jako marxismus, není pouhou teorií, ale může být využita prakticky, může zbavit společnost a duši jednotlivce nelidského útisku náboženských idejí. Analýza náboženství není jen čisté teologické nebo vědecké bádání, je to akt osvobození. I pro ni platí Marxovo heslo, že účelem filozofie není svět vykládat, ale změnit. Kritika útlatu vládnoucí třídy „je kritika *ve rvačce* a *ve rvačce* se nehledí na to, zda protivník je ušlechtilý, rovnocenný, zajímavý protivník, jde o to jej *zasáhnout*“.¹³ „Kritika náboženství“, pokračuje Marx, „končí poučením, že *pro člověka je nejvyšší podstatou člověk*, tedy *kategorickým imperativem zvrátit všechny vztahy*, v nichž je člověk poníženou, ujařmenou, opuštěnou, opovrženou bytostí.“¹⁴ Také Freud, díky psychoanalýze, viděl v náboženství hrozbu pro svobodné myšlení a zdroj pocitu viny, který formuje individuální psychopatologii. Účelem terapie potom je, aby si ego uvědomilo, co je potlačeno, a přestalo být náchylné k iracionálnímu a defenzivnímu jednání. Namůžeme si plně uvědomit sami sebe, dokud nepoznáme naše dosud nevědomá přání a projekce. Nemůžeme společnost vyléčit, dokud nevíme, čím trpí.

13 K. Marx, *On Religion*..., 45 [česky: K. Marx, „Úvod ke Kritice Hegelovy...“, 404].

14 K. Marx, *On Religion*..., 50 [česky: K. Marx, „Úvod ke Kritice Hegelovy...“, 408].

Bible jako produkt lidských dějin

K dalšímu narušení náboženských tvrzení došlo na půdě historie. Koncem osmnáctého století se začaly vynořovat kritické metody biblické analýzy, které zpochybňovaly božský status Bible.

Pro západního člověka nebylo Písmo svaté pouze kotvou náboženství, ale také premisou a rámcem pro pochopení dějin. Bylo vnímáno v naprosto jiné rovině než kterákoli jiná kniha, patřilo do samostatné privilegované kategorie. Soudilo se o něm, že věrně zachycuje svět a je zřejmým důkazem nadřazenosti biblického náboženství. Posvátné texty jiných národů byly považovány za pouhé „mytologie“ a výplody lidské fantazie.

Když během devatenáctého a dvacátého století vědci začali dokazovat, že Bibli je možno analyzovat jako kterýkoli jiný text a že její obsah může být vykládán jako lidský výtvor, základy náboženství zaznamenaly další nebývalý otřes. To, co bylo po staletí pokládáno za božské zjevení, se nyní jeví jako výtvor lidských dějin utvářený potřebami vyvíjejících se sociálních kontextů. Slova Boží se stala slovy starověkých redaktorů. Biblické zázraky, tradičně chápány jako úžasná znamení božského patronátu, přestaly být přijímány doslovně a byly interpretovány buď jako literární zpeřžení, nebo jako popisy přirozených jevů, které byly chybně vysvětleny jako nadpřirozené (např. vody Rudého moře se rozestoupily před Mojžíšem nikoli vlivem Božímu zásahu, ale proto, že nastal odliv). Odlišné styly a slovníky, opakování, redakční dodatky, různá Boží jména, rozporné historické odkazy, to vše ukazovalo spíše na dílo lidské než božské. Objevy babylónské mytologie a textů psaných jinými obyvateli Palestiny biblického období rovněž dokládaly, že biblická vyprávění byla ovlivněna náboženským myšlením tohoto prostředí.

Podle tohoto kritického přístupu prvních pět knih Bible, tradici připisovaných Mojžíšovi, nebylo dáno lidem shůry prostřednictvím Božího vnuknutí, ale spíše byly výsledkem práce mnoha autorů pocházejících z různých století, kteří sledovali rozdílné náboženské a politické cíle. Na základě této „pramenné hypotézy“¹⁵ pouze velmi málo z toho, co se nachází v těchto knihách (*Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri a Deuteronomium*), mohlo být zapsáno v Mojžíšově době (13. století př.n.l.). Většinu zákonů napsali kněží dlouho po babylónském exilu (586 př.n.l.) a velká část *Deuteronomia* (obsahující především řeči připisované Mojžíšovi) ukazuje

15 Klasický výklad jednotlivých „pramenů“ Pentateuchu podal Julius Wellhausen (1844-1918).

na to, že byla sepsána několik set let *po* Mojžíšovi a z úcty zasazena do jeho doby, aby její slova získala váhu posvátné autority.

Také novozákonní evangelia byla zastánci historické kritiky¹⁶ čtena nikoli jako očitá svědectví, ale jako vyjádření ideálů a víry rané křesťanské komunity. V jistém smyslu byla pojímána jako zbožná propaganda, jejímž záměrem je dokázat čtenářům a konvertitům, že Ježíš je mesiáš a Syn Boží. Události v Ježíšově životě byly považovány za literární obrazy „vytvořené“ tak, aby odpovídaly hebrejským prorockým – zbožní křesťané je vždy četli jako zázračná naplnění prorockých pronesených před staletími. *Janovo evangelium* přestalo být považováno za přímou zprávu Ježíšova učedníka, ale bylo vnímáno jako mnohem pozdější spirituální interpretace Krista, která čerpá z helénistických spasitelských mytologií a připisuje Ježíšovi mystické výroky. Stejným způsobem postupovali autoři heretických gnostických evangelií ve druhém století.

Historismus, podle něž bychom ke kulturní tradici a hodnotám měli přistupovat jako k produktům dějin a historického kontextu, nadále, i přes odpor fundamentalistů, ovlivňuje studium Bible a náboženství a jeho vliv se zdaleka neomezuje jen na západní tradice.

Negativní funkce náboženství

Východiskem pro některé kritické interpretace náboženství nejsou teorie o jeho původu, ale kritika jeho důsledků pro společnost. Dysfunkční společenské účinky náboženství podle nich znamenají samozřejmý konec jeho nároků na pravdu. Strom se pozná podle jeho plodů. Nepotřebujeme žádný teoretický aparát, například historický materialismus nebo psychologii nevědomí, protože náboženství se jasně odsuzuje k zavržení svým vlastním jednáním. Na základě nemorálního, rozmarného a pomstychtivého chování bohů často kritizovali a zesměšňovali náboženství už antičtí filozofové. Marxistické, nietzscheovské a freudovské útoky zase odkazují na „zločiny proti životu“, které náboženství páchá. A mnoho obyčejných lidí považuje donucovací, autoritativní prvky náboženství za jeho dominantní rys.

Viděli jsme, že pro Marxe je náboženství silou sociálního nátlaku, represe a útisku. Náboženství dodává falešnou autoritu vládnoucím třídám, ospravedlňuje jejich status a moc, chrání existující sociální strukturu a hierarchii

před společenskou změnou a nastolením spravedlnosti. Kouzlo náboženství dělá z lidí otroky cizích politických hodnot. Pomocí dogmat o takzvané nejvyšší pravdě udržuje nevyhovující společenské rozvrstvení. Marxisté také poukazují na zpátečnickou roli, kterou hrálo náboženství v dějinách při podporování třídních a kastovních rozdílů a ospravedlňování rasové a národnosti nadřazenosti a imperialismu. Například během americké občanské války Jižané zaníceně citovali pasáže z Bible, aby dokázali, že otroctví je v souladu s Božím řádem.

Další variantou teorií, které v náboženství vidí kamufláž sociální tyranie, je feministická kritika patriarchální Bible a sexistické teologie.¹⁷ Náboženství slepě pomáhá zachovat jednostranné hodnoty tím, že vykresluje svět prostřednictvím nadřazených mužských rolí, héroů a bohů, a mužských hodnot moci, hierarchie, násilí a nadvlády. Náboženství podrobuje ženy a šovinisticky snižuje nebo vylučuje jejich duchovní roli a způsob duchovního prožívání.

Podle dalšího podobného pojetí se náboženství podílí na myšlenkovém útlaku. Brání pravdě a zotročuje myšlení tím, že je podřizuje dogmatu. Zakazuje veškeré vědecké a historické objevy, které náboženským dogmatům a zákonům odporují. Tento postoj ilustruje Galileův případ, kdy se církev odmítla podívat dalekohledem. Náboženství lpí na zastaralých světonázorech a zavírá oči před novými formami myšlení a života.

Konečně, podle některých lidí náboženství prostě není náboženské. Místo aby bylo zosobněním lásky a míru, ztělesňuje rozvrat, netoleranci a fanatismus. Ve jménu náboženství jsou vedena krutá tažení a nejružnější svaté války, kde si jedna strana přisvojuje „Boží vůli“, zatímco nepřítelé spojuje se Satanem. Náboženství je prohnílym spojením svatozáře s vlastními zájmy, ďábelským splynutím bájesloví a společenských předsudků.

Společenské účinky náboženství bývají posuzovány na základě předpokladu, že neexistuje rozdíl mezi tím, jací jsme, a tím, co děláme. Z takového srovnání nevychází náboženství nejlépe. Podobně argumentují také ti, kdo říkají, že existenci dobrého a všemocného boha nejlépe vyvrací existence násilí a zla. To, jak náš svět vypadá, se pak stává nejlepším argumentem proti náboženství.

¹⁶ Užitečný historický přehled kritického bádání o Novém zákoně viz Werner Georg Kümmel, *The New Testament: The History of the Investigation of Its Problems*, přel. S. McLean Gilmour a Howard C. Kee, Nashville: Abingdon Press 1972 [německý originál: *Das Neue Testament: Geschichte der Erforschung seiner Probleme*, Freiburg – München: Alber 1958].

¹⁷ K tomu viz např. Mary Daly, *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*, Boston: Beacon Press 1973.

Shrnutí

Náboženství, které bylo tradičně *interpret*em se nyní stává *interpretovaným*. Co se dříve nacházelo mimo jakoukoli kritiku, se nyní ocitá pod přímou palbou. V éře podezírání¹⁸ nastává zvrat, kdy hlasy kritiků náboženství zosobňují proces sebe-zpochybňování a sebe-zkoumání moderní kultury. Zdá se, že náboženství není tím, za co se vydává. Je to maskovaný lidský výtvar, který stvořila a udržuje společnost.

Všechny tyto kritiky reagují na nějaký konkrétní rys náboženství.¹⁹ Jsou odpovědí na pocíťovanou újmu, odezvou na nějaký druh útlaku. Mnohé ukazují, že svět interpreta byl vystaven riziku, které vyplývá z náboženství a jemuž je nutné se bránit. Tyto kritiky vytváří spektrum obvinění, která korespondují s náboženskými hrozbami.

Každá kritika se zaměřuje na náboženský aspekt, který ohrožuje její hodnoty a její pozici. Racionalismus útočí na iracionalitu, sociální kritika se zaměřuje na společensky škodlivé rysy, freudovská kritika se soustřeďuje na to, co překáží z psychologického hlediska, a historická kritika Bible se zabývá nesprávnými údaji, které protirečí dokladům. Různé kritiky se zaměřují na to, co jim na náboženství vadí, a to si obvykle berou za základ definice celkové podstaty náboženství.

Výše zmíněné kritiky náboženství jsou ale z větší části samy o sobě dobově podmíněnými odpověďmi na určité historické formy náboženství Západu. Někteří kritici předpokládají, že jim známé náboženství západní společnosti, je totožné s náboženstvím obecně. Některé z těchto kritik tedy nejsou podle moderních interkulturních měřítek kritikami náboženství, ale jsou odezvou na jisté formy biblického monoteismu namířenou proti zavedeným institucím. Všeobecné generalizace by musely brát v úvahu *všechny* náboženské formy. Existují totiž typy náboženství, které jsou vysloveně nenásilné, jejichž cílem je spíš transcendovat než udržovat sociální role. Existují nesexistická nebo bohyně uctívající náboženství, náboženství, která se snaží nevědomé projekce překonávat, a ne se jim oddávat, i taková

18 Filozof Paul Ricoeur rozlišoval „hermeneutiku podezření“ (například interpretace Marxe, Nietzscheho a Freuda) a „hermeneutiku důvěry“ jako dvě moderní formy interpretace náboženství. První z nich ukazuje způsob, jakým se náboženství liší od toho, co o sobě tvrdí. Druhá obnovuje nebo rekonstruuje náboženské hodnoty nezávisle na textech a symbolech minulosti.

19 Např. autor knihy, která objasňuje náboženství jako sen o úniku, věnuje své dílo předkovi „upálenému na hranici v Abbeville 1. července 1766 ve věku 18 let“. Srov. Weston La Barre, *The Ghost Dance: Origins of Religion*, Garden City: Doubleday 1970.

náboženství, která chtějí sloužit chudým a přispět k jejich osvobození, a ne jim vládnout. To, co kritikové nazývají náboženstvím, tedy podle mnoha náboženských lidí vůbec není náboženstvím.

Některé kritické výklady náboženství jsou především obranou; tak například když se objeví nové náboženské hnutí nebo sekta, lidé bývají podezřívaví, a aniž by se snažili dozvědět více, vysvětlí toto hnutí nenábožensky. Konvertoval někdo? Určitě proto, že byl osamělý nebo mu vymyli mozek. Uznat vlastní náboženské vysvětlení nového přívržence by znamenalo přiznat existenci nebo životaschopnost náboženské oblasti, která by následně mohla ohrozit náš vlastní světónázor.

Tvrzení některých výše uvedených kritik, že náboženství je „pouze“ sociální, psychologickou, historickou nebo lidskou záležitostí, se jen snaží vyvrátit nároky monoteismu na nadpřirozeno. Postulování „lidské“ stránky je součástí párové opozice („lidské“ versus „božské“) a je srozumitelné pouze v rámci tohoto protikladu. Tato dichotomie by byla irelevantní v kontextu nedualistických asijských náboženství, kde lidské a božské nestojí proti sobě. Výrok, že náboženství je „pouze“ lidské, je srozumitelný jen v kontextu západního náboženského dualismu, který oblasti přirozeného a nadpřirozeného považuje za oddělené. Význam pojmu „lidský“ a jeho analogií („sociální“, „psychologický“, „přirozený“ atd.) je otevřenější a filozoficky mnohoznačnější, pokud je použit samostatně, a ne v protikladu k pojmu „nadpřirozený“. Co totiž znamená „lidský“? Hranice toho, co je lidské, nejsou nijak dány. Kritické přístupy k náboženství vysvětlují neznámé pomocí důvěrně známého (lidského). Nakonec se ale i známé stane dalším neznámým. Protože má-li něco svůj původ v duši, společnosti nebo v historii, znamená to, že se jedná o výmysl? Jsou vědecké koncepce neskutečné, protože byly „vytvořeny pouze lidmi“? Tvrzení o lidském původu náboženství tím přestávají být samozřejmá.

Avšak i bez odsuzujícího důrazu, který přinesly kritické pohledy, zůstala koncepce lidského rozměru a vysvětlení náboženství postulátem moderních společenských věd. Religionisté také dnes všeobecně uznávají význam sociologických a psychologických faktorů při utváření předmětu svého studia. Otázkou tedy není, *zda* náboženské formy odpovídají svému kulturnímu a historickému pozadí, ale *jak* tuto skutečnost interpretovat. Slovo *kontext*, jak uvidíme, má mnoho asociací a může být použito mnoha způsoby, z nichž každý přináší jiný interpretační důraz a rámec.

Jedním z hlavních interpretačních rámců je sociologie. Není pouze výzvou náboženskému myšlení, sociokulturní model výkladu náboženství – předmět následující kapitoly – má širokou použitelnost, je důkladný a vliv-

ný. Zaslouží si, abychom mu věnovali pozornost. Žádná teorie náboženství ani žádné pojednání o jeho interpretaci nemůže tento komplexní přístup opominout.

3. Jaká společnost, takové náboženství

Výzkum náboženství jako sociálního jevu jde mnohem dál než Marxova žalující kritika a v moderních společenských vědách se stal široce přijímaným rámcem.¹ Sociologie a antropologie náboženství se zakládají na předpokladu, že rozdíly mezi jednotlivými druhy náboženství lze vysvětlit pomocí odlišností mezi různými druhy společností a že společnost a kultura do náboženství promítají a kódují své hodnoty. Sociokulturní přístup, kterým se nyní budu zabývat, vysvětluje každý aspekt náboženství jako projev kolektivního života. Jakmile bylo náboženství jednou vyňato z oblasti nadpřirozena, může sekulární svět snadno učinit závěr, že celé náboženství je se vším všudy výtvorem lidské společnosti.

Sociální teorie náboženství se nezajímá pouze o to, jak společnost působí na náboženství (například jak společenský původ ovlivňuje příslušnost k určité církvi), ale ve svém nejhlubším záběru se zabývá samotným původem náboženství, které nahlíží jako výtvor společnosti. Náboženství vnímá jako projev kolektivních hodnot společnosti, nikoli jako Boží zjevení. Bohové, morálka, rozlišování mezi posvátným a profánním, to vše je chápáno jako výtvor a nástroj kultury.

Tato kapitola nastiňuje a shrnuje myšlenkový proud, podle něhož jsou všechny formy náboženského života považovány za sociální jevy.

Společnost jako zdroj náboženství

V roce 1912 vydal Émile Durkheim *Elementární formy náboženského života*,² klasické dílo sociologie náboženství, které stále zůstává nejzná-

¹ Uznávanou antologií, která nabízí reprezentativní vzorek přístupů společenských věd k náboženství, je William A. Lessa – Evon Z. Vogt (eds.), *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach*, New York: Harper and Row 1979. Poutavě psané sociologické pojednání o náboženství představuje Peter L. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Garden City: Doubleday 1967. Vzorová encyklopedická práce viz Barbara Hargrove, *The Sociology of Religion: Classical and Contemporary Approaches*, Arlington Heights: Harlan Davidson 1990.

² Émile Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, přel. Joseph Ward Swain, New York: The Free Press 1965. [Francouzský originál: *Les formes élémentaires de la vie*

mějším manifestem sociologického stanoviska a žádný religionista by je neměl opomenout.

Durkheim stál před dvěma způsoby vysvětlování náboženství, z nichž mu ani jeden nepřipadal správný. První, teologický přístup vysvětloval náboženství pomocí jeho vlastních kategorií nadpřirozena, druhý, materialistický a racionalistický, považoval náboženství za iluzi smyslů a za pouhou představu. První pojetí stálo mimo hranice vědy a druhé jako by ani náboženství neuznávalo za hodné studia. Podle Durkheima si ale věda nemohla dovolit tak vlivnou formu kultury, jako je náboženství, odsunout nebo přehlížet. Nabídl tedy třetí, dnes velmi známou teorii.

Jeho model byl založen na širokém pojetí *společnosti* jako tvůrčí matrice kolektivních hodnot. Náboženství nespadlo z nebe, není to jen nějaká halucinace, ale je to projev zcela reálného systému moci, autority a významu. Toto pojetí bylo podle Durkheima nestranným a nezaujatým kompromisem, „novou cestou k vědě o člověku“. V náboženství neviděl nadpřirozené zjevení ani lidský omyl, který by měl skončit na smetišti dějin, ale vnímal ho jako systém víry a chování reprezentující společenské ideály.

Slovem *společnost* pojmenoval Durkheim systémy kolektivních sil, které vytvořily civilizaci – schémata vědy a poznání, jazyka, morálky, klasifikaci času, prostoru a kauzality. *Společnost* podle Durkheima zastřešuje morální a pojmové kategorie, ideály a pocity, které existují dříve než individuální zkušenost. Jedinci se jako děti učí jazyk, který sami nevytvořili, rodí se do společnosti, která jim propůjčuje svou optiku, díky které svět získává obrysy a symbolický význam. Každá společnost vytváří svou kulturu, staví svůj vlastní obyvatelný svět.

Povšimněme si, že běžný význam slov *společnost* a *společenský* je užší než Durkheimův. Moderní člověk vnímá společnost jako neutrální pozadí svých aktivit, ale pro sociology je společnost tím, co vytváří samu povahu života jednotlivce. Je jako superorganismus, který žije vlastním životem.

Podle této teorie jsou naše role a naše identity vytvářeny společností. Pokud se člověk stane potulným mnichem, nezávislým umělcem nebo velkým individualistou, je to proto, že společnost povoluje a posiluje tyto kategorie chování. Obrazy duše a individuality jsou vytvářeny kolektivně, stejně jako vymezení světců a hříšníků. Společnost poskytuje scénáře, kterými

religieuse, Paris: F. Alcan 1912; v českém překladu je dostupná část nazvaná „Společnost jako substrát náboženského života“, přel. Hanuš Steiner, in: Jiří Gabriel (ed.), *Sociologie náboženství*, Brno: Univerzita Jana Evangelisty Purkyně (Masarykova univerzita) 1974, 66-72 = Břetislav Horyna – Helena Pavlincová, *Dějiny religionistiky: Antologie*, Olomouc: Nakladatelství Olomouc 2001, 132-138. Z prací o Durkheimovi slovensky vyšla: Maurice Halbwachs, *Původ náboženského vědomí podla E. Durkheima*, přel. Gabriela Kukurugyová, Bratislava: Chronos 1997.]

se životy jejich členů řídí. Jedinec nemůže existovat bez pocitu, že má ve společnosti své místo, ať už je jeho sociální role vymezena kmenem, rodinou, církví, vrstevníky nebo dokonce příkladem předka, protože jinak se nemá o co opřít. Žádná společenská role neexistuje sama o sobě, vždy je závislá na ostatních členech společnosti: charismatický vůdce nemůže existovat bez následovníků, guru bez žáků, král bez poddaných, žádný otec ani matka bez dítěte.

V tomto smyslu se společnost stává univerzálním explanačním klíčem k odhalení záhady vzniku náboženství. Pokud společnost vytváří civilizaci, vědu, kosmologii a umění, není těžké si představit, že stvořila také bohy. Věda i náboženství, navzdory tomu, že promlouvají protikladnými typy jazyka, jsou součástí aktivity kolektivního života, která utváří svět.

Náboženství, posvátno a totemický princip

Durkheim hledal počátek náboženství ve svazku jedince s posvátnými symboly jeho skupiny. Zkoumal kmenová náboženství původních obyvatel Austrálie, jejichž společenské uspořádání podle něj představovalo prvotní formu lidské společnosti. Všiml si, že každé z více než čtyř set společností mělo svůj vlastní náboženský systém, v jehož středu stáli jeho posvátní předkové. Skutečnost, že vedle sebe existovaly rozdílné posvátné systémy s vlastními mytickými dějinami a předky, pokládal za základní výraz principu, podle kterého každá společnost vytváří náboženství uvnitř vlastního horizontu.

K vysvětlení principu pouta s posvátnými objekty, použil Durkheim koncept nazvaný podle terminologie konce devatenáctého století – *totemismus*. *Totem* je zvířecí nebo rostlinný předek, o němž skupina – klan věří, že je s ním duševně spřízněna. Stává se znakem či vlajkou existence skupiny a její tradice. Každý australský kmen měl vlastní totemický druh. Kromě toho si Durkheim všiml, že symboly tohoto druhu představovaly v dané společnosti nejposvátnější věci. Žádný druh nebyl posvátný kvůli svým vlastnostem, které mohly být docela skromné a nenápadné (například u některých hmyzích totemů), byl posvátný, protože jeho symbolickou funkcí bylo označovat identitu kmene. Totemy byly často abstraktně zobrazovány na podlouhlých destičkách zvaných *čuringy*.

V těchto posvátných objektech (a nic se v životě kmene netěšilo větší úctě) Durkheim viděl konkretizaci a ztělesnění síly, která byla mocná a skutečná díky tomu, že představovala právě identitu samotné skupiny. Tuto sílu nazval „totemickým principem“. Hluboký dojem, kterým posvátné věci

působí, pramení z hloubky kolektivní identity a z posvátnosti jejich tradic. Bohové a předci jsou totiž *naši* bohové a předci, víra je „vírou našich otců“. Pro Durkheima jsou tedy náboženské a sociální symboly zcela totožné.

Posvátnost, kterou Durkheim považoval za obecný rys všech náboženských fenoménů, je podle této interpretace hodnotou, kterou objektům přisuzuje skupina. Tato hodnota může být vyjádřena negativně prostřednictvím tabu a zákazů, nebo pozitivně vyžadováním očisty před slavnostními obřady spojení s posvátnem. Je to však vždy společnost, která stanovuje, co je posvátné a profánní. Každá tradiční společnost má své vlastní posvátné předměty, osoby, místa a období. Racionalistické teorie, které za základ náboženství považovaly předvědeckou snahu vysvětlit svět přírody, podle Durkheima nebyly sto vysvětlit centrální důležitost náboženských institucí, tedy to, jak zásadní je pro společnost rozlišovat mezi posvátným a profánním. Posvátnost jako hodnota, kterou objektům dává společnost, mohla být plně vysvětlena pouze sociologicky.

V durkheimovské perspektivě můžeme myšlenku, že společenstva soustřeďují svůj duchovní život do vlastních ústředních symbolů, aplikovat nejen na kmenovou úroveň, ale také na božské patrony a světce vesnic, ochranné bohy městských států a na svaté objekty, jako jsou Korán, Tóra, Kristus nebo Buddha v rámci svých tradic. Vždy platí, že objekty, které mají zvláštní hodnotu uvnitř dané skupiny, nemusí být vůbec jako posvátné vnímány mimo okruh tohoto společenství. Jejich svatost je vázána na komunitu, v níž slouží. Buddhisté tak „nalézají útočiště v Buddhovi, jeho učení a obci“, křesťané se oddávají Kristu a jeho církvi, židé uctívají Mojžíšovu Tóru a muslimové se řídí Koránem zjeveným proroku Muhammadovi.

Dějiny náboženství jsou pak dějinami objektů a obřadů, jež určité skupiny posvětily: dokonce i sekulární společnosti kladou posvátný důraz na zásady jako rovnost, svoboda a demokracie a zhmotňují tyto ideje v ústavách, zákonech a vizuálních symbolech, které jsou předmětem hluboké úcty.

Sociologie takto vysvětluje existenci četných systémů posvátných věcí. Durkheim touto cestou dospěl k vymezení náboženství jako systému věr a praktik vztahujících se k posvátným věcem, které své stoupence spojují do morálního společenství.

Náboženská funkce společnosti

Durkheimovi následovníci přisuzovali společnosti moc tradičně přisuzovanou božství. Jejich úcta k moci společnosti byla v některých ohledech podobná úctě, jakou měli věřící k náboženství a bohu. Společnost, podobně

jako bůh stvořitel, utváří svět a jeho posvátné instituce a dokonce určuje posvátný čas a místa. Jako zákonodárce a strážce morálky ustanovuje pravidla chování a trestá jejich porušování. Společnost stojí jako bůh nad všemi jedinci a převyšuje je svou mocí, velikostí, autoritou a někdy i velkolepostí. Posvěcuje vůdce a ničí nepřátele. Vyžaduje od svých členů oběti, oddanost a podřízenost, ale současně je pro ně zdrojem síly a entuziasmu. Vše, co víme o povinnosti, loajalitě, úctě a hierarchii, nás naučila společnost. Náš vztah k náboženským symbolům pouze odráží tyto sociální vztahy. Podobně jako bůh nám společnost dává a také si od nás bere. Náboženské chování je ve skutečnosti chováním sociálním.

Společnost představuje řád, jehož opakem je chaos.³ V udržování tohoto řádu spočívá její nejdůležitější funkce. Proto je ve značné míře náš strach z porušení řádu a z chaosu větší než naše láska k bohům. Často vykonáváme náboženské obřady jen proto, že se neodvážíme je nevykonat. Neusednout do rodinné lavice v synagoze o šabat, nejít v pátek ryby místo masa, nevykonat určité obřady za zemřelé, nepostit se na Jom kipur, to by znamenalo přezírat řád zděděný od našich předků a provokovat svět. Z tohoto důvodu děsí člověka i navrhované změny náboženských praktik. Už samotný fakt, že se tradice udržely tak dlouho, je posvěcuje.

Aplikace sociologického rámce

Sociologická perspektiva je rámec, do něhož mohou být pojaty a v němž mohou být interpretovány všechny náboženské fenomény. Viděli jsme, že toto hledisko zahrnuje dokonce i koncept posvátna. Nyní se zaměříme na to, jak lze pomocí společenské funkce objasnit i dva hlavní aspekty náboženství – věroučné představy a dodržování rituálních zvyklostí.

Mytologie a bohové

Každý kmen má vlastní verzi svého původu a dějin. Ta se ale vztahuje pouze k *jeho vlastnímu světu*. Mojžíš nevystupuje v dějinách Číny. Ježíš není ústřední postavou v hinduistických vyprávěních. Muhammad nemá žádnou úlohu v buddhistických příbězích. Nový zákon nezačíná genealogií boha Kršny. Japonská šintoistická mytologie nefiká nic o původu babylónských králů. Zemědělské společnosti se nezajímají o prvního bizona

³ Toto pojetí je zřetelně vyjádřeno v knize Petera L. Bergera *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* (Garden City: Doubleday 1967).

a lovecké společnosti nechává chladným první brambor. Mytologie je většinou genealogií, která vypráví o rodokmenech, původu kulturně specifických institucí a době „našich“ předků.

Díky mytologiím se vracíme k velkým událostem, které založily naši společnost – první zpracování obilí, stavba první kanoe, první použití posvátné dýmky, zavedení posvátných příkázání, výroky velkých mudrců. Mýty o stvoření vyprávějí o vzniku *našeho* světa, ať už našich japonských ostrovů, našich Zuňijských hor, našeho šabatu nebo naší Svaté země. Podle sociologické interpretace je minulost vždy zobrazována tak, aby byly ospravedlněny nynější společenské instituce. Svět stvořený nadpřirozenými bytostmi odráží svět etnika, jehož mýty tyto bytosti obývají. Mezi původními australskými obyvateli má každý kmen vlastní vyprávění o tom, co jeho předkové vykonali, když putovali krajinou. A tato krajina je *shodná* jak s dnešním územím kmene, tak se snovou krajinou mytické minulosti.

Pomocí sociologie lze v tomto kontextu objasnit nadpřirozené bytosti. Moderní člověk většinou o Bohu uvažuje jako o nejvyšším principu, ale v tradičním náboženství bohové zobrazovali sociální kategorie. Jsou to předkové, patriarchové, zakladatelé a patroni určitých společenství. Jsou to vládcí a monarchové, páni a paní hájů, hor a zvířat. Jsou to otcové, matky, synové a dcery. Lidé s nimi navazují vztahy pomocí různých forem sociální interakce – dávají a dostávají, obětují a prosí, projevují svůj vděk a jsou pokorní.

Bohové podle tohoto pojetí odvozují svou povahu i oblast vlivu z kultury. Božství je promítáno do všeho, co tvoří základ života. Kdekoli je sociální svět a naráží na hranice své vlastní síly, tam jednají bohové. Proto existují bohové lesů a polí, rodinných krbů a každodenního kultu. V Bibli byl Bůh nejprve zobrazován jako ochránce polokočovných pasteveckých kmenů, který porážel nepřátele a vedl svůj lid do zaslíbené země. Bohové jsou obrazem hodnotové orientace společnosti, například královské autority,⁴ vojenské síly, rituální způsobilosti, rodové posloupnosti a příbuzenských vztahů, dokonce i rozumu a spravedlnosti. Stejně tak chování vůči nadpřirozeným bytostem přesně vyjadřuje sociální vztahy uznávané danou kulturou nebo její částí. Kontakt a vztah s bohy tak může mít podobu obřadného chování, vyjednávání a lichocení, morální upřímnosti, divokých a extatických stavů posedlosti, hloubavé a rozumové reflexe nebo lásky a přátelství.

⁴ Z durkheimovských studií zabývajících se vztahem pojetí božství a forem politické suverenity viz např. Guy E. Swanson, *The Birth of the Gods: The Origin of Primitive Beliefs*, Ann Arbor: University of Michigan Press 1960.

Rituál jako sociální projev

Sociologický pohled neobdívá obřady a svátky jako mylné předvědecké pokusy ovládnout svět pomocí magie, ale vidí v nich přesný sociální jazyk, v němž jsou zakódovány a vyjádřeny kulturní hodnoty.

Rituál je především představením, které posiluje svou hodnotu tím, že je prováděno, sledováno a prožíváno kolektivně. Toto soustředěné skupinové přihlížení přenáší skutečnost a platnost rituálu a jeho obsahu na všechny zúčastněné. Politická i náboženská setkání, jako například sborové ticho kvakerských shromáždění nebo objímání mužstva před zápasem, ukazují sílu tohoto principu. V durkheimovském pojetí význam rituálu spočívá převážně v jeho kolektivní povaze, která vytváří stav vědomí, jenž překračuje hranice soukromé zkušenosti jedince. Čas shromáždění je intenzivním časem, protikladem obyčejného rozmělněného času práce. V čase rituálu se náboženská víra jeví jako hodnověrná a skutečná, jiná než v nesoustředěném, nerituálním čase.

Nejdůležitější funkcí rituálního času bylo podle Durkheima obnovení základů společnosti, obrození „života“ její víry. Durkheim zjistil, že každý australský kmen má vlastní výroční obřady na počest svého totemového druhu. Podle účastníků tyto obřady sloužily ke zvyšování plodnosti druhu (který byl považován za příbuzného skupiny), takže bylo možno zplodit pro daný kmen více duší. Avšak podle sociologa Durkheima skutečná funkce těchto rituálů spočívala v obnovování skupinové identity, která mohla být vyjádřena pouze zpředmětněním v konkrétních náboženských symbolech nebo činech. Oproti racionalistickému názoru, že rituály ničemu skutečnému neodpovídají, tvrdil, že rituál má reálnou funkci, protože obnovuje pocit kmenové identity a oddanost symbolům kmene. Jelikož byli obrozeni účastníci rituálu, byl spolu s nimi obrozen i celý kmen. Jak uvedl, jedinec je „opět ponořen do pramene, z něhož pochází jeho život“ a tím je znovu nabit energií.⁵ Bez věřících členů by se společnost vypařila, bez vyznavačů by vymizeli bohové. „Společnost,“ napsal dále Durkheim, „je schopna obnovovat prožívání sebe sama pouze prostřednictvím shromáždění.“⁶

Všechna náboženství i společnosti mají periodické rituály obnovy, které připomínají hodnoty důležité pro skupinu a které obnovují jejich životnost. Nezáleží na obsahu různých rituálů, už sama účast na těchto rituálech

⁵ É. Durkheim, *The Elementary Forms...*, 390.

⁶ *Ibid.*, 391.

je aktem obnovení příslušnosti jedince ke skupině. Jasným, i když zdaleka ne banálním příkladem, je chození do kostela.

Obřad nebo svátek umožňuje skupině prožít svou ideální podobu. Každá společnost při zvláště významných příležitostech předvádí to nejlepší, co v ní je, a současně upevňuje skupinová pouta. To se může dít díky dodržování okázalých svátků, prostřednictvím výměny darů, navštěvování příbuzných nebo míst spojených s předky, účastí na společných náboženských představeních, veřejných přehlídkách nebo tím, že si lidé oblékají zvláštní oděv. Ve sváteční čas předvádí skupina své základní hodnoty, například dobrou vůli o Vánocích, ducha smíření na Jom kipur nebo drsnost a mužskou krásu při iniciaci masajských válečníků.

Rituál může také poskytovat prostor pro to, aby jedinci překračovali své dané společenské role a zakoušeli pocit rovnosti. Tento účinek mohou mít svátky, bohoslužby, stejně jako aktivity podobné poutím. Pro popis těchto situací, časů a míst, kde se jedinci scházejí jako rovnocenní, osvobození od svého jinak daného statusu, se používá termín *liminalita*.⁷ Bez ohledu na společenskou hierarchii se zde dosahuje nového spříznění, je prožíván nový obraz společnosti. Tam, kde se lidé scházejí „v Duchu“, společnost povoluje novou podobu sebe sama právě tím, že překračuje rasové, politické, ekonomické a sexuální rozdíly. Tuto jednotu prožívají například milióny muslimů na pouti do Mekky.

Rituál umožňuje skupině a jejím členům prožít role, jež kompenzují nebo doplňují zavedený sociální status, a to nejen ve smyslu idealizovaného chování, ale také nevázanosti a destruktivního jednání. Při obřadu může jedinec předvést všechny své společenské pozice, nebo se ze své sociální role zcela vysvléct. V průběhu kalendářního roku má každá společnost příležitost postupně projevit různé vlastnosti – jednou uměřenost, čistotu a kajinnost, podruhé nevázané veselí a lehkost, jednou radost, jindy vážnost. Takto vytvářenými obřady a svátky společnost poskytuje naprostou volnost projevům sociálního života.

Velké každoroční svátky jsou představením společenských hodnot. Když se život skupiny zakládá na soupeření se sousedními kmeny, svátky se obvykle pohybují v rozmezí vítězných a smutečních rituálů. Ve východoasijské společnosti zaměřené na pospolitost se novoroční svátky soustřeďují na rodinu a předky. Kultury jihovýchodní Asie založené na polaritě mezi mni-
chy a larky mají strategické výroční svátky, které znovu ukazují ideální vztah obou těchto skupin. Tradiční monarchické společnosti pořádaly každoroč-

ní představení o obnovení prestiže královské instituce. Socialistické společnosti slaví proletářské ideály týkající se hodnoty práce. Společnosti, pro které je důležitá meditace, ji při určitých příležitostech prohlubují. Tajné uzavřené sekty každoročně provozují tajné uzavřené obřady. Ať už společnost považuje jakékoli vztahy za nejdůležitější, budou součástí hlavních pravidelných svátků. Tak se svět společnosti stále obnovuje. Bez obřadů a slavností přestávají společnosti předávat a udržovat životaschopnost a posvátnost svých vlastních základů.

Rituály přechodu⁸ – oslavy přechodových fází života – vytvářejí vazbu mezi změnami v životě jedince a společenskou sférou. Vyskytují se i v sekulárních společnostech. Bez skupiny není možné sociální status definovat. Rituály zrození, dospělosti, sňatku a smrti vřazují jedince do nových pevných vztahů ke skupině, do systému členství. Veřejnou inauguraci získávají noví vůdcové prestiž a potvrzení svého nároku. Ovšem to, co jedna společnost považuje za významný zlomový bod, mohou jiné společnosti naprosto opomíjet. Zatímco v jedné kultuře může být rituálně oslavován první úlovek, jinde se výjimečným momentem může stát den, kdy jde mladý člověk poprvé k volbám.

Součástí náboženských obřadů je také často chování spojené s rituální čistotou.⁹ Některé skupiny mají přesně vymezená pravidla rituální čistoty, které upevňují členství a udržují bez poskvrny společenskou a náboženskou identitu – například pravidla košer stravování nebo zákony zakazující konzumaci alkoholu mohou symbolizovat odlišnost členů určité skupiny od okolí a jeho sociálních norem.

Rozdílné typy společnosti – různá náboženství

Systematický výzkum náboženských světónázorů a jim odpovídajících typů sociálních hodnot zahájil významný a vlivný německý sociolog Max

8 Tento pojem rozvinul v roce 1908 francouzský antropolog Arnold van Gennep, viz jeho proslulou knihu *Rites of Passage*, přel. Monika B. Vizedom a Gabrielle L. Caffee, Chicago: University of Chicago Press 1960 [francouzsky originál: *Les rites de passage. Étude systématique de rites*, Paris: Émile Nourry 1909; česky: *Přechodové rituály. Systematické studium rituálů*, přel. Helena Beguinová, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 1997].

9 Dnes již klasickou práci o překračování sociálních hranic představuje Mary Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, London: Routledge – Kegan Paul 1966; dále např. též, *Implicit Meanings. Essays in Anthropology*, London: Routledge – Kegan Paul 1975. Významnou sociologickou studii o polaritě rituální čistoty a nečistoty v Indii předložil Louis Dumont, *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications*, přel. M. Sainsbury, London: Weidenfeld – Nicolson 1970.

⁷ V současném antropologii toto pojetí rozvíjí např. Victor Turner, *The Ritual Process*, Chicago: Aldine Publishing Co. 1969.

Weber (1864-1920).¹⁰ Podle jeho názoru náboženství absorbuje a potom zpětně odráží etickou a ideologickou orientaci různých společenských vrstev. Konfucianismus například představuje státnické a úřednické ideály, raný buddhismus pohled potulných mnichů, judaismus život menšinové kultury. Křesťanství během svého vývoje odráželo zájmy velmi rozdílných sociálních skupin, z nichž každá měla vlastní představu, co znamená být křesťanem. Křesťanství tak mohlo být zaměřeno mimosvětsky, vnitrosvětsky, nebo být kombinací obou přístupů v závislosti na sociální a ekonomické situaci. Pojmy jako spása, budoucí odměna, hřích i náboženská pokora se přirozeně vztahují jen k určitým společenským vrstvám. Nejznámějším příkladem je Weberovo dělení náboženství na náboženství neprivilegovaných, kteří proto potřebují spásu, a náboženství privilegovaných, kteří spásu nepotřebují, protože jejich potřeby jsou již uspokojeny.

Nyní předložím několik příkladů, které ukazují, jak určité typy náboženství odrážejí určité typy společnosti.

Náboženství a historické formy společenského uspořádání

Jedna z typologií rozlišuje mezi různými historickými kulturami, například (1) malými skupinami nebo kmeny, (2) tradičními monarchickými městskými státy a (3) velkými, vysoce diferencovanými společnostmi.

V prvním společenském typu je náboženský stejně jako ekonomický život většinou rozptýlen ve společenském systému, a není tedy zvláštní, oddělenou institucí. Náboženské symboly a obřady odrážejí přímou ekonomickou závislost na okolním živočišném nebo rostlinném životě a odkazují na posvátnost předků, přibuzenství a společenského postavení obecně.

Druhý typ představují starověké městské státy a království, v nichž se vytvořilo vysoce specializované náboženské uspořádání se zřetelně odlišnou vrstvou kněží. Tito náboženští specialisté vytvářejí hierarchii souběžně s centralizací a posilováním prestiže politické moci, která je spojena s autoritou krále. Podobně také sídla ochranných božstev jsou budována

jako obdoba sídel královských. Charakteristickým náboženským chováním v tomto typu společnosti je uctívání a služba bohům, které opět kopírují vztah poddaných ke králi. Dalším jejím znakem jsou oběti bohům, které zase odrážejí podřízenost individuálního vlastnictví moci vladaře.

Třetím typem je vnitřně rozrůzněná, nábožensky necentralizovaná společnost. Můžeme se s ní setkat v mnoha moderních národních státech, ale i v průběhu dějin – tam, kde byla kultura natolik amorfní, že nejživotnějším médiem náboženské příslušnosti a projevu byla menší společenství. Náboženské organizace jsou v takovém případě podskupinami širší kultury. Když přestalo biblické království Izraelitů existovat, stali se subkulturou v širším kulturním rámci. Byli přesně definovanou skupinou, stmelovanou vlastní ideologií, rituály a znaky členství. Jistým způsobem se tento typ skupiny stal předznamenáním křesťanství, které bylo původně sektou lidí spojených vlastní vizí uvnitř širší Římské říše. Hierarchický a centralizovaný model městského státu se však objevil znovu, když katolická církev částečně převzala některé prvky ze struktury státní správy Římského impéria. Ústavy většiny moderních sekulárních států šíření nových náboženských skupin bez potíží tolerují.

Tato typologie ovšem ukazuje pouze část spektra možných vztahů náboženství a společnosti. Na jednom okraji tohoto spektra náboženství neexistuje jako nezávislá entita, uprostřed je spojeno se silným centralizovaným královstvím a jeho působení odráží hierarchii moci, a na opačném konci této škály se náboženství stává zvláštním sub-společenstvím s vlastním systémem hodnot a vlastními členy v rámci širší kultury.

Institucionalizace a inovace

Další sociologické rozdělení bere v úvahu dvě protikladné tendence uvnitř náboženství, které odpovídají protikladným silám, jež formují společnost. Zatímco první spočívá v upevňování institucí a sleduje jejich zachování, druhá směřuje k inovaci a zavedené společenské instituce zpochybňuje. V závislosti na společenském řádu může náboženství plnit obě tyto protichůdné funkce, často se obě tyto tendence mohou projevovat v jedné a téže náboženské tradici.

Institucionalizace náboženství spočívá v legitimaci byrokratických a hierarchických kategorií, které chrání náboženskou autoritu před svržením a prosazují normy chování. Zčásti je to dáno tím, že náboženství vůči zbytku společnosti zaujímá obrannou pozici. Čím více je třeba ochraňovat, tím více je třeba se bránit. Institucionalizace je však také záležitostí rozsahu

¹⁰ Základním pramenem je Weberovo dílo *The Sociology of Religion*, přel. Ephraim Fischhoff, Boston: Beacon Press 1963 [německý originál: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* I-III, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1920-1922; v češtině a slovenštině je Weberovo dílo přístupné v několika sbornících: Max Weber, *K metodologii sociálních věd*, přel. Ladislav Kiczko, Bratislava: Pravda 1983; též, *Autorita, etika a společnost: Pohled sociologa do dějin*, přel. Jan J. Škoda, Praha: Mladá fronta 1997; též, *Metodologie, sociologie a politika*, přel. Miloš Havelka, Praha: Oikúmené 1998; též, *Sociologie náboženství*, přel. Jan J. Škoda, Praha: Vyšehrad 1998]. Některé charakteristiky v této části kapitoly vycházejí z weberovského pojetí.

a působnosti: čím více je náboženství rozšířeno, tím více bude třeba struktura a komunikačních kanálů podporujících jeho autoritu.

V protikladu stojí náboženská hnutí, která vznikají z nespokojenosti s převládajícími institucionálními hodnotami, odštěpují se a vytvářejí nové komunity, obvykle inspirované charismatickým vůdcem. Sekty nebo nová náboženská hnutí odpovídají na potřebu nových společenských vazeb v kulturách, kde byl život nějak narušen (například vykořeněním způsobeným migrací obyvatelstva z venkova do měst), nebo jsou přímým vyjádřením intelektuálního nesouhlasu s vládoucí ideologií a jejími společenskými hodnotami. Nová náboženství tak vznikají proto, že se ve společnosti vytvářejí komunity založené na uznávání podobných hodnot. Přitažlivost tisíců sekt z celého světa spočívá v tom, že lidem v chaotickém a proměnlivém prostředí velkoměst nabízejí alternativní rodinu a kořeny.

Náboženství versus společnost či „svět“

Náboženská hnutí, která se stavějí do protikladu ke společnosti nebo dokonce „světu“ mají mnoho podob.

V biblické době vzniklo hnutí proroků, kteří ve jménu vyšší zbožnosti vystupovali proti běžné kultovní praxi. Proroci byli výrazem schopnosti náboženství kritizovat samo sebe. Když podle nich začal být oficiální kult samoúčelný a stal se nenáboženským, vystoupili, aby na jeho pokleslost poukázali. Když důraz na přesnost rituálu zastínil důraz na etiku a spravedlnost, brojili proti falešnosti společensky uznávaných posvátných praktik. V pozdějších dobách ve stejně kritickém duchu promlouvali Muhammad a protestantští reformátoři.

Sociologicky není příliš obtížné objasnit také fundamentalismus jako celosvětově rozšířený náboženský fenomén. Většinou se objevuje tam, kde tempo moderních změn začíná být závažné. Řešení hledá v podobě návratu k absolutní platnosti posvátných textů a božských zákonů. Proti chaosu sekularizace staví fundamentalismus skálopevnost nadpřirozené jistoty, neomylnosti a autority. Proti dvojakosti sekulární morálky horlí jednoznačným významem náboženských fundamentů. Zatímco nefundamentalističtí lidé Západu obvykle pokládají fundamentalismus za naivní formu víry, rozšíření těchto hnutí v moderních kulturách čelících sekularitě staví sociology před skutečnost, že absolutní platnost věroučných článků je reálnou součástí společenské strategie těchto skupin. Islámští, židovští, hinduističtí a buddhističtí fundamentalisté věří v rozdílné absolutní pravdy, ale všichni naplňují podobnou sociokulturní funkci, jejímž základem je vytváření

ochranné hradby z minulosti namířené proti nekontrolovatelné promiskuitě moderního chování a myšlení.

Náboženství spasitelského typu mají mnoho podob. Vykupitelská náboženství přitahují společenské vrstvy, jež jsou opomíjeny nebo utlačovány vládnoucími společenskými systémy moci a jejich kulturními hodnotami, nebo oslovují horní intelektuální vrstvy, které upřednostňují vyšší smysl před banálními hodnotami většinové společnosti. V obou případech je hledána silná alternativa, jiný svět, v němž je možno najít pravou identitu. Tento svět bývá promítán do jiného prostoru, například do nebe, do nadcházejícího období boží vlády nebo do jiného duchovního stavu – nirvány či „Boha v nitru“.

Křesťanství i buddhismus vstoupily do dějin jako náboženství osvobozující z moci „tohoto světa“. Křesťanství očekávalo – ať už na zemi, nebo na nebi – příchod „Božího království“, čímž vlastně pokračovalo v židovském pojetí budoucího vyrovnání a příchodu mesiáše. Vytvořilo tím prototyp pro všechny biblicky inspirované adventistické sekty, které dále naplňují potřeby společensky nezařazených nebo umlčovaných lidí. Tyto skupiny stavějí zkaženost dnešní společnosti, v níž je život vystaven neustálému pokořování, do protikladu k blaženosti a spravedlivosti příští společnosti, ve které bude znovu nastolena důstojnost. Chudí a společensky utiskovaní se paradoxně stanou těmi, komu se dostane hojnosti v novém Božím řádu: „Blaze těm, kdo jsou pronásledováni pro spravedlnost,“ říká Nový zákon, „neboť jejich je království nebeské.“ (Mt 5,10). Křesťanství má ve svém jádru silnější vykupitelský prvek než judaismus nebo islám. „Moje království,“ prohlašuje Ježíš, „není z tohoto světa.“ (J 18,36).

V případě buddhismu měla nespokojenost se světem spíše myšlenkovou než politickou podobu. Problémem společnosti nebyla zkaženost vládů, ale nedostatečnost běžných společenských hodnot a identit. Problém společnosti se stal problémem významu. Řešení přineslo Buddhovo učení, které ukazovalo cestu k obnovení lidské existence prostřednictvím radikálního meditativního oproštění. Důsledkem této duchovní disciplíny byl zvrát v procesu socializace člověka, zastavení kola jeho neuskutečnitelných tužeb, vymanění z řetězce zrození a znovuzrození a osvobození od nekonečné karmy zatížené touhou. Raný buddhismus vytvořil mnišskou obec, jejíž členové skládali slib, že se vzdají všech pout běžného společenského života, aby hledali stav vyrovnanosti a probuzení. Buddhistické učení mluví o „stržení“ domu nevědomosti a hledání svobodného a čistého života prostřednictvím alternativní mnišské obce. Mnich se měl vzdát veškerého vlastnictví, kromě žlutého roucha, břitvy a žebračí misky, které stav prostý vlastnictví

symbolizovaly. Raný buddhismus byl přitažlivý také proto, že nabízel vysvobození z rolí daných rodinou a kastou.

Pozdější lidová forma buddhismu – dodnes jeho nejrozšířenější odnož v Japonsku – rozvinula myšlenku „čisté země“, do které se mohou dostat i „ti nejnižší z nejnižších, ti nejhorší z hříšníků“, pokud uvěří v moc buddhy Amidy. Do té doby byl buddhismus především záležitostí mnichů, ale teď bylo třeba upravit jeho učení i pro laiky, jejichž pozice ve světě byla obtížnější.

Existují tedy i náboženské světonázory, podle kterých je samotný sociální svět součástí problému, jenž vyžaduje náboženské řešení. Běžný stav společnosti přestává být domovskou základnou a stává se „profánním“ řádem, který je nutno překonat, místem pádu člověka, hříchu nebo nevědomosti, místem, odkud potřebujeme být zachráněni. „Posvátno“ zde hraje jinou, dynamičtější roli než v Durkheimově pojetí totemické solidarity, stává se spíše předmětem svatého oproštění a svatého nesouhlasu.

Jednou z nejnápadnějších forem vykupitelského náboženství je sekta, která vzniká jako přímá odpověď na sociální útlak.¹¹ Myšlenky o spáse zde představují kompenzační víru, která činí život snesitelným a ospravedlnitelným v podmínkách, které takové nejsou. Idea mesiášského království tak získávala u Židů na atraktivitě v dobách největšího politického pronásledování. A podobně mnozí z prvních křesťanů byli původem otroci. Víra ve vykupitelské náboženství je typická pro národy utiskované kolonialismem. Koncem devatenáctého století se američtí prérijní Indiáni přidávali k hnutí Tance duchů, které věřilo v příchod nové éry, v níž bude obnovena indiánská kultura a svržena nadvláda bílých. Podobnou ideologii rozvíjela také sekta Černí muslimové, která zdůrazňovala nadřazenost černochů a zkaženost bělochů. Na Jamajce ovládané bělochy rozvíjeli rastafariáni zánícenou mytologii o budoucím návratu do Afriky pod vedením afrického mesiáše.

Náboženství vytváří novou identitu i jinak než prostřednictvím opoziční mytologie. Příkladem mohou být kulty posedlosti. Tím, že některé společenské systémy podporují stavy transu a posedlosti bohy či duchy, zároveň výslovně povolují širokou škálu nevšedního chování. Z pohledu sociologie tyto stavy umožňují přímé posílení a vylepšení pozice těch, kterým je společenský status upírán. Společensky utiskovaným mohou také nabídnout nezkrtnou extázi, divoké tělesné projevy nebo jiné počínání,

které by jinak bylo zcela nepřijatelné. Fenomén posedlosti se stává nejen legitimizací četných sociálních rolí a charakterů, ale také nefalšovaným společenským divadlem. Jeden antropolog popisuje východoafrickou společnost, která rozvinula systém ženských rituálů posedlosti, jež tento badatel nazývá „strategiemi protestu“ a jež dovolují manželkám pod vlivem duchů slovně napadat manžely bez jakýchkoli následků.¹² Duchovní trans se stává společenským dramatem. Sociologické vysvětlení se takto může jevit jako všeobsažné a dostatečné.¹³

Ale co s osamoceným poustevníkem, který se vzdal veškeré společnosti? Podle sociologické interpretace se poustevnictví objevuje ve společnostech, které takový způsob stažení se umožňují a přičítají mu určitou hodnotu. Dobře to ilustruje případ indické společnosti, v níž jsou všechny fáze života legitimní. Konečná fáze, kdy se člověk stává poustevníkem (*sanjásinem*), mu dovoluje opustit veškerou jeho předchozí společenskou identitu včetně jména a v další etapě života se věnovat výhradně kontemplaci. V Indii jsou milióny *sanjásinů*, ale nelze říci, že by jejich přítomnost byla v rozporu se sociálními základy náboženství. Stvořila je společnost, která sama přišla s pojetím vnitřního a postupného odchodu do bezdomoví. Kláštery a poustevny jsou stejně tak společenskými institucemi jako moderní individualismus.

Z těchto důvodů se sociologický rámec interpretace jeví jako dostatečně široký, aby obsáhl celé spektrum náboženských skupin včetně těch, které jsou zaměřeny na onen svět. Přirozenou činností společnosti je nejen vytváření vnitřních pout, ale také rozčleňování na dílčí skupiny a rozvíjení nových interpretací světa.

Náboženské systémy jako společenské syntézy

Viděli jsme, že navzdory obrazu, který nám o „světových náboženstvích“ předkládají učebnice a podle něhož existuje na světě konečné množství náboženství, jejichž věroučné systémy je možno shrnout do stručného přehledu, sociokulturní přístup uznává existenci tolika náboženských systémů, kolik je v dějinách typů společností a jejich podskupin. Podle tohoto přístupu více než oficiální doktríny odhaluje podstatu náboženství to, jak jsou náboženské ideje používány, praktikovány a zapojeny v rámci daného kulturního kontextu. Náboženský život spočívá v jeho společenské realitě.

¹¹ K tomuto tématu viz Vittorio Lanternari, *Religions of the Oppressed: A Study of Modern Messianic Cults*, přel. Lisa Sergio, New York: Knopf 1963; Bryan R. Wilson, *Magic and the Millennium: A Sociological Study of Religious Movements of Protest Among Tribal and Third-World Peoples*, New York: Harper and Row 1973.

¹² Ian M. Lewis, *Ecstatic Religion*, Harmondsworth: Penguin Books 1971, 75-79.

¹³ Ilustrativní a důkladné antropologické pojednání o nadpřirozených spiritistických prvcích v náboženství viz Melford Spiro, *Burmese Supernaturalism: A Study in the Explanation and Reduction of Suffering*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall 1967.

Například stovky podob buddhismu, křesťanství a islámu odpovídají různým strategiím a synkretismům společenského posilování moci.

Nová náboženská hnutí často lákají tím, že znovuvytvářejí symboly a obřady, které přesně odrážejí aktuální kulturní potřeby. Vyjádřeno čísly je křesťanství početně nejrozšířenějším náboženstvím světa, ale ve skutečnosti existuje v nespočtu společenských, a tedy i náboženských podob. V moderní Brazílii mají velký vliv synkretistická spiritistická náboženství jako například umbanda. Umbanda je městským náboženstvím, v němž katoličtí svatí splývají s africkými duchy. Tento panteon, ve kterém jsou důležité také duchové starých otroků a brazilských Indiánů, slučuje realitu vlastní multietnické společnosti – africké, indiánské a evropské – do jednotného božského konsorcia duchovních mocností. Vytváří náboženskou syntézu, která odpovídá společenskému horizontu.

Takovéto příklady můžeme najít všude na světě, kde se importované náboženství vyjadřuje a posiluje pomocí místních praktik, asociací a interpretací. Jedním z takových příkladů je produkt současné americké kultury – „megacírkev“, která v sobě slučuje potřeby, styly a jazyky elektronické, pragmatické a na zábavu orientované společnosti. Obrovské budovy sdílené různými denominacemi mohou pojmut tisíce lidí. Podobají se kinům a často přenášejí bohoslužby pomocí televize. Kostely jsou propojeny s tucty organizovaných skupin nabízejících různé služby a aktivity, například pomoc při závislostech, předmanželské a manželské poradny, finanční služby, pomoc HIV pozitivním, chudým, ale i nevidomým a neslyšícím. Činnosti pro mládež zahrnují sportovní týmy, křesťanské rockové kapely a diskuse o problémech teenagerů, například nátlaku party či rozpadu rodiny. Administrativní budovy těchto církví jsou k nerozeznání od obchodních budov. Výsledkem je vytvoření světa, který dokonale spojuje náboženství s aspekty a styly dnešní společnosti. Mnoho příkladů takového propojování a ryze moderních aplikací nabízejí také nová náboženství v Japonsku.

Zamyšlení nad sociologickým rámcem

Síla sociologického rámce spočívá v tom, kolik nám toho může říci o kontextuální povaze náboženského života, a v tom, jak silné a rozmanité vztahy odhaluje mezi náboženskou a sociokulturní identitou. Sociologický úhel pohledu ukazuje aspekty religiozity, které se nedají pochopit přísně dogmaticky ani racionalisticky. Sociokulturní pojetí ukazuje, že se na náboženství můžeme dívat jako na významnou formu kulturního chování, nikoli jako na něco, co bylo zjeveno shora, a tím pádem je „pravdivé“, nebo jako

na výplod předvědecké mysli, a tudíž „nepravdivé“. Sociologický rámec je optické zaměření, které soustřeďuje naši pozornost na neuvěřitelnou rozmanitost společenských forem náboženství a jasně vysvětluje, proč má náboženství tolik různých podob.

Pokud chceme analyzovat případné limity tohoto interpretačního rámce, musíme se vrátit k problému, do jaké míry je interpretace ovlivněna perspektivou. Co například sociologický rámec *nevidí*? Kde jsou meze tohoto pohledu? Jaké jsou jeho předpoklady?

Jak jsme viděli ve druhé kapitole, vysvětlování náboženství pomocí pojmu společnosti a kultury může vést k pocitu, že to, co bylo dříve považováno za tajemné a neznámé, nakonec vychází z něčeho netajemného a známého. Na první pohled se zdá, že to platí i zde, ale povaha jevu, jako je „společnost“, není vůbec jasná a daná. Když lidský život nazveme „společností“, zaměřujeme se na určité aspekty kultury, ale nejsme schopni uzavřít obecnější otázku, jaký lidský život „je“. Říci, že vše lze vysvětlit pomocí pojmů *společnosti* a *kultury*, může na první pohled objasnit otázku lidské existence, ale tyto pojmy se současně snadno stávají prostorem, kam interpret projektuje vlastní obraz bytí. Pokud tvrdíme, že náboženství je možno vysvětlit pomocí kultury, zůstává otázkou, „co je kultura?“ Odpověď nakonec zní: „Cokoli, za co ji sociolog či antropolog explicitně nebo implicitně pokládá.“ Náboženství vychází z hlubin naší existence, říká Durkheim, jsme to my. Ale jací „my“? Kteří my? Čí kultura a která filozofie kultury je naším modelem?

Na povrchu se může zdát, že *společnost* a *kultura* popisují viditelné tradice chování, jazyka a institucí a že nemají další filozofický nebo ontologický status. Jenže pokud s jejich pomocí budeme tvrdit, že náboženství je *pouze* sociální chování, implicitně filozofický status získávají.

Společenské vědy samy navíc nepředkládají pouze jeden model společnosti a kultury. Sociokulturní rámec je proměnlivý a selektivní, není jednotný a vyvíjí se spolu se sociální historií. Pokud interpretova vlastní kultura mění názor na to, co je náboženství, podléhá změnám také teorie a stává se fenoménem, který si zaslouží samostatné studium.¹⁴ Prozkoumali jsme

14 Právě tímto problémem se zabývá „reflexivní antropologie“ neboli „pozorování pozorovatelé“ (abychom užili názvu jednoho díla na toto téma). Konkrétní příklady viz James Clifford – George E. Marcus (eds.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley: University of California Press 1986; George E. Marcus – Michael M. J. Fischer (eds.), *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*, Chicago: University of Chicago Press 1986; James Clifford, *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art*, Cambridge: Harvard University Press 1988. K významnému útoku na způsob, jakým západní člověk zobrazuje ne-západní společnost, viz Edward Said, *Orientalism*, New York: Pantheon 1978. Všechna tato stanoviska kriticky pohlížejí na společenské vědce a jejich „výmysly“ o ostatních kulturách a odmí-

několik antropologických pohledů na náboženství, počínaje povýšeneckým zájmem devatenáctého století o „divošskou“ mysl, až po vysoce propracovaný zájem dvacátého století o jednotlivé kultury jako komplexní systémy symbolických klasifikací. Západní sociologové se často zaměřují na témata jako sekularizace a spory státu a církve. Každá generace interpretů používá teorie reagující na určité otázky vznikající v konkrétních horizontech.

I když je sociologický rámec užitečný a ukazuje mnohé, nevylučuje nutně jiné roviny interpretace. Teolog může přijmout myšlenku, že náboženství vychází ze společenského kontextu, ale bude stále tvrdit, že člověk se *prostřednictvím* určitého společenského pozadí spojuje se skutečnou nadpřirozenou bytostí. Chování můžeme také vysvětlit pomocí fyziologie, ale málokdo si myslí, že se fyziologické a sociologické vysvětlení navzájem vylučují. Jedna věc je ukázat, že náboženství je ve vztahu se společenským kontextem, ale něco jiného je říci, že společenský kontext je jedinou příčinou náboženství.

Myšlenka, že společnost vytváří náboženství, není falzifikovatelným tvrzením, ale interpretačním rámcem, který se zabývá určitým druhem vztahů, ze kterých se pak stávají jeho data. Pokud je náboženství vytvářeno společností, potom, jak říkal Durkheim, *je* společností. Tvrzení, že „společnost vytváří společnost“, je sice zřejmé, ale zároveň je to poněkud prázdná argumentace pohybující se v kruhu. Není možné provést empirický pokus, který by dokázal, zda je lidský život skutečně „společenský“, nebo ne – stejně tak nelze uskutečnit experiment, který by ukázal podstatu lidské existence.

Kulturu tvoří velmi odlišné druhy prožitků, jako jsou mikrofyzika, hudba nebo výtvarné umění. Všechny můžeme zkoumat pomocí sociologické analýzy, ale jejich povahu touto analýzou neobsáhneme ani nepopíšeme. Mají své vlastní úhly pohledu, uvnitř společnosti „vidí“ a vytvářejí vlastní svět. Zkoumání toho, jak se biologický, hudební a výtvarný svět jeví jako svébytné skupiny údajů, dalo vzniknout samostatným disciplínám – dalo by se říci samostatným optikám – biologii, hudební vědě a dějinám umění. V páté kapitole uvidíme, jak rozhodnutí zkoumat náboženství jako zvláštní druh zkušenosti vedlo k vzniku moderní podoby srovnávací religionisti-

tají „totalizující“ a neměnné pojetí a hegemonická paradigma interpretace. Etnografie je zde viděna nejen jako sbírání přímých popisných poznatků o ostatních, ale jako tvůrčí činnost, jako způsob psaní neoddělitelný od hodnot etnografy vlastní kultury. Tento přístup je přirozeně kontroverzní. Analýza sociokulturní podstaty interpretačních rámců se stala průmyslem sama o sobě. Vezměme si například marxistické kritiky ekonomické a politické motivace antropologického interpreta nebo literární kritiky „vsazení do děje“ či „metanarativy“ západních teorií.

ky. To všechno můžeme krátce vyjádřit slovy: společnost v sobě zahrnuje mnohem více než jen „sociální“ zkušenost.

Samy sociologické výrazy jsou složitými a záhadnými propojeními významů, obrazů a hodnot, jež vyžadují interpretaci podobně jako literatura. Antropolog Clifford Geertz, proslulý svým způsobem čtení sociálního chování jako komplexního textu s mnoha nuancemi, píše: „Domnívá se, společně s Maxem Weberem, že člověk je zvíře zavěšené do pavučiny významů, kterou si samo upředlo, považují kulturu za tyto pavučiny a její analýzu tudíž nikoliv za experimentální vědu pátrající po zákonu, nýbrž za vědu interpretativní, pátrající po významu.“¹⁵

Sociální vědy se snaží najít obecné zákonitosti a principy, proto bývají výjimečné a tvůrčí aspekty kultury při sociologických analýzách opomíjeny. Ale každá kultura, historie a zkušenost má jedinečný charakter, je jedinečnou kombinací horizontů, kterou stěží můžeme postihnout optickým aparátem seřízeným k pozorování obecných znaků.

Viděli jsme, že v sociologickém rámci má náboženství jistou tvůrčí sílu. To samé lze říci i o vědě a umění, dokonce i o jednotlivých lidech. Pokud jsme stvoření společností, také se na jejím vytváření podílíme. Můžeme například naši společnost opustit a přestěhovat se do jiné. Můžeme si uvědomit naše společenské předsudky a snažit se je překonat. Myšlenka, že „my *jsme* společnost“ tak získává neuzavřený charakter. Vytvářené (náboženství) je také vytvářejícím. Projekce (víra, bohové, myšlenky, ideály a morální vize) jsou také činiteli s vlastním životem. Pokud je náboženství natolik mocné, že může stvořit, korigovat nebo změnit společnost, není zřejmé, nakolik je smysluplné tvrzení, že sociálně je „zdrojem“ náboženství.

Sociologie vnímá duši jedince jako součást společenského života, ale častokrát je jedinec samostatná jedinečná psychologická jednotka, a jako takový je pořadajícím zdrojem kultury. Individuální tvořivost, ať už ji vysvětlíme pomocí nevědomí nebo jako výraz osobnosti, zplodila mnohé z toho, co považujeme v kultuře za velkolepé nebo významné.

Jedinečnost, tvořivost a autonomie tak zpochybňují totalizující zobecnění sociologické analýzy.

Ironií je, že čistě sociologicky můžeme dospět k tomu, že v naší kultuře potřebujeme různé typy a úrovně sebeinterpretace, které se od sociální interpretace liší. Tyto úrovně odpovídají mnoha různým otázkám kladeným

15 Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, New York: Basic Books 1973, 5 [česky: *Interpretace kultur: Vybrané eseje*, přel. Hana Červinková, Václav Hubinger a Hedvika Humlířková, Praha: Sociologické nakladatelství 2000, 15]. V Geertzově díle se odehrává přechod od funkcionalistického vysvětlení ke snahám o „porozumění“ – posun, který k jeho spisům připoutal pozornost mnoha religionistů.

Pojem nevědomí: od Freuda k Jungovi

Na přelomu devatenáctého a dvacátého století se dva kolegové – Švýcar Jung a Vídeňan Freud podíleli na utváření nové vědní oblasti – psychoanalýzy. O devatenáct let starší Freud tehdy považoval Junga za svého intelektuálního nástupce. Oba chtěli přijít s novým rámcem pro objasnění lidského chování, který člověka zkoumá z hlediska vztahu mezi vědomým, ale křehkým já (ego) a oblastí nevědomí.

Nevědomí obsahuje všechny věci, které si člověk z nějakého důvodu není schopen vybavit ve svém vědomí. Tato teorie nevidí v člověku uvažující stroj či „mysl“ skládající se z rozumových, volních a citových schopností, ale považuje ho za bytost psychologickou, jejíž vědomí se během života vyvíjí. V závislosti na typu vztahu s nevědomím, může být ego defenzivní a neurotické, protože se snaží vyhnout nepřijatelným stránkám sebe sama, nebo se může stát nástrojem změny a zvýšení sebeuvědomění.

Po roce 1912 Jung od Freuda odešel, protože považoval model svého proslulého přítele za příliš omezený a chtěl vytvořit širší pojetí duše.² Podle Junga bylo freudovské nevědomí pouze místem, kam ego ukládá svou potlačovanou osobní minulost, něco jako sklepení, kde jsou traumata, nepřijatelné tužby a různé nevyřešené psychologické problémy uloženy, avšak zůstávají stále aktivní. Přesto, že jsou tyto obsahy potlačené, tím, že sídlí v našem nevědomí, řídí náš život, dokud nejsou pomocí psychoanalýzy objasněny.

Jung jako protiklad koncepci „sklepení“ formuloval vlastní širší schéma, které vidělo nevědomí nejen jako odpadkový koš, ale spíše jako rezidenci s mnoha různými pokoji. Podle Junga bylo nevědomí tak hluboké a členité jako sám svět a odráželo tvůrčí i patologické životní funkce. Freud se orientoval na porozumění a rozpletení minulosti ega, Jung se oproti tomu především zajímal o proměny ega a jeho budoucí vývoj. Freud jako racionalista vnímal nevědomí jako subracionální a tvrdil, že ego potřebuje svou racionalitu posílit, aby mohlo dospět. Oproti tomu pro Junga nebyla cílem vývoje ega jednostranná racionalita, soudil, že člověk má usilovat o „celost“.

A tím se dostáváme k náboženství. Zatímco pro Freuda byly náboženské symboly ironickými maskovanými úlomkami nedořešeného dětství, podle Junga mohly také sloužit jako prostředníci mezi egem a hlubšími část-

mi bytostného Já, tedy jako aktivní činitelé psychologických změn a návratu do sebe sama. Pokud jsou bohové projekcemi závislostí, pak jsou také projekcemi transcendence já a vynořujícího se, širšího sebeuvědomění.

Psýché jako základ

Jungovým klíčovým pojmem, který propojuje vědomý a nevědomý život, je *psýché*. Podle Junga se psýché netýká jenom jednotlivce, ale má i kolektivní rozměr. Nevzniká pokaždé znovu při narození, ale člověk dědí její strukturu stejně jako stavbu těla. V tomto smyslu není psýché obsažena v jednotlivcích, ale oni se podílí na ní. Psýché je pro Junga tím, čím je pro Durkheima společnost: základem veškeré zkušenosti. Jinak než skrze ni nemůžeme vnímat svět. Psýché je náš vlivný, tichý prostředník, kterého považujeme za samozřejmost. Neznáme její hranice. Neovládáme ji. „Pokud chceme porozumět psýché,“ řekl Jung, „musíme pochopit celý svět.“³

Jung považoval svou práci spíše za popisnou než metafyzickou. Neříkal, že ví, co je vně kolektivní duše, pod ní nebo za ní, ani si nemyslel, že náboženští myslitelé mají nějaké zvláštní informace o konečné skutečnosti nad ní. Každé východisko týkající se pravdy, skutečnosti, smyslu života, existence a povahy bohů – zkrátka každý světónázor – je podle Junga nevyhnutelně postojem odrážejícím určitou psychologickou orientaci. Můžeme totiž pozorovat duševní pochody, ale těžko můžeme předpokládat, co je nad nimi nebo za nimi.

Jung vnímal jazyk náboženství jako součást přirozeného jazyka psýché: náboženské myšlení nám neříká, jaký svět je, ale ukazuje, jak psýché symbolizuje sama sebe. Jung vyzýval biblické teology, kteří ho obviňovali z toho, že Boha redukuje na nevědomí, aby mu ukázali obraz Boha, který *není* součástí toho, co zakládá duševní zkušenost, ale stojí objektivně mimo ni.

Na Jungově pojetí psýché je podstatné to, že nevědomí je autonomní a tvůrčí. Je nástrojem změny a vývoje, odpovídajícím a kompenzačním protipólem života ega. Jeho hlavní činností je produkovat sny, které zjevně fungují nezávisle na vědomé vůli a někdy dokonce protřečící vědomým postojům a emocím. Nevědomí je podle Junga zdrojem intuice a inspirace, ale i přecheknutí a rozpaků. Z nevědomí čerpají umělci a věřící, ale také schizofrenici a hypochondři.

² K srovnání obou představitelů viz Liliane Frey-Rohn, *From Freud to Jung: A Comparative Study of the Psychology of the Unconscious*, přel. Fred E. Engreen, New York: C. G. Jung Foundation 1974.

³ C. G. Jung, *Collected Works...* IX/1, 56 [česky: „O archetypu se zvláštním zřetelem k pojmu animy“, přel. Eva Bosáková, in: C. G. Jung, *Výbor z díla II*, Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka 1998, 166].

S teology, kteří trvali na tom, že Bůh je mimo nás, Jung souhlasil, protože Boha *prožíváme* jako někoho „jiného“, kdo je mimo nás – stejně tak však dábla, protože ego se považuje za příjemce sil, které se nejeví jako jeho vlastní. Tyto síly mohou být inspirující nebo deprimující. Bohové a démoni jsou zkušenosti ega s aspekty nevědomí. Podle Junga je religiozita „pečlivé respektování a zachovávání“ „jiných“ sil, které zasahují do našeho života, ale jsou jeho součástí a jejich opomíjení by nás mohlo ohrozit.⁴

Díky svému pohledu na nevědomí jako na oblast, která aktivně působí na život ega, získal Jung model pro interpretaci náboženské zkušenosti. Podle něj se z bohů staly symboly nevědomí a náboženské prožitky, jako například konverze nebo pocit „Boží milosti“, lze vyložit jako proměny vztahu ega k vlastnímu psychickému založení nebo jako vytváření nové širší podoby bytostného Já.

Archetypy nevědomí

Podobně jako se běžné typy sociálního uspořádání, například rodina, kmen nebo tajná společnost, nacházejí v mnoha různých kulturách, tak i s typickými orientacemi ega se můžeme setkat ve všech kulturách. Psýché stejně jako společnost a naše tělo jedná podle určitých vzorců. Jungovy „archetypy“ jsou právě těmito pobízejícími vzorci a situacemi, při nichž se ego nachází v nějakém vztahu s nevědomím. Jedná se o psychologickou verzi instinktů. Zatímco Freud pracoval s jediným archetypem vývoje ega, totiž s oidipovským mýtem představujícím protichůdné pocity k rodičům, jungovská psychologie pojetí vzorců rozšiřuje a uznává mnoho archetypů, které odpovídají několika stupňům proměny ega. Jak uvidíme, hlavním cílem dospělé psýché je podle Junga uskutečnění archetypu „bytostného Já“.

Stupně vývoje ega / stupně mytologie⁵

Vývoj ega, stejně jako sociální historie, probíhá tak, že každá jeho fáze vychází z té předchozí, jež ji podmiňuje. Sociální dějiny nezačínají králov-

⁴ Carl Gustav Jung, *Psychology and Religion*, New Haven: Yale University Press 1938, 4-5 [česky: „Psychologie a náboženství“, přel. Karel Plocek, in: C. G. Jung, *Výbor z díla IV: Obraz člověka a obraz Boha*, Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka 2001, 5].

⁵ Klasické jungovské pojednání o souvislosti mezi stupni vývoje ega a stupni mytologie viz Erich Neumann, *The Origins and History of Consciousness*, přel. R. F. C. Hull, Princeton: Princeton University Press 1969 [německý originál: *Die Ursprungsgeschichte des Bewußtseins*, Zürich: Rascher 1949].

stvími nebo kláštery, ale kmeny a rody. Stejně tak i psychologická historie, totiž vývoj vědomí jedince, má své fáze. Postfreudovští psychologové je člení různě, ale většinou rozeznávají tři klíčová stadia: (1) závislost, (2) autonomie a (3) integraci. Podle jungovců každé z nich odpovídá jisté úrovni náboženské zkušenosti a určitému typu mytologických obrazů.

(1) V prvním stadiu je nerozvinuté ego ovládáno svým původním živným základem. Jedná se o stav naprosté závislosti na matce nebo okolí. Ego nejprve nemá žádnou vlastní identitu, potom si postupně začíná uvědomovat svoji odlišnost od matky, ale stále zůstává pod její ochranou. Toto stadium odpovídá přechodu z kojeneckého věku do období dětství.

Freudovci i jungovci se do určité míry shodují na tom, jak je tento první kontext ega převáděn do mytologických obrazů. Už jsme se viděli, jak může být toto stadium promítáno do symbolů blaženého bezstarostného stavu jako rajska zahrada a zlatý věk nebo do podoby vše poskytující matky-bohyně.

Vynoření vědomí ega a následným projevům rozporuplných vztahů, vyjádřených pocity jako důvěra a strach, odpovídají mýty o poskytování potravy i o pohlcení, ochraně i trestu. To proto, že v této fázi si ego začíná uvědomovat sebe sama, ale stále je velmi nejisté a odkázané na autoritu, která ho ovládá, tj. na rodiče-bohy. V tomto stadiu projevují rodiče-bohové nestálé vlastnosti, které odpovídají rozkolísanému vztahu ega k blahodárným a ohrožujícím stránkám autority. Nestálost povahy bohů odráží nestálost vztahu mezi egem a autoritou.

(2) V druhém psychologickém stadiu narůstá autonomie ega, které se začíná oddělovat od ovládající a nadřazené síly. Toto stadium odpovídá adolescenci a procesu dospívání. Odloučení od vnější autority je zároveň osvobozením z podřízené pozice i usazením a přijetím vlastní autority. Oba tyto aspekty jsou vyjádřeny iniciačními rituály, při nichž jedinec podstoupí utrpení separace od dětských závislostí ega a přijme odpovědnost dospělosti. Už bylo zmíněno, že se obzvláště muži potřebují odlišit od svých matek, proto starý vztah (staré já) různými způsoby „zabíjejí“, například zdůrazňují rozdíly mezi mužem a ženou tím, že se ztotožňují s otcem a odmítají matku. Mnišství, které odmítá pouta se světem a klade důraz na sebeobětování, odráží pozdější a zanícenější aspekt tohoto stadia. To platí i v případě členství ve zvláštních nebo tajných společnostech, kde se vyzdvihuje pocit odlišnosti od širší skupiny a je zdůrazňována zvláštní identita příslušníků. Příběh o neposlušnosti a vyhnání z rajska zahrady myticky zobrazuje potřebu odpoutat se od původního lůna.

Toto stadium odrážejí také mýty o násilí a zabíjení oblud. Střet s démony či draky a jejich porážka je z psychologického hlediska odrazem a objektivizací toho, že ego překonává síly, které ho utlačují. Drak, stejně jako v pohádce, sedí na pokladu, který k ničemu nepotřebuje. Symbolizuje tak tyranii i strach a očekává, že se ego postaví jeho falešné a ochromující moci, aby získalo poklad zpět. Proces čelení strachu a jeho překonání je odrazem zkoušek, kterými prochází dospívající já, a mytologicky je vyjádřen četnými motivy „héroa“.

Mýty o hérovi podle jungovců symbolizují způsoby, jimiž je ego prostřednictvím zápasů, utrpení a obětí formováno.⁶ Většinou musí hērós nějak zemřít – sestoupit do podsvětí, být pohlcen nějakou obludou nebo se ztratit. Tyto „smrti“ symbolizují, že se hērós odpoutává od svého dřívějšího já a je připraven ke „znovuzrození“ do nové identity. Poklad, který je třeba s vynaložením úsilí získat, představuje novou část psýché, jejíž uvolnění umožňuje další vývoj.

(3) Jakmile se ego jednou stane nezávislé, musí se dříve či později vypořádat s vlastní slabostí a nedokonalostí, tj. s tím, že postrádá celost. Nyní si musí uvědomit, že zdrojem potíží je jeho vlastní konfliktní přirozenost a vyřešení tohoto problému se stává jeho vnitřním úkolem. Integrace vlastní osobnosti je posláním dospělosti či „druhé poloviny života“. Představuje psychologickou cestu, která byla často tradičně popisována náboženskou terminologií. Sebekontrola, samostatnost, zodpovědnost, „poznání sebe sama“, a především moudrost, to jsou fáze vývoje osobnosti, které náboženství a duchovní filozofie v dějinách vyjadřovaly prostřednictvím pojmových, mytologických rámců. Tomuto období psychologické syntézy odpovídají symboly celosti, cesty vnitřního klidu, „mystické svatby“ a souladu protikladů (například jin a jang).

Jung vytvořil systematické spojení mezi druhy náboženských cest a typy psychologických procesů, díky kterému je lze navzájem vysvětlit. Psychologii náboženského vývoje tu lze chápat jako smysluplnou formu chování oddělenou od nároků na pravdu jednotlivých náboženských ideologií, v nichž byl život ega tradičně a úplně uzavřen.

Ve všech těchto procesech má psýché konspirační povahu, protože odráží okolnosti postavení a činnosti já. Nevědomí je zároveň drakem i milovanou bytostí, projekčním plátnem strachu i spolupracujícím centrem dušev-

6 Přesvědčivým, nikoli však zcela jungovským pojednáním o vztahu psychologie ega a motivů cest hērů je bestseller Josepha Campbella *The Hero with a Thousand Faces*, Princeton: Princeton University Press 1968 [česky: *Tisíc tváří hrdiny: Archetyp hrdiny v proměnách věků*, přel. Hana Loupová, Praha: Portál 2000; v českém překladu viz též Joseph Campbell, *Mýty*, přel. Vladimír Lechnýř, Praha: Pragma 1998; též, *Proměny mýtu v čase: Vývoj mýtu od raných kultur až po středověké legendy*, přel. Hana Loupová, Praha: Portál 2000].

ního vývoje. Právě v tomto smyslu formuloval Jung svoji ústřední myšlenku archetypu „bytostného Já“.

Archetyp bytostného Já

Poté, co se rozešel s Freudem, prožíval Jung krizi a snažil se znovu najít těžiště své osobnosti. Toto období provázely zvláštní a nečekané obrazy z jeho nevědomí. Vzdal se svého místa na univerzitě a poddal se změnám, které se s ním děly a jimž se nemohl dost dobře postavit na odpor. Výsledkem bylo uznání proměnlivé povahy nevědomí, a tento pohled se stal význačným rysem jeho postfreudovské psychologie. Zvláště důležité bylo zjištění, že jeho prožitky způsobil jeden silný archetyp, který nazval „bytostným Já“ (německy *das Selbst*, anglicky *the self*).

Tak se objevila myšlenka, že já není propojeno jen se svými minulými složkami, jako je sexualita, ale sahá také dopředu ke svým proměnám do nových forem vlastní identity, hodnotové orientace a celosti. Myšlenka „bytostného Já“ poskytla rámec pro objasnění specifické role náboženských a mytických symbolů v prožitcích člověka. „[O]braz Boha koinciduje přesně řečeno nikoli s nevědomím vůbec, ale se zvláštním obsahem nevědomí, a to s archetypem bytostného Já (*das Selbst*). Je to tento archetyp, od něhož už nejsme s to obraz Boha empiricky oddělit.“⁷ Jinými slovy, tvořit „obrazy boha“ je přirozenou součástí činnosti psýché. Tato činnost probíhá při vynořování vědomí a následném znovuvytváření já v rámci širšího bytostného Já.

Stejně jako je já středem vědomé osobnosti, bytostné Já je podle Junga pořádajícím celkem vědomého a nevědomého života člověka. Síla náboženských obrazů božstev tedy nespočívá jen v tom, že odrážejí závislosti ega (jak by řekl Freud), ale také v tom, že aktivují bytostné Já, které napomáhá egu překonat neurózy a slabosti. Tento interpretační model umožnil jungovské psychologii převést náboženský jazyk mluvící o vztahu člověka a boha do dynamiky vztahu já a bytostného Já.

Podle jungovců prožívá ego bytostné Já jako něco vnějšího nebo vnitřního. Většinou je příliš křehké a nejisté, než aby navázalo s bytostným Já vztah jinak než prostřednictvím vnějších projekcí. Člověku se zdá, že síla neplyne z jeho nitra. Bytostné Já je proto většinou vnímáno jako „jiné“, nebo je idealizováno ve formě boha, spasitele či duchovního učitele. Může

7 Carl Gustav Jung, „Answer to Job“, in: Joseph Campbell (ed.), *The Portable Jung*, New York: Viking Press 1971, 648 [česky: „Odpověď na Jóba“, přel. Karel Plocek, in: C. G. Jung, *Výbor z díla IV: Obraz člověka a obraz Boha*, Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka 2001, 423].

být také vyjádřeno prostřednictvím objektů, jako jsou prostorové obrazy, kruhy či mandaly, chrámy nebo cokoli, co zobrazuje určitý střed, samostatný život, věčnou sílu, tajné učení apod. Existuje ale také několik směrů náboženského myšlení, které kladou důraz na vnitřní zdroj síly. Mluví se o bohu nebo buddhovi uvnitř, o věčné duši, vnitřní jiskře božství nebo o vnitřním spojenci, o vyšším já uvnitř každého člověka nebo, podle Řeků, o „daimonu“.

Vztah bytostného Já a ega tedy bude mít různé podoby. Různé představy o bytostném Já budou odpovídat různým typům já, takže bohové se budou jevit jako tyrani nebo milující bytosti, jako matky a otcové, jako héroové a přátelé, jako síla nebo něčí přítomnost, budou transcendentní nebo imanentní, budou vně nebo uvnitř nás.

Interpretace dějin náboženství

Nyní jsme se seznámili s interpretačním rámcem, který na dějiny náboženství pohlíží jako na dějiny symbolů vztahu já a bytostného Já, a můžeme lépe nastínit, jak lze tento rámec použít při interpretaci náboženských údajů.

Bohyně a králové

Podle jungovců věk bohyně většinou předchází vzestupu mužsky orientovaných mytologií o bozích-králích, které kladou důraz na moc a hierarchii.⁸ To je v souladu s myšlenkou, že „Velká Matka“ symbolizuje nevědomí před počátkem vývoje já. Nevědomá psýché je v říši bohyně v přírodním stavu a vyváženě a cyklicky v sobě zahrnuje protichůdné síly plodnosti a rozkladu, výchovy a destrukce. Stejně jako příroda nerespektuje jednotlivá ega, ani bohyně na nich nezáleží. Řídí cykly rostlinného a živočišného života a rytmy země. Ikonograficky je bohyně zobrazována jako původní vládkyně stromu života a jeho mytické zahrady – dávno před tím, než autoři hebrejské rajske zahrady mýtus převyprávěli a z Evy udělali vedlejší postavu, která Adama svedla k hříchu.

Nahrazení psychologie přírody psychologii vlády se projevilo tím, že se objevila silná politická království, například na Blízkém východě.

8 Klasickým pojednáním o psychologické roli bohyně je práce Ericha Neumanna *The Great Mother: An Analysis of the Archetype*, přel. Ralph Manheim, Princeton: Princeton University Press 1963 [německý originál: *Die große Mutter: Der Archetyp des großen Weiblichen*, Zürich: Rhein-Verlag 1956].

Zatímco mýty o bohyni využívaly zemědělské obrazy, mužské mytologie o božské vládě krále se vyjadřovaly pomocí obrazů politické moci. Odrazem tohoto jevu je pohled hebrejské Bible. Bohyně se na jeho stránkách neobjevují, protože nad hroživou a nevypočitatelnou energií země doprovázenou mnoha iracionálními silami převážila tendence k teritoriální povaze přesně daného morálního a politického řádu. Podle psychologického vysvětlení kultura vytváří hradbu mužské autority, která slouží k upevnění autonomie já proti dvojakým silám Matky Přírody. Pokud bohyně interpretujeme z perspektivy mužského vědomí, bývají rozděleny na kladné a záporné typy, které ztělesňují buď inspirující čistotu a dobrotu nebo hroživou zlobu a násilí.

Vzestup buddhismu a křesťanství jako mytologií osvobození a zřeknutí se světa podle jungovců dokládá schopnost psýché uniknout „z kola světa“ (tj. vymanit se velké matce či přírodě uzavírající já v sobě) a dosáhnout vyšší úrovně identity (nirvány, nebeského království, archetypu bytostného Já). Jak uvidíme, podle Junga za tuto novou identitu platíme většinou vnitřní válkou mezi pozemskou lidskou částí bytostného Já a jeho „vyšší“ duchovní stránkou. Z tohoto zápasu vyvstávají nové problémy, ale také nová integrativní řešení.

Biblická náboženství

Podle Junga je pro západního člověka obzvláště důležité, aby porozuměl psychologickému základu biblických obrazů boha.⁹ Starší vrstvy Bible zobrazovaly boha (Jahva) jako projekci nezformované „amorální“ fáze vývoje já: Jahvovo chování „nemá žádnou sebereflexi“, je zaslepené vlastní mocí, „nevědomé“ potřeb ostatních a ovládané pocitem hněvu a pomsty.¹⁰ Bůh z knihy *Jób* promítá svůj nedostatek vzhledu do nevinného a trpícího člověka. Boží sarkastické, defenzivní a útočné hřímání proti Jóbovi po všem, co Jób prožil, je úhybným manévrem, který má zakrýt Jahvovu vlastní vinu, protože právě on způsobil utrpení tohoto člověka. Jahve také nechápe smysl Jóbových citlivých upřímných otázek, když chce vědět, proč musel trpět. Ve své hroživé řeči ze smřště Jahve neustále potřebuje zdůrazňovat svou vlastní „spravedlnost“, protože je to vlastnost, kterou postrádá. Jeho popis mořských a pozemských oblud, které stvořil (livjatan a behemot), jež mají

9 Více o Jungově přístupu k biblickým tématům viz Wayne Rollins, *Jung and the Bible*, Atlanta: John Knox Press 1983. Klíčovým Jungovým spisem vztahujícím se k Bibli je jeho *Answer to Job* [in: J. Campbell (ed.), *The Portable Jung*..., 519-650; česky: „Odpověď na Jóba...“, 275-429]. Můj výklad se na následujících stranách z větší části opírá právě o tuto knihu.

10 C. G. Jung, „Answer to Job...“, 527, 534 [česky: „Odpověď na Jóba...“, 285, 293].

neproniknutelné brnění a jejichž srdce jsou „tvrdá jako kámen“, je popisem sebe sama. Jeho spílání je ve skutečnosti sebeobviňováním, které je maskováno osočováním Jóba, například: „Kdo to zatemňuje úradek Boží neuváženými slovy?“ a „Smí se člověk přit se Všemocným?“

Další stadia Jahvova obrazu podle Junga ukazují určitý vývoj vědomí. Obraz boha se stejně jako dospělé ego mění díky zkušenosti. Učení o tom, že Bůh na sebe ze soucitu vzal lidské tělo svědčí o zušlechtění vědomí. V lidském těle pije Jahve z poháru lidského utrpení. Když Ježíš na kříži volá: „Bože můj, Bože můj, proč jsi mě opustil?“ Jahve konečně cítí, co prožíval Jób. Zažívá lidskou zkušenost.

Stadium konfliktu je dramaticky popsáno v poslední knize Bible, ve *Zjevení Janově*, jako zápas mezi „syny světla“ a „syny tmy“. Nyní v psýché vypukla válka, ne už mezi chthonickými bohyněmi a autoritou kulturního řádu, ale vnitřní morální boj. Navenek je tento střet zobrazen jako zúčtování mezi vyvolenými a zatracenými, ale psychologicky se jedná o dualismus mezi pravověrnými a odpadlíky, mezi křesťanskou a protikřesťanskou částí osobnosti. Stává se mytickým zápasem mezi Božími zástupy a zástupy Satana, který stále trvá.

Podle Junga došlo k rozpolcení ega. Napětí vzniká díky tomu, že jedna část tvrdí, že dobro je totožné s určitým institucionálním symbolem a závazkem, a toto tvrzení je vnitřně a nevědomě právě tak křehké, jako je navenek absolutní. Vnitřním pochybnostem nelze čelit přímo a uvnitř, proto jsou prožívány navenek jako vzdorování „synům tmy“ a na této úrovni jim také odoláváme. To, co nás činí zranitelné uvnitř, například pochybnosti, je tím, co nejdříve zpozorujeme a kritizujeme u druhých.

Veškerou dualistickou náboženskou mytologii chápe Jung jako snovou projekci takového stavu ega, které stále musí promítat svůj strach pouze ven. Jung to nazval *projekcí stínu*. *Stín* je neviditelnou částí já – neviditelnou, protože je z nějakého důvodu nepřijemná ji přijmout. Je slabostí, kterou se já snaží skrýt. Nezvyklý a neoblomný hněv, který v nás vzbuzují některé vlastnosti jiných lidí, většinou ukazuje na to, že právě tato vlastnost představuje nebo podněcuje pochybnosti a zranitelnost našeho *vlastního* já. Proto se démoni hojně vyskytují právě tam, kde se silně prosazuje svatost a čistota. Prvním nejdůležitějším krokem při psychoanalýze, který umožňuje jakékoli porozumění sobě samému, je přimět člověka, aby se setkal se svým stínem.

Z tohoto důvodu jsou také křesťanský bůh i ďábel nevyhnutelně součástí jednoho světónázoru. Pokaždé, když se objeví silné jednostranné tvr-

zení, objeví se i jeho protiklad. Stejně jako jsou bohové projekcemi naší síly, do nepřátel a démonů promítáme svůj strach.

Když člověk ze světla a tmy učiní naprosto nesmiřitelné a oddělené protiklady, přestává hledat původ zla v sobě. Díky víře, že Bůh je jednou částí dualismu světla a tmy – v Bibli stojí: „Bůh je světlo a není v něm nejmenší tmy“ (1J 1,5) – se psýché odděluje od introspekce a zodpovědnosti sama za sebe. Zlo pak pochází odněkud zvenčí místo z vlastního nitra. Nadcházející „nový Jeruzalém“ je pouze pro vyvolené, zatímco Satan řádí v celém světě.

Tato dualita Junga znepokojovala. Obzvláště se zajímal o ty formy spirituality, které nacházel ve většině náboženských tradic a které usilovaly o vědomí celosti a překonání mytického rozdělení na mužské a ženské, duchovní („vyšší“) a pozemské („nižší“) složky, na vnitřní a vnější skutečnost. Jistým způsobem samo oddělování protikladů vytvořilo základ a příležitost k jejich sloučení. Například navzdory oficiálním dogmatům o Bohu v mužsky orientované západní teologii si psýché nadále představovala křesťanskou mytologii holističtější a Marii, matce Boží, připisovala v praxi i ikonografii větší význam. Jung také věnoval zvláštní pozornost postavě Sofie ztělesňující moudrost, která byla symbolizována jako žena a objevila se i v pozdějších částech hebrejské Bible, což ukazuje, že už tehdy do ní byl začleněn psychický faktor do té doby odmítaný. Když v roce 1950 papež prohlásil nanebevzetí Panny Marie oficiálním dogmatem (tj. že Marie byla tělesně vzata do nebe, aby se připojila ke svému synovi), byl to podle Junga *psychologický* milník značného významu.

Jung se zaměřil na to, jak různé křesťanské skupiny rozvinuly biblický mýtus směrem k širšímu psychologickému významu, i když ho tím zároveň posunuly za hranice oficiálního učení. Jednou z těchto skupin bylo gnostické hnutí druhého a třetího století. Gnostikové („ti, kteří vědí“), kteří protické hnutí druhého a třetího století. Gnostikové („ti, kteří vědí“), kteří prohlašovali, že jejich poznání božství je hlubší a esoterické, si většinou Krista představovali jako „vnitřního duchovního člověka“ nebo jako princip světla uvnitř všech lidí. Antropomorfního stvořitele často interpretovali jako nižší žárlivou bytost stojící v protikladu k nejvyšší Moudrosti (opět symbolizované jako žena).

Další křesťanskou odnoží byli v pozdním středověku a renesanci alchymisté. Pro mnohé z nich proces přeměny olova ve zlato představoval duchovní alegorii přeměny lidství v božství. I tam, kde tato symbolika nebyla záměrná, viděl Jung projekci psychologického sebeuvědomování do fyzikálních procesů. Alchymický proces byl odrazem procesu individuace. Původní chaotická *prima materia* neboli surová hmota (podle Junga před-

stavující nezformované neproměněné já) byla různě dělena a zase slučována (tyto fáze, ve kterých původní látka zčernala, zbělela a zčervenala, odpovídaly určitým psychologickým transformacím). Nakonec vznikla jemná božská látka, v symbolice označovaná „kámen mudrců“, „Kristus“, „mystický snátek krále a královny“ nebo zlato. Jung zde viděl symboly vynořujícího se bytostného Já.

Tyto a jiné mytologie, kde dochází ke spojení psychických protikladů, se podle Junga zabývají bytostným Já, které jinak zůstává rozpolcené náboženským dualismem. V mýtech o internalizaci božského a mystickém spojení duše s Bohem viděl Jung psychologické naplnění náboženských systémů, které úplně oddělily vnitřní a vnější skutečnost.

Kristus jako symbol bytostného Já

Podle jungovců představuje Kristus pro západní náboženskou tradici hlavní obraz archetypu bytostného Já. Do postavy Krista – a v jiných kulturách to samé platí pro postavy, jako je například Buddha – promítá psyché své ideály. Zatímco věřící si většinou Ježíše Krista představují jako nadpřirozenou bytost, o které uvažují v rámci dogmatu nebo rituálu, psychologové se zaměřují na jeho roli, která symbolizuje nevědomou část duše.

V naší kultuře je stále živým mýtem. Je naším kulturním hrdinou, který bez ohledu na svou historickou existenci ztělesňuje mýtus božského prvotního Člověka, mystického Adama. Právě on stojí ve středu křesťanské mandaly, on, který je pánem tetramorfu, tj. čtyř symbolů evangelistů, kteří představují čtyři nohy jeho trůnu. Je v nás a my jsme v něm. Jeho království je perlou nesmírné hodnoty, pokladem zakopaným na poli, hořčičným semínkem, z něhož vzejde mohutný strom, nebeským městem.¹¹

Psychologové se neptají, zda je Kristus bohem v nějakém historickém nebo objektivním smyslu, ale jak odpovídá obraz Krista v duši věřícího mocnému obrazu archetypu bytostného Já. Většina lidí nemá vztah k Ježíšovi jako k historické osobě, ale jako ke „svému Pánu“. I svatý Pavel, první velký křesťanský misionář, se nikdy s Ježíšem osobně nesetkal, ale byl prostřednictvím vidění zasažen spasitelskou mocí Krista. První ekumenický koncil v roce 325 oficiálně prohlásil, že Ježíš nebyl historickou osobou, ale věčnou podobou Boha. To vše podle Junga podtrhovalo archetypální povahu Krista jako věčného symbolu bytostného Já. Jak řekl jeden jun-

govská analytik: „To, co západní člověk pocituje jako skutečné, když prožívá symbol Krista, je pouze přibližně Kristus a mnohem více bytostné Já.“¹²

Jako „bůh-člověk“ Kristus představuje sjednocení dvou stránek jedinice, bytostného Já (božského) s já (lidským) a vtělení první stránky do druhé. Představuje psychologickou ideu, že nejvyšší život psyché můžeme najít v odevzdání a pokoře, že i ty největší překážky lze překonat, že na sebe často bereme problémy („hříchy“) jiných a že naše já není nic jiného než „lidské soudy“ a „pozemská“ měřítka. Stejně jako Kristus jsme děti narozené do temné části roku a trpíme pro věci, které vládnoucí moc společnosti nemůže pochopit.

Kristus přichází do života těch, „kdo v něj věří“, skrze archetyp bytostného Já. Jeho role soudce, přítele, spasitele, svatého srdce nebo trpícího služebníka odpovídají funkcím bytostného Já, podobně jako to činí křesťanská ujištění typu „on mi rozumí jako nikdo jiný“ nebo oblíbené chvalozpěvy, které vzývají Ježíše jako „střed mé radosti“ či „smích, který zahání všechny mé obavy“. V tomto smyslu aktivace archetypu bytostného Já pracuje jako „vysvobození“ padlých já a dává jim novou sílu.

Nicméně Jung se domníval, že obraz Krista postrádá určitou lidskou celost, protože Kristus je chápán jako zcela prostý hříchu, jako neomezeně dobrý, a tedy postrádající jakoukoli temnou stránku. To se pak stalo součástí výše popsané dualistické situace a z toho plynoucích psychologických dilemat. „Dábel mohl vejít do světa jediné spolu s Kristem jako skutečný protivník Boha,“ říká Jung.¹³ Tuto dichotomii podporovala také role Marie, která se (podle dogmatu) narodila neposkvrněná prvotním hříchem. Protože si obraz Krista většinou představujeme jako něco vzdáleného, nadpřirozeného a zcela mimo nás, pozemská stránka lidské psyché zůstává neintegrována.

Asijská náboženství

Jungův popis duše zahrnoval náboženské myšlení Východu i Západu, i když si samozřejmě uvědomoval, že psychologie asijských a biblických náboženství zdůrazňují velmi odlišné aspekty. Asijská náboženství jsou podle něj introvertní a nejvíce si cení bytostného Já jako vnitřní skutečnosti. Náboženství Západu jsou extrovertní a věří, že člověka může spasit jen spojení s vnější silou a jeho já může při svém vysvobození hrát jen omezenou roli. Oba typy odrážejí psychologické pravdy a oba také vytvářejí psychologická dilemata díky své jednostrannosti.

11 Carl Gustav Jung, „Aion: Researches into the Phenomenology of the Self“, in: C. G. Jung, *Collected Works...IX/2*, 36-37.

12 Ira Progoff, *The Death and Rebirth of Psychology*, New York: McGraw-Hill 1973, 183.

13 C. G. Jung, „Aion...“, 61.

Podle Junga asijská náboženství při hledání probuzení skrze transcenci ega a individuality nedoceňují svět vědomí, zatímco biblický mono-teismus zase podceňuje archetyp bytostného Já. Jedno náboženství vyzdvihuje niternost, druhé individualitu. Jedno vytváří příliš silné spojení mezi bytostným Já a já, čímž já téměř ruší, druhé mezi nimi zase vytváří spojení tak slabé, že je já ponecháno své beznaději nebo zoufale sahá po vnějším zjevení. Hinduistické upanišady říkají: „To (Bůh, Nejvyšší Já) jsi ty“; kniha *Jób* se ptá: „Kde jsi byl, když jsem zakládal zemi?“ (*Jób* 38,4).

Jung přikládal nejvyšší hodnotu „celosti“, proto ho velmi zajímalo východní pojetí souladu protikladů, například jin a jang. Také nacházel shodu mezi svým učením a některými hinduistickými a buddhistickými koncepty, podle nichž se bohové vztahují k duchovnímu růstu člověka a „patří do sféry ilusorní oddělenosti a projekcí vytvořených myslí, a přesto se o jejich existenci nepochybuje.“¹⁴

Zbožnost a vztah mezi já a nevědomím

Tak jako Durkheim nedokázal rozlišit mezi bohy a společností, bylo pro Junga těžké dělat rozdíl mezi bohy a psyché. Podle Junga jazyk mýtu i jazyk nevědomí odrážejí jednu a tu samou věc. Duše stejně jako Durkheimova společnost jedná jako bůh. Psyché je svědkem všeho, co děláme. Naše já se před ní nemá kam schovat. Duše sleduje všechny naše chyby a sliby, všechna naše tajemství a soukromé sny. Je zdrojem, podmínkou, průvodcem a odplatou našeho rozvíjejícího se uvědomování bytostného Já. Jako partner odpovídá, když se jí postavíme i když ji ignorujeme. Přináší nám inspiraci i depresi. Ať se nám to líbí, či ne, v průběhu času ukazuje povahu a pravdu našich životů.

Základem toho, co je tradičně nazýváno náboženskou zkušeností, je tento vztah mezi já a hlubším bytostným Já. Jako příklad může posloužit modlitba. Bývá vysvětlována buď jako oslovení skutečné bytosti „někde mimo“, nebo jako mluvení do prázdna – je to typická slepá ulička, do které nás vede dichotomie racionalismu a teologie. Stejně jako sociologický model vytváří jungovský rámec třetí možnost, která zakládá náboženskou zkušenost na něčem „skutečném“ a zároveň souhlasí s racionalismem, že příjemcem modlitby nemůže být přesně to, co si věřící představuje. Je jím sama duše. Vše,

¹⁴ Carl Gustav Jung, „The Difference Between Eastern and Western Thinking“, in: Joseph Campbell (ed.), *The Portable Jung*, New York: Viking Press 1971, 486 [česky: „Rozdíl mezi západním a východním myšlením“, přel. Viktor Faktor, *Světová literatura* 37/3, 1992, 36-39].

co já činí, včetně toho, že zaujímá nějaký náboženský postoj, ovlivňuje celou psyché. Nic, co děláme nebo co si přejeme, neunikne její pozornosti, nic, co řekneme, nezůstane mimo doslech této širší nevědomé oblasti.

Učení, podle něhož jsme hříšníci, kteří mohou být spaseni pouze vnější milostí, vyjadřuje jistou psychologickou pravdu. Já je většinou svým vlastním problémem a nemůže se „spasit“ kvůli svým vlastním a na sebe zaměřeným pohnutkám. Problémem ega je jeho tvrdošíjná sebeospravedlňující orientace, která je tím prvním, čeho se musíme zbavit, pokud má nastat jakákoli psychologická nebo duchovní změna. Já nemůže změnit samo sebe, musí projít procesem vystoupení ze sebe sama a přeměnou. Musí se opustit. Musí přiznat svou závislost na vyšší moci – moci, kterou teologie nazývá boží milostí a kterou jungovská psychologie vnímá jako činnost nevědomí spolupracujícího s potřebami ega.¹⁵ Prvními pokornými kroky k přeměně já bývá to, že si připustíme, že je nemožné uzdravit sám sebe a že je třeba se otevřít vyšší síle. Tyto kroky odpovídají poselství těch náboženství, která hlásají, že jsme takovými hříšníky, že potřebujeme Krista (nebo například Buddhu), aby pro nás udělal to, čeho nejsme sami schopni. Podobně jako si člověk musí připustit závislost na vyšší moci také v odvykacích protialkoholních programech.

Náboženství je tak součástí stejného psychologického procesu, který probíhá v případě psychoterapie. Vztah duše k bohu je paralelou vztahu pacienta a terapeuta: ego ví, že je vyslechnuto, pochopeno, zhodnoceno a přijato. Efektivita procesu psychologické přeměny závisí na takových faktorech, jako je důvěra. V běžných zbožných výrociích jako „Pane, dnes se nestane nic, co bychom já a ty spolu nezvládli.“ „Pán“ symbolizuje bytostné Já, odlišné od já, a „já“ je hlasem ega.

Dějiny náboženství jsou plné příběhů o individuálních „konverzích“ nebo náhlých pocitech vnitřní změny prostřednictvím nečekané a nesmírné náboženské síly. Aby vysvětlil tento druh zkušeností, filozof William James ve své knize *Druhy náboženské zkušenosti* (*Varieties of Religious Experience*, 1901) připustil existenci nevědomí. Podle Jamese konverze většinou odráží posun od staré osobnosti k nově vytvořené identitě, která pod povrchem zrála v nevědomí, jako by čekala, až přijde její pravý čas, aby se vynořila. Spustit tento proces může jakákoli vnější událost.

Pomocí koncepce nevědomí lze také vysvětlit nadpřirozené hlasy a vize. Jsou výrazem tak hlubokých emocionálních potřeb, že je psyché naplní.

¹⁵ Viz M. Scott Peck, *The Road Less Traveled: A New Psychology of Love, Traditional Values and Spiritual Growth*, New York: Simon and Shuster 1978; ve své době jedna z nejčtenějších knih, která v podstatě přijímá Jungův model vztahu mezi nevědomím a Bohem.

Samo nevědomí je schopno vytvořit tyto hlasy, tato další já, stejně jako umí vytvořit alter ega v případě vícečetné osobnosti, posedlosti nebo komunikace pomocí média v transu. V rámci koncepce širšího a tvořivého nevědomí lze také interpretovat celý obsáhlý svět šamanismu, kde jsou „cestování duše“ v transu a komunikace s duchy kulturně normativním chováním.

Zamyšlení nad psychologickým rámcem

Psychologický výklad náboženství byl přirozeným krokem v biblické kultuře, která se tím naráz stala post-náboženskou, vědeckou a individualistickou.¹⁶ Přinejmenším bytostné Já a psýché jsou skutečné. Pokud neexistují duchové někde venku, jsou alespoň tady uvnitř. Náboženství je stejně skutečné jako psychologická skutečnost, která ho reprezentuje.

Tím, že náboženským symbolům poskytlo určitou psychologickou platnost, mělo jungovské čtení náboženství – na rozdíl od freudovského – tu kulturní funkci, že vytvořilo alternativní náboženský rámec. Ať už Jung chtěl, nebo ne, jistým způsobem svou interpretací vytvořil metamytologii, ke které dospěl téměř alegorickou metodou, podle níž se náboženské symboly stávají symboly „vnitřní cesty“. Jung čte mýtus „z rubové strany“. Bohové nakonec existují – v psýché. Interpretační síla tohoto rámce tedy spočívá spíše v rekonstrukci než v destrukci.

Pro účely této knihy nás nezajímají jednotlivé rozpory a problematické aspekty Jungova díla (například omezená aplikovatelnost archetypů v různých kulturách nebo jejich mužská orientace), ale zabýváme se jeho obecným stanoviskem jako rámcem pro zkoumání náboženství. Jungovo pojetí bohů nemá charakter konečné vědecké autority, ale je významným příkladem aplikačních možností interpretačního rámce. Jeho obecná pojetí duše, nevědomí a bytostného Já mají podstatné a rozsáhlé možnosti použití ve vztahu k náboženským údajům.

Filozoficky stojí Jungovy myšlenky mezi romantismem devatenáctého století, toužícím najít význam symbolů, a relativismem dvacátého století, které nakonec dospělo k tomu, že člověk všechny významy tvoří sám.¹⁷ V tomto druhém ohledu bylo Jungovo interpretační schéma velmi jemné

a obezřetné. Při práci s pacienty se Jung snažil vyhnout schematickým výkladům nevědomých procesů a byl si vědom toho, že samotný proces určování významu souvisí s proměnlivou orientací vědomého já. Interpretace je spíše záležitostí uvědomění než správného znázornění, je součástí dialogického procesu, při němž se já stává vědomým – součástí minulosti psýché, a ne vytvářením neměnných objektivních pravd. I když archetyp bytostného Já může zdánlivě „vysvětlit“ určité náboženské symboly, je nakonec pouze pojmem, pomocí něhož chápeme vztah mezi já a nevědomím, a ne univerzální náboženskou bytostí, duchem nebo látkou jako například hinduistický átman. Je ironií, že Jung který si vždy uvědomoval strukturovanou psychologickou povahu veškerého uvažování, přehlédl fakt, že jeho vlastní kategorie jsou ovlivněné jeho evropským původem.

Psychologické a sociokulturní rámce mají podobné funkce. Zatímco první vysvětluje vnější podoby náboženství, druhý jeho vnitřní, individuální rozdíly. Oba rámce berou v úvahu relativitu náboženského založení společnosti nebo ega. Oba uznávají, že se náboženské symboly řídí kulturou nebo egem a také je odrážejí. Oba se zakládají na tezi, že náboženství odněkud vychází – v jednom případě ze společnosti, v druhém z psýché – a tím vysvětlují rozmanitost náboženských dat.

Ale protože tyto dva přístupy získávají náboženské údaje rozdílnými prostředky, nesoupeří spolu na stejném poli – stejně jako se navzájem nevylučují psychologie s fyziologií. I zde se jedná o různé nástroje, které vytvářejí a čtou různá fakta.

Sociokulturní a psychologický rámce mají také podobná omezení. Většinu toho, co můžeme zpochybňovat na jednom (nejasnosti vlastních výchozích koncepcí, přílišné zobecňování, nejednotnost v rámci oboru), můžeme kritizovat i na druhém.

Jako všechny organismy (včetně sociologů) tak i psychologové si utvářejí svět ke svému obrazu. Hlavní rozdíl mezi Freudovým a Jungovým přístupem nespočíval v jiných empirických údajích, ale v rozdílných životních obzorech, motivacích a jejich následném vlivu na modely osobnosti. Pro racionalistického Freuda se náboženství a psychoanalýza navzájem vylučovaly. Psychologické porozumění znamenalo vystoupit z bahna pověr a sebeklamu. Oproti tomu Jung byl zasažen problémem přílišné racionalizace ega, které následkem toho přestalo pociťovat potřebu vnitřní vyrovnanosti. Zaráželo ho dilema, jež spočívalo v tom, že racionální ego, které bylo pro Freuda cílem snažení, si vytváří vlastní problémy svou jednostranností.

¹⁶ Podnětnou práci zabývající se tím, jak rozpad tradičních kultur vede ke zvýšené introspekci, představuje Peter Homanson, *The Ability to Mourn: Disillusionment and the Social Origins of Psychoanalysis*, Chicago: Chicago University Press 1989.

¹⁷ K tomuto tématu a ke vztahu Junga k postmodernismu obecně viz Karin Barnaby – Pellegrino D'Acerno (eds.), *C. G. Jung and the Humanities: Toward a Hermeneutics of Culture*, Princeton: Princeton University Press 1990; podstatný je především úvod obou editorů.

¹⁸ C. G. Jung, *Psychology and Religion...*, 114 [česky: „Psychologie a náboženství...“, 140].

stí, nedbalostí a svéhlavostí, které pak musí řešit celostnější spoluprací s transraciálním nevědomím. Náboženské obrazy jako například sny jsou často uzdravujícími zprostředkujícími symboly, které tyto změny umožňují. Pokud je tedy náboženská zkušenost iluzí, oponoval Jung Freudovi, je „velmi skutečnou iluzí“. „Ale jaký je rozdíl mezi reálnou iluzí a léčivou náboženskou zkušeností?“ ptal se Jung. „Je to jenom rozdíl ve slovech.“¹⁸

Rozdílné psychologické přístupy se podobně jako v sociologii neshodnou na jednom vysvětlujícím modelu. Liší se v tom, jak vidí osobnost. Jsou bohové šifrou našeho narcisismu, naší sexuality, nebo našeho utrpení? Ovládá naše bytostné Já extatický Dionýsos, nebo vyrovnaný Apollón? A co „bohyně“ uvnitř nás samých? Jak se liší osobnost muže a ženy? Směry rozvíjející freudovskou, humanistickou a transpersonální psychologii i nová archetypová škola jungovské psychologie¹⁹ nabízejí nepřeborné množství různých paradigmat k pochopení osobnosti.

Ale k náboženství lze přistupovat i jinak. Jak vypadá náboženství, je-li svěbytným předmětem studia v rámci jeho vlastních komparativních kategorií, oproštěných jak od teologických, tak psychosociologických záměrů? Co může o náboženství říci srovnávací religionistika – vidí něco, co jiné přístupy přehlíží?

19 Nejvlivnějším představitelem nové archetypové školy jungovské psychologie je James Hillman. Výstižné shrnutí jeho názorů viz James Hillman, *Archetypal Psychology: A Brief Account*, Dallas: Spring Publications 1985; výběr z jeho spisů viz Thomas Moore (ed.), *A Blue Fire*, New York: Harper and Row 1989 [do češtiny byly přeloženy Hillmanovy práce: *Duše a sebevražda*, přel. Rudolf Starý, Praha: Portál 1997; *Sny a podsvětí*, přel. Hana Kašparovská, Praha: Portál 1999; *Klíč k duši: Cesta za objevením individuálního životního smyslu*, přel. Hana Kašparovská, Praha: Portál 2000]. – Relační teorie, která se zabývá vztahem ega k vnějším objektům (a tento vztah chápe jako základ, v jehož rámci se utváří psyché), navazuje na Freuda, aniž by však zaujímal antagonistský postoj k náboženství a využívala jungovskou teorii archetypů. Srov. Donald W. Winnicott, *Playing and Reality*, New York: Basic Books 1971; William W. Meissner, *Psychoanalysis and Religious Experience*, New Haven: Yale University Press 1984; Heinz Kohut, *The Analysis of the Self*, New York: International University Press 1970. – Živé feministické kritiky představují práce: Naomi R. Goldenberg, *Changing of the Gods: Feminism and the End of Traditional Religion*, Boston: Beacon Press 1979; též, *Returning Words to Flesh: Feminism, Psychoanalysis, and the Resurrection of the Body*, Boston: Beacon Press 1990. Viz též Christine Downing, *The Goddess: Mythological Representations of the Feminine*, New York: Crossroad 1984.

5. Srovnávací perspektiva v religionistice

Další interpretační rámec se snaží porozumět náboženství pomocí vlastních srovnávacích modelů. Původně se nazýval „věda o náboženství“, později „srovnávací studium náboženství“, „dějiny a fenomenologie náboženství“ nebo dokonce „náboženská studia“ – jeho název se obzvlášť v anglofonních zemích měnil, a dnes je běžně nazýván religionistika. Religionistika se postupně oddělila od teologie i od sociologie a psychologie a vytvořila vlastní popisné systémy.¹ Základním předpokladem religionistiky je fakt, že náboženství je světově rozšířenou kulturní formou, které musíme nejprve porozumět a teprve pak se můžeme pokoušet ji vysvětlit. Porozumět náboženství podle religionistiky znamená prozkoumat jeho jednotlivé formy a projevy v různých kulturách na základě vyvážené perspektivy. Můžeme tak vidět části ve vztahu k celku, odchylky ve vztahu k hlavním tématům a inovace ve vztahu ke globálním historickým formám náboženství. Religionista totiž nemůže plně pochopit jednotlivého boha, spasitele nebo určitý mýtus o stvoření, dokud nepozná celé spektrum bohů, spasitelů a stvořitelských mýtů.

Myšlenka založit moderní společenskovědní obor, který by se zabýval interpretací náboženství, vznikla v devatenáctém století. Podnítily ji především narůstající znalosti o asijských náboženstvích. V šedesátých letech devatenáctého století začal Friedrich Max Müller, oxfordský badatel německého původu, volat po „vědě o náboženství“, která by k náboženství nepřistupovala na základě spekulativních teorií, jak to bylo obvyklé do té doby, ale zkoumala by je na základě přesných informací o jiných než západních tradicích a všechny typy náboženství by nestranně srovnávala.² Protože se věda o náboženství měla zakládat na nezájatém, nestranném přístupu k údajům, přirovnával ji ke vznikající geologii a dalším vědám, které zpra-

1 Srov. Eric Sharpe, *Comparative Religion: A History*, La Salle: Open Court 1986; William Paden, *Religious Worlds: The Comparative Study of Religion*, Boston: Beacon Press 1994. Cenný pramen pro komparativní religionistiku viz Mircea Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion I-XVI*, New York: Macmillan 1987. Viz též Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, přel. Rosemary Sheed, Cleveland: World Publishing Co. 1959 [francouzský originál: *Traité d'histoire des religions*, Paris: Payot 1949]; Joseph M. Kitagawa (ed.), *The History of Religions: Retrospect and Prospect*, New York: Macmillan 1985.

2 F. Max Müller, *Lectures on the Science of Religion*, New York: Charles Scribner Co. 1872.

covávaly fakta induktivní metodou, a nikoli dedukcí na základě určité náboženské ideologie. Náboženství se mělo stát předmětem samostatného zkoumání a teoretického promyšlení nezávislého na církvích. Cílem studia již neměla být jen ilustrace předem vytvořených filozofických systémů, které vůbec nebraly v úvahu celosvětové náboženské dějiny. Věda o náboženství měla stát na řádném srovnávacím studiu všech náboženství. Müller tvrdil: „Kdo zná pouze jedno, nezná žádné.“⁴³ Pokud známe jenom jedno náboženství, nevíme, v čem se podobá jiným, a proto nevíme, čím se liší.

Předtím, než se objevil tento srovnávací a historický přístup, bylo náboženství zkoumáno pouze v rámci náboženské víry a vědomosti o jiných než biblických náboženstvích byly mizivé. Ještě na začátku devatenáctého století se náboženství na Západě běžně dělila na čtyři hlavní typy: křesťanství, judaismus, islám a jakousi sběrnou kategorií označovanou jako „pohanství“, kam spadali příslušníci všech ostatních nemonoteistických náboženství, považovaní za pohany uctívající falešné bohy. Teprve poznatky o velkých východních náboženstvích přispěly ke konci tohoto umělého a předpojatého schématu.

Religionistika tedy vznikla ve stejné době, kdy se rozšířily obzory západního myšlení, protože dosavadní studium náboženství pod označením „filozofie náboženství“ chápalo pod pojmem náboženství právě náboženství Západu. To, že byly objeveny jiné než západní náboženské světy a další, nebiblická náboženství a že se jimi badatelé začali vážně zabývat, postavilo otázku o povaze náboženství do nového světla a vyvolalo jisté pochybnosti o tom, zda jsou evropské stereotypní představy o náboženství správné.

Nové objektivní studium náboženství se stalo univerzitním oborem a během let prošlo mnoha změnami. Katedry religionistiky bez jakýchkoli vazeb na náboženské instituce jsou dnes na univerzitách běžné, stejně jako katedry sociologie, antropologie a psychologie.

I když se religionistika stále vyvíjí, tato kapitola zběžně nastiňuje základní rysy, jimiž se srovnávací přístup liší od jiných, a ukazuje hlavní přínos jejího interpretačního modelu.

Náboženství jako předmět studia

Typickým moderním představitelem komparativního religionistického pohledu je Mircea Eliade (1907-1986), rumunský badatel, který přednášel

ve Spojených státech a jehož dílo včetně jeho terminologie mělo nesmírný vliv.⁴ Některé Eliadovy myšlenky sice přesahují svým filozofickým nábojem objektivní religionistickou perspektivu, většinou ale představují hlavní náplň přístupu, o kterém je nyní řeč. „Nejzazším cílem historika náboženství je,“ shrnuje Eliade, „porozumět chování náboženského člověka a jeho duševnímu universu a učinit je srozumitelnými ostatním lidem.“⁴⁵ Stanoviska věřících se stávají předmětem mezikulturního zkoumání.

Eliade zastával názor, že náboženské projevy by stejně jako umělecká díla měly být chápány v jejich vlastní rovině, tj. v rámci jejich vlastních způsobů pořádání skutečnosti. V proslulé pasáži píše:

Každá náboženská zkušenost se objevuje v určité historické souvislosti a v ní je také tradována. Jestliže však akceptujeme dějinnost náboženských zkušeností, pak to ještě neznamená, že je můžeme redukovat na nenáboženské způsoby jednání. Zjišťujeme-li, že náboženský fakt je vždy historickým faktem, neznamená to, že ho lze redukovat na nenáboženské dějiny – například na hospodářské, sociální či politické dějiny. Nikdy nesmíme pustit ze zřetele jeden z nejzákladnějších principů moderní vědy: *měřítkem je sám fenomén*. Henri Poincaré ... se jednou nikoli bez ironie zeptal: „Mohli by přírodovědci, který studoval slona pouze pod mikroskopem, někdy tvrdit, že má o tomto zvířeti dostatečné znalosti?“ Mikroskop odhaluje strukturu a mechanismus buněk, a tato buněčná struktura a mechanismus jsou u všech vícebuněčných organismů stejné. Slon je nepochybně vícebuněčný organismus, ale je to snad všechno? Ze zorného úhlu mikroskopu bychom snad mohli nad odpovědí váhat, avšak z lidského hlediska, které má alespoň tu přednost, že dokáže slona ukázat jako zoologický fenomén, nelze o odpovědi pochybovat.⁶

Eliade připouští, že „samozřejmě neexistují žádné čistě náboženské fenomény“ a že „náboženství je lidské a už z tohoto důvodu musí mít také sociální, jazykové a ekonomické rysy – člověka si totiž nelze představit bez jazyka a bez společnosti.“⁷ Tvrdí ale, že je marné doufat, že lze náboženství těmito přístupy plně objasnit, právě jako jimi není možné vysvětlit umělecká díla.

Náboženství, stejně jako umění, *můžeme* vysvětlovat pomocí pohledů jiných oborů, ale lze ho také zkoumat a pochopit v rámci jeho vlastního světónázoru. Hudbu můžeme studovat nejen jako výtvar společnosti a kultu-

⁴ Vhodné úvody do jeho díla viz Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, přel. Willard R. Trask, New York: Harcourt, Brace and World 1959 [francouzský originál: *Le sacré et le profane*, Paris: Gallimard 1965; německý překlad – 1. vyd.: *Das Heilige und das Profane*, přel. Eva Moldenhauer, Reinbeck: Rohwolt Taschenbuch Verlag 1957; česky: *Posvátné a profánní*, přel. Filip Karfík, Praha: Česká křesťanská akademie 1994]; též, *The Quest: History and Meaning in Religion*, Chicago: Chicago University Press 1969 [česky je k dispozici pouze první kapitola nazvaná „A New Humanism“; viz „Nový humanismus“, in: Břetislav Horyna – Helena Pavlincová, *Dějiny religionistiky: Antologie*, Olomouc: Nakladatelství Olomouc 2001, 141-147]. Jednu z nejlepších knih popisujících a hodnotících Eliadovo dílo představuje Bryan S. Rennie, *Reconstructing Eliade: Making Sense of Religion*, Albany: State University of New York Press 1996.

⁵ M. Eliade, *The Sacred and the Profane...*, 162 [česky: *Posvátné a profánní...*, 113].

⁶ M. Eliade, *The Quest...*, 7-8 [česky srov. „Nový humanismus...“, 145].

⁷ M. Eliade, *Patterns...*, xiii.

³ Müller převzal tuto formulaci od Goetha, který ji použil v souvislosti se studiem jazyků.

ry, ale také pomocí jejich vlastních kategorií (rytmu, harmonie atd.) – to samé platí i o umění a literatuře. Podobně jako umění i náboženství má v povaze sestavovat zkušenost pomocí vlastních vyjadřovacích a v jeho rámci vymezených kategorií jazyka a chování. Proto bychom neměli zkoumat náboženství jen z hlediska jeho sociálního kontextu, ale také pomocí jeho vlastních náboženských představ. Podle Eliada je povinností religionisty najít žité náboženské „hodnoty“ náboženství, zaměřit se na úhel pohledu věřících – protože po staletí byl na celém světě život člověka řízen a inspirován systémy náboženských symbolů, jež jsou univerzální součástí lidské kultury.

V tomto smyslu je náboženství – jako živé hledisko věřících – nejen projevem společnosti, ale také jejím tvůrcem. Náboženský jazyk a náboženské chování přetvářejí svět podle vlastních vzorců. Náboženství svět definuje a formuje. Na svět se nejen určitým způsobem dívá, ale také ho zabydluje a vytváří pro jeho fungování vzory. Náboženství nám dává naše pojetí dějin, času, prostoru, kosmologie, přírody a lidské povahy. V mnohem větší míře než umění, jež je jenom dočasným výtvozem představivosti, produkuje náboženství to, co můžeme nazvat trvalými, či dokonce věčnými modely skutečnosti. Proto se jazyk náboženství neprojevuje jako výmysl nebo představa, ale jako popis toho, na čem svět skutečně stojí. Náboženství určuje pravidla chování a institucionalizuje moc, aby podpořilo své nároky a posílilo jejich přijatelnost a životaschopnost. Podobá se tedy umění v tom, že hovoří svým vlastním jazykem, ale je také blízké vládě a dokonce vědě tím, že jeho jazyk slouží jako institucionálně ukotvené zákony a mapa skutečnosti. Zahrnuje v sobě vytváření obrazů i závazků.

Náboženský jazyk

Náboženství má svůj vlastní způsob vyjadřování, kterým se liší od vědy i od vlády. Eliade mimo jiné přispěl k tomu, že se pozornost zaměřila na to, jak se náboženství vyjadřuje pomocí jazyka mýtů, symbolů a rituálů, a také ukázal, jak můžeme religiozitu chápat jako prožívání světa prostřednictvím těchto kategorií. Náboženství například určuje hodnotu a význam činů a objektů ve světě tak, že je posuzuje *podle* svých mytických vzorů.

Náboženský jazyk je založený především na účasti a vyzývání, nikoli na empirii a nestrannosti. Jde o jazyk, který ukotvuje lidské jednání v představách o povaze světa. Můžeme ho najít v posvátných textech i ústní tradici. Oproti jazyku vědy, který není subjektivní ani participační, jazyk náboženství spojuje jedince s morálním řádem – nabízí příběhy, učení a obrazy o smyslu nebo účelu života a poskytuje jim odpovídající pravidla chování.

Náboženský jazyk není jen vysvětlením světa – tím je i věda, ale určuje také, jak ti, kdo jím mluví, svět *prožívají*. To znamená, že náboženský člověk vidí svět optikou mýtu a posvátných textů a svůj život přizpůsobuje modelům a příkazům stanoveným příslušnou tradicí. O šabatu odpočívá, protože tak činil Bůh, pocituje lásku a soucit podle příkladu Ježíše nebo Buddhy, dodržuje Desatero na základě dávného zjevení na hoře Sínaj nebo se snaží být nesobecký podle nesmrtelných Kršnových slov v *Bhagavadgítě*.

Náboženský jazyk je nadán důstojností prvotního božského stavu a počátků, mocí stvoření, památkou zakládajících předků a moudrostí takových osobností jako Buddha, Kristus nebo Konfucius. Slova náboženství mají tak posvátnou autoritu, že věřící podle nich žijí i pro ně umírají.

Náboženství je proto naprosto jiným jazykovým systémem než věda a tyto dva odlišné systémy zcela zjevně popisují různé oblasti lidského světa.

Významnou součástí jazyka náboženství je posvátný rituál. Viděli jsme už, jak je možno rituály vysvětlit sociologicky, ale lze se na ně dívat i jako na svébytný prostředek náboženského vyjádření. Například dramatizace Kristovy oběti může mít sociologický i psychologický význam, ale pro věřícího má také náboženský význam založený na účasti – plní náboženskou i sociální funkci. Může posilovat skupinovou soudržnost, ale také poznává a proměňuje skupinové cítění svými obrazy nadpřirozena. Jednou z hlavních funkcí rituálu je předvádět *obsah* náboženských nebo mytických pravd.

Náboženství a posvátno

Pro religionisty, jako byl Eliade, jde v náboženství především o *posvátno*, stejně jako podle Durkheima šlo o společnost a podle Junga o psyché. Co to ale znamená, když řekneme, že náboženství je systém jazyka a praktik, které pořádají svět kolem toho, co je vnímáno jako posvátné?

V tomto kontextu *posvátno* označuje ty ústřední objekty, které jsou podle věřících obdařeny nadlidskou mocí a autoritou. V závislosti na kultuře to může být posvátný text, významná osobnost nebo vysoce postavený náboženský vůdce, bůh, předek, instituce jako například katolická církev, přírodní úkaz jako hora nebo řeka, Buddhova cesta sebeovládání nebo posvátný rituál. Tyto objekty, slova, bytosti a obřady jsou nabitы silou, která řídí, inspiruje a zavazuje život příslušníků daného náboženství. Nositelem posvátna se může stát cokoli. Každé náboženství je systémem

způsobů prožívání posvátna, tj. systémem objektů, které přenášejí nadlidský význam.

K prvku posvátna můžeme přistupovat ze dvou úhlů. Zaprvé je to nadpřirozená hodnota, která je určité věci připisována. V tomto smyslu je posvátné to, co se v určité době a na určitém místě těšilo nesmírné úctě. Zadruhé je to síla, kterou se lidé cítí být osloveni a kterou prožívají jako jinou, skutečnou, božskou a tajemnou. Podle prožitků věřících jde o mimořádnou moc podobnou bohu. Z religionistického úhlu pohledu je tak posvátnost způsobem vytváření světa i působením posvátných objektů, jejichž vliv na sobě věřící pocítují. Je to hodnota, která je objektům připisována (a která se projevuje v přístupu věřících k nim) i prožitek respektu, který tyto objekty *vzbuzují* (a který podle věřících otvírá brány do jiných, transcendentních oblastí).

Posvátno je tedy termínem odvozeným ze světa náboženství, který je dále zobecněn a označuje zastřešující společný jmenovatel veškerého náboženského života. Existují také další výrazy jako „prožitek nadpřirozena“, „setkání s svatým“, „pocitování numinózní“ nebo „pocit transcendentní“. Přesně řečeno, *posvátno* je pouze popisnou kategorií. Pokud tento termín použijeme v religionistice, netvrdíme, že za ním stojí nadlidská skutečnost, ani to nepopíráme. Hodnota tohoto termínu spočívá v tom, že věrně přibližuje povahu náboženského prožitku a chování a že způsob, jakým je používán, umožňuje jeho naplňování různým obsahem (tj. pro různé lidi mohou být posvátné rozdílné věci). Vyskytne-li se někde víra v něco svatého, lidé se chovají jinak než obvykle. Religionistika toto chování popisuje a zároveň ukazuje, že věci, které *jsou* posvátné, se mohou v různých kulturách velmi lišit.

Pojem posvátna se tak stává nástrojem k pochopení jiných než vlastních světů. Navádí badatelovu pozornost do ohniska náboženského života jiných lidí a díky tomu se jejich chování i jazyk stávají srozumitelnějšími. Pokud rozpoznáme, co věřící pokládá za posvátné, můžeme zaměřit svou pozornost v souladu s jeho obrazem světa. Posvátné věci jsou posvátné díky mimořádné roli, kterou hrají, a absolutnímu významu, jenž mají ve světě věřícího. Když nám tato jejich role unikne, unikne nám také smysl jeho chování, protože co je posvátné, to se projevuje jako „skutečné“. Díky tomu, že posvátnost je vždy vtělena do určitých forem, od religionisty se očekává, že si bude vědom toho, že uctíván není určitý povrchový rys těchto forem nebo objektů, ale člověka překračující síla či svatost, kterou v nich cítí.

Existují tisíce systémů posvátných věcí, stejně jako jsou tisíce druhů uměleckých děl. Posvátno je obsaženo v nejrůznějších objektech, jsou s ním spojovány rozličné formy chování, prochází rozmanitými proměnami, a především vytváří různé světy, které tvoří dějiny náboženství a tím předmět religionistiky.

Zdržení se soudu

Religionistika je popisná disciplína, a proto se snaží postupovat bez interpretačních předpokladů vázaných na jakékoli náboženské či protináboženské pozice. Nezajímá se o to, jestli náboženství má, nebo nemá pravdu, dívá se na ně jako na *druh* zkušenosti, chování a symbolického systému. V náboženství tedy vidí *fenomén*. Tato metoda se podobá způsobu, jakým se zoolog dívá na nějaký druh nebo literární vědec na dílo nějakého autora. Lidé *skutečně* prožívají svět nábožensky. Že tak činí a *jak* to činí může být zkoumáno a srovnáváno bez toho, aniž bychom potřebovali objasnit, jak náboženství vzniká a co za ním stojí. To, že někteří lidé prožívají svět podle katolického pojetí a jiní podle konfuciánského, jsou fakta, která mohou být zkoumána a pochopena, člověk však může tato pojetí popisovat, aniž by se s nimi sám ztotožnil. Pro religionistu je náboženská víra především něčím světonázorem, a nikoli stanoviskem, o které se musí přit v zájmu nezávislé pravdy.

Religionistický přístup proto vyžaduje schopnost věcného pochopení a vysvětlení toho, jak jiní lidé prožívají svět, aniž by se sám nechal ovlivnit vlastním stanoviskem. Vlastní pojetí toho, jak by měl být svět uspořádán, musí „dát do závorek“, aby mohl vyslechnout, jak ho sestavují jiní. Na nějakou dobu musí odsunout stranou, co svět znamená pro něho, aby zjistil, co znamená pro jiné.

Tento postoj moderní religionistiky může být ze začátku obtížný, protože se na první pohled zdá, že v náboženství jde především o určité nároky na pravdu. Žijeme v racionalistické kultuře, která zpochybňuje pravdivost biblických tvrzení tváří v tvář empirickým znalostem, a je přirozené, že při pohledu na jiná náboženství uplatňujeme podobná hlediska. Vytvořit si odstup od otázky, jestli jsou náboženské ideje platné, a zkoumat náboženské myšlení jako fenomén, není vždy snadné, ale právě o to se religionistika snaží. Můžeme rozvinut Eliadovu metaforu o tom, jak přírodovědec studuje slona. Nikdo se neptá: „Má slon pravdu, nebo ne?“ Když zkoumá geolog horniny, nikdo si nepomyslí: „Mají ty horniny pravdu, nebo ne?“ V religionistice jsou těmito horninami a slony něčí posvátné praktiky a systémy víry. Různé symbolické systémy bohů, odlišné bohoslužebné

obřady a meditace, to jsou „fakta“, jejichž funkce v životě věřícího chce religionista pochopit.

A porozumět jim můžeme především pomocí srovnání.

Srovnávací přístup

Pokud učiníme náboženství předmětem studia, přestane být jen řadou izolovaných fakt, ale stává se řadou fakt, která spolu souvisejí na základě podobnosti a odlišnosti, na základě sdílených vzorců a inovací. Části tohoto předmětu musíme chápat ve vztahu k celku a celek ve vztahu k částem. Z tohoto důvodu bylo v devatenáctém století jedním z prvních úkolů religionistiky vytvoření přesné typologie náboženství, ne nepodobné taxonomické klasifikaci druhů v botanice. Začaly se pořizovat katalogy vzorců opakujících se v různých náboženstvích a ukazujících na převahu určitých témat jako například obět, stvořitelské mýty nebo očistné rituály.

Studium náboženských vzorců se někdy nazývá „fenomenologie náboženství“. Slovo *fenomén* doslova znamená něco „pozorovatelné“ (z řeckého *faínoménon* – „zjevené“). Fenomenologie je zkoumáním zjevných rysů věcí v protikladu k jejich kauzalitě, a v tomto významu se tento termín používá jak v religionistice, tak v jiných oborech. Jako „fenomenologie náboženství“ se nejdříve označovala klasifikační fáze výzkumu, později se význam tohoto termínu rozšířil i na studium podstaty jevů a na proces *porozumění* náboženským fenoménům.⁸

Srovnání totiž není jen pouhá klasifikace, je to především nástroj porozumění. Každý náboženský svět je jedinečný, ale má také rysy, které sdílí s ostatními. Křesťanská teologie například nemůže zjistit, čím je výjimečná, dokud neví, které stránky křesťanství jsou vlastní každému náboženství a které rysy jsou pouze křesťanské. Hinduismus totiž také hovoří o vtělených Boha a některé formy buddhismu vyznávají velkého Buddhu, jenž nás také spasí od hříchu, pokud v něj budeme věřit. Navíc aspekty náboženství, které by se jinak mohly zdát podivné a nepochopitelné, lze často objasnit, pokud je přiřadíme ke konkrétnímu typu nebo modelu.

Samozřejmě, že zanícený věřící může odmítat nahlížet věci tímto způsobem. Většinou považuje svou víru za jedinečnou a dostačující. Nepotřebuje o náboženství vědět nic dalšího. Proměny svého náboženství nevnímá

⁸ Klasickou práci přibližující fenomenologii náboženství a objasňující její metodu představuje Gerardus van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation* I-II, přel. J. E. Turner, New York: Harper and Row 1963 (německý originál: *Phänomenologie der Religion*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1933; v českém překladu je dostupná část nazvaná „Epilegomena“ (kapitoly 109-110) in: Břetislav Horyna – Helena Pavlincová, *Dějiny religionistiky: Antologie*, Olomouc: Nakladatelství Olomouc 2001, 264-271].

jako obměny obecně platných vzorců, ale jako jedinečné zjevení. Čtenáři knihy *Druhy náboženské zkušenosti* od Williama Jamese si nejspíš vzpomenu na autorovu poznámku, že „jistě by se i krab cítil osobně uražen, kdyby mohl slyšet, jak jej beze všeho označujeme jako koryše a tak s ním také zacházíme. „Nejsem to, co vy říkáte,“ křičel by, „jsem JÁ, jenom JÁ!“⁹ Názor věřícího je jako názor kraba. Krab nepotřebuje vědět nic o koryších. Jeho příslušnost je lokální. Cítí se jako příslušník druhu („Jsem baptista.“ nebo „Jsem muslim.“), a ne jako příslušník neurčitého náboženského rodu, čeledi nebo říše. Věřící většinou nechtějí slyšet, že jejich bohové, svátky, posvátné texty a rituály jsou obměnami globálních mezikulturních vzorců.

Ale úkolem srovnávacího přístupu je dohlédnout až za všechna dílčí tvrzení jednotlivých náboženství a vidět celek náboženství s ohledem na jeho souvislosti a rozdíly. Tomuto procesu se budeme věnovat ve zbytku kapitoly.

Srovnávací proces: souhra podobností a rozdílů

Proces srovnávání nekončí nalezením vzorce podobnosti a rozdílů. Cílem srovnávacího rámce je lépe porozumět jakémukoli náboženskému projevu tím, že pochopíme vzorec, který odráží. Komparace se řídí pravidlem, které říká že, čím víc o nějakém předmětu víme, tím lépe můžeme pochopit kterýkoli jeho rys. Znalost jednoho náboženství vrhá světlo na jiné. Znalost obecných vzorců a funkcí rituálu může pomoci objasnit nějaký konkrétní rituál, který by se jinak zdál nepochopitelný. Známe-li historii a obecné principy pojmání božství, můžeme podobu každého jednotlivého boha vidět v kontextu vztahů k dalším typům. Jen pokud jsme obeznámeni s dějinami náboženských tradic a systémů, můžeme zjistit, jak se mění. Údaje o náboženství se tímto způsobem navzájem objasňují. Srovnávací perspektiva vytváří kontext pro interpretaci náboženského života tím, že poskytuje „poučenou“ rezonanční matici asociací a vzorců, která sama čerpá z výsledků studia různých tradic.

Tento srovnávací proces probíhá ve všech oblastech poznání. I o svém počítacím, autu nebo kočce ví člověk méně, když neví nic o jiných počítacích, autech a kočkách. Neví, jaký druh počítáče, kočky nebo auta má. Neví, co jiné druhy mají, a ten jeho ne, a naopak.

⁹ William James, *The Varieties of Religious Experience*, New York: Random House 1902, 10 [česky: *Druhy náboženské zkušenosti*, přel. Josef Hruša, Praha: Melantrich 1930, 13].

V této analogii můžeme pokračovat ještě mnohem dále. Pokud člověk nikdy neviděl jiná zvířata než kočky, nemá pro ně ve svém jazyce žádná slova nebo kategorie, proto pro něj může být obtížné chápat psy, zebry nebo ryby jinak než jako podivné druhy koček – jako velké kočky, obří odporné pruhované kočky, nebo kočky, co nemají kožich ani nohy, ale umějí plavat. Stejně tak v dobách, kdy jsme neměli žádné kategorie pro jiná náboženství než povšechné negativní klasifikace jako „pohanství“, bylo obtížné vidět buddhisty a hinduisty jinak než jako lidi uctívající falešné bohy.

I ve vědě je srovnání (i když toto slovo samo nemusí být užito) základem poznávacího procesu. Nějakou věc identifikujeme tak, že odlišíme její vlastnosti od jiných vlastností, ať už se jedná o subatomární částice nebo druh mlhoviny. Porozumět vzorcům náboženství napříč kulturami je podobné tomu, jako když v chemii pochopíme tabulku chemických prvků. Známeli základní „hodnotu“ prvků nebo rozdíly mezi nimi, můžeme snáz pochopit jejich sloučeniny a kombinace, nebudeme si je plést a posuzovat charakteristické vlastnosti jednoho prvku měřítkem jiného.

Srovnávací proces se proto pohybuje sem a tam mezi pochopením částí na základě toho, co mají společného s nějakým vzorcem, a jejich vyhodnocením podle toho, jak se od určitého vzorce liší. Srovnávací perspektiva si tedy všímá podobností i rozdílů.

Porozumění vzorcům

Jazyk náboženství je většinou velmi konkrétní. Pro věřícího mají určití bohové, slova, předměty a obřady absolutní význam. Příkladem mohou být tvrzení jako „Ježíš je Pán“, „Svatý Korán“ nebo odkazy na horu Gunung Agung na ostrově Bali jako na „střed světa“. Bez porozumění prostřednictvím srovnání může být těžké si s těmito partikulárními tvrzeními poradit. Člověku stojícímu vně dané tradice se mohou zdát nepravdivá, nebezpečná, arogantní, podivná nebo nesrozumitelná. A právě zde je zapotřebí srovnávacího hlediska.

Běžnou funkcí náboženství je přistupovat k absolutnímu skrze konkrétní. Buddha, Kršna i Kristus – ti *všichni* jsou označováni jako „Pán“. *Lotosová sůtra*, Tóra i Korán – to *vše* jsou posvátné texty. Jak Zuňijské hory v Novém Mexiku, tak Ka'aba v Mekce i Gunung Agung na Bali – *všechna* ta místa jsou považována za „střed světa“. Skupiny věcí, které mají funkce pánů a spasitelů, posvátných textů nebo středů světa, mohou být zkoumány společně, jako variace na jedno téma. Existují typické způsoby, jak lidé určují posvátno, a tím svůj svět. Existence tolika posvátných středů, textů

a objektů dokládá, že je přirozené takto o světě uvažovat. Snaha chápat tisíce „počátků světa“ doslovně v duchu racionalismu by pouze vyústila ve zmatek vzájemných rozporů.

Množství vzorců náboženství je nekonečné. Každá tradice má vlastní specifická slova a způsoby jednání, které mohou věřícímu připadat jedinečné, ale viděny z celosvětové perspektivy mají podobné funkce jako jejich protějšky v jiných náboženstvích. Buddhovo probuzení, Ježíšovo zmrtvýchvstání, seslání Koránu Muhammadovi, to vše jsou „nejdůležitější události v dějinách“. Velikonoce, čínský Nový rok, muslimská Požehnaná noc během ramadánu jsou „nejsvatějšími dny roku“. Lze dokonce říci, že kterýkoli náboženský systém symbolů může mít stejnou funkci jako sám svět, může sloužit jako „řád všech věcí“.

Rčení, že „se nedají srovnávat jablka a hrušky“ vyjadřuje skutečnost, že nelze srovnávat věci, které se svou podstatou liší. V jisté rovině se může zdát, že náboženství jsou z historického hlediska příliš odlišná na to, aby byla srovnávána. Ale co jednou vypadá rozporuplně, může být na jiné úrovni souvislé a provázané. Z botanického hlediska jsou jablka i hrušky druh ovoce, dva druhy mezi stovkami jiných. Proto mají mnoho společného a z vyšší perspektivy jsou pouze dílčími variacemi jedné věci. Stejně tak buddhismus a křesťanství se mohou na první pohled lišit, ale „botanicky“, tj. z hlediska srovnávací religionistiky, jsou to náboženství a mají mnoho společného.

Jakmile jednou pochopíme souvislosti mezi funkcemi a zařadíme náboženský projev na správné místo nebo ho spojíme se správným vzorcem, může se stát, že zvláštnosti náboženství přestanou být tak zvláštní. To, co by jinak bylo záhadné, podivné nebo nepatřičné, se může najednou jevit jako běžné schéma lidského chování. Doslovný, povrchní a vysoce konkrétní obsah náboženství přestane zakrývat svou obecnou funkci.

Chápání rozdílů

Důležitost, kterou připisujeme rozdílům, se bude různit podle našich analytických, a někdy i vzdělávacích potřeb. Věci se samozřejmě nemohou od sebe lišit, pokud nemají nic společného. Jablka, hrušky, pomeranče a ananasy jsou druhy ovoce, tím jsou „stejně“, ale mnohem více budou každého zajímat jejich rozdíly. Šachy i kopaná jsou také v obou případech druhem hry, ale těžko si můžeme nevšimnout jejich odlišností. Při plánování výletu si také nikdo nesplete tříkolku s letadlem, přestože jsou to dopravní prostředky. Velryby, tygři a lidé – to všechno jsou rody savců, ale jejich podob-

nosti zajímají jen specialisty v oboru srovnávací zoologie. Gunung Agung na Bali i Ka'aba v Mekce jsou také středy světa, ale to, jak se od sebe liší, je přinejmenším stejně zajímavé jako to, v čem se shodují.

Jakmile nás zajímá nějaký společný znak, soustředíme se na jeho variace. Pokud se zabýváme zraněními kolene, účesy nebo rockovou hudbou, zaměříme se na jednotlivé odchylky společného předmětu, a lze dokonce říci, že nás rozdílů začnou fascinovat. Existence jednotlivých variant totiž každé téma obohacuje. Je to jako v hudbě. Nejprve se posluchač seznámí s nějakým tématem, potom ho slyší v mnoha variacích, v různých tóninách, tempech a náladách, a nakonec se téma vrací mnohem působivěji než na počátku. Tehdy téma posluchač vnímá mnohem plněji, protože slyší všechny jeho proměny. Něco podobného se děje i v religionistice při srovnávacím studiu náboženství.

Rozdíly, stejně jako podobnosti, existují na všech úrovních náboženství. Existují různé typy náboženských systémů, rozdílné obsahy náboženských učení, odlišná pojetí rituální „čistoty“. Každý náboženský systém (tak jako každý člověk), je jedinečným uspořádáním kulturních a historických prvků a jako celek se liší od jiných systémů. Rozdílné jsou nejen náboženské světy. V každém okamžiku života věřícího jedince nebo společnosti je náboženská situace jiná než ve všech ostatních momentech. Také stejné obrazy nebo úkony jako „nebe“ či pohřeb mohou mít odlišnou hodnotu nebo význam v závislosti na jejich roli v určité kultuře.

Když jsme mluvili o podobnostech, uváděl jsem příklady stejných funkcí, například jakou funkci má symbol „středu světa“ při orientaci a hledání těžiště světa. Ale *co* je tímto středem, je jiná věc. A tu se výrazně objevuje nejen otázka funkce, ale také obsahu náboženství.

Všechna náboženství pojmenovávají síly, na kterých svět stojí. Je to běžná činnost. Mytologizace počátků světa má všude přibližně stejnou funkci – dát svět člověka do souvislosti se silami, na nichž závisí, a přiznat těmto silám status paradigmatu. Ale navzdory této společné funkci hovoří různé mýty o počátku o velmi odlišných silách a světech. Pokud jsme byli stvořeni k obrazu Božímu, který bůh byl tím předobrazem? A byl to vůbec Boží obraz? Raný buddhismus například říká, že svět je projekcí nevědomosti naší mysli. Náboženské rozdíly jsou v tomto případě zásadní. Každé náboženství má své vlastní pojetí skutečnosti. Jedna tradice vidí „svět“ jako zápas lásky a nenávisi, druhá jako prolínání jin a jang a další jako pokračování moudrosti, nebo nevědomosti. „Svět“ může být výsledkem boje o moc, božské vůle, rozplazování, neznalosti, oběti nebo božské vlády.

Všechny náboženské světy se periodicky obnovují prostřednictvím speciálně zaměřených obřadů. Všechny tyto rituály mohou mít podobnou funkci sledující regeneraci posvátna. Ale *co* je při těchto příležitostech oním posvátnem, které je předmětem uctívání a obrození? Jsou to smluvní vztahy se sousedními kmeny? Osobní znovuzrození? Meditační stavy? Zdatnost válečníků? Zbožná úcta ke svatému patronu? Synovská zbožnost? Důstojnost krále? Respekt k menšinám a různým pohlavím? Právě díky tomu, že srovnávací religionistika chápe jejich společnou funkci, je schopna sledovat rozdílné hodnoty předváděné při nespočetných svátcích a rituálech obnovy.

Všechny náboženské světy rozlišují morální a nemorální chování. Ale *co* přesně je považováno za špatné, profánní a zlé? Povaha hříchu, znečištění a negativity se také v různých světech liší. Někde to je promiskuita, jinde pýcha, sobectví, nestoudnost nebo dokonce lenost. Členění na čisté a nečisté může být vnější a ritualizované, nebo vnitřní a mystické, a všechny tyto rozdíly jsou velmi důležité.

Ústředním tématem při porozumění pomocí srovnávání je tedy rozmanitost. Všem náboženstvím je společné to, že jejich prostřednictvím člověk neustále vytváří svět, výsledkem tohoto tvoření je množství odlišných světů. Všechna náboženství, jak zdůrazňoval Eliade, přinášejí do obecných náboženských struktur nové významy a hodnoty.

Typologie: různé druhy náboženství

Existují různé typy náboženství a některé z nich paradoxně mohou být i navzájem protikladné. Náboženský život se může zaměřit na tento nebo onen svět, může být kontemplativní nebo extatický, může být uctíváním „Jiného“ nebo odhalováním sebe sama, může být otevřeným etickým chováním nebo vnitřním usebráním, prorockým vzepřením se moci nebo tichou zdvořilostí. Ke každému konkrétnímu jednání nebo světónázoru, s nímž je náboženství ztotožňováno, existuje i opačné chování nebo pohled, s nímž je náboženství spojováno také. Jedním z důvodů, proč máme tolik protichůdných teorií náboženství, je to, že existuje tolik rozličných typů nebo modů religiozity, které tyto teorie objasňují.

Religionistika se proto nezabývá pouze poznáváním společných funkcí a vzorců, ale v zájmu nestranného přístupu k tolika podobám náboženského života se snaží brát v úvahu také typologie různých druhů náboženských kultur.

Klasifikace se ovšem snadno mohou stát odrazem rozlišování, které slouží náboženským zájmům klasifikujícího. Křesťané, jak uvidíme, vytvářejí křesťanské typologie, buddhisté zase buddhistické. Počínaje devátým stoletím monoteistické interpretace vývoje náboženství často rozlišovaly tři stupně dějin a víry – animismus, polyteismus a monoteismus – a tím naznačovaly progresivní směřování vývoje. Když význam asijských náboženství stoupl natolik, že už nebylo možné je označovat slovem „pohanství“, křesťanští interpreti je vymezili jako typ náboženského systému, který „svět odmítá“, oproti (křesťanskému) typu, který „stvoření přitakává“. Jiné západní klasifikace rozlišují přírodní a etická náboženství, náboženství rituálu a náboženství lásky a víry, dějinná a kosmická náboženství. Tyto klasifikace často obsahují i hodnotící stanovisko.

V ideálním případě religionistika vytváří typologie v zájmu porozumění, nikoli ideologie. I když se stěží zcela oprostí od své předpojatosti a její rozlišování v nekonečném množství dat bude vždy určováno nějakým zájmem, přesto usiluje o přesnost a objektivitu při objasňování odlišností ve světě náboženství. V ideálním případě se typologie zaměřují na různé náboženské pohledy na základě srovnávání protikladů. Povaha jednoho druhu náboženského projevu se ukáže, když zdůrazníme, čím se odlišuje od jiných. Typologie jsou spíše hypotézami, které je nutno prozkoumat, než náboženskými tvrzeními, která je nutno hájit.

Při vytváření typologie může jako kritérium sloužit jakékoli téma. Mohou to být druhy přístupu ke skutečnosti (např. monismus, dualismus), typy náboženské organizace (např. sekty, církve), typy členské základny (např. světová, etnická, lokální náboženství), druhy náboženské zkušenosti (např. mystika, šamanismus, posedlost) atd. Následující příklad ukazuje typy hodnotové orientace některých velkých náboženských tradic.

Typy velkých náboženských tradic

Pro ty, kdo se s religionistikou setkávají poprvé, je jednou z nedůležitějších a nejužitečnějších klasifikací dělení na asijské a biblické tradice. Moderní religionistika se nepokouší hájit biblická náboženství jako normu, ale dívá se na ně jako na jeden náboženský typ mezi dalšími. Dělí totiž velké náboženské tradice na tři skupiny: (1) náboženství biblického původu, (2) náboženství vzniklá v Indii (např. hinduismus a buddhismus) a (3) východoasijská náboženství (např. konfucianismus a taoismus).

Z hlediska celosvětových náboženských dějin se biblická náboženství pocházející z Palestiny svým obsahem velmi liší od těch, která vznikla

v Indii a Číně. Zahnují judaismus, křesťanství a islám a jejich odnože. Jejich společným základem je obraz Boha, jak ho podává hebrejská Bible. Nejstarším, „matečným“ náboženstvím je judaismus. Křesťanství i islám v sobě vidí přímé pokračovatele židovských náboženských představ. Islám (založený v roce 622 n.l.) považuje Muhammada (570–632 n.l.) za posledního z proroků, jimiž byli i Mojžíš a Ježíš, a Korán vnímá jako poslední poselství Boha po židovské Tóře a křesťanských evangeliích. Tyto tři monoteismy jsou tedy historicky a geneticky spřízněny a spolu vytvářejí větve jednoho stromu biblických náboženství.

Společným prvkem těchto tradic je víra, že (1) existuje nejvyšší bytost, která je stvořitelem a morálním strážcem života a dějin; (2) nejdůležitější lidskou činností je uctívání a služba tomuto bohu; (3) Bůh a lidstvo čili stvořitel a stvoření se od sebe radikálně liší; (4) Bůh komunikuje s lidmi prostřednictvím zvláštních dějinných posílů (Abraham, Mojžíš, Ježíš a Muhammad); (5) povaha a vůle Boží byly lidem rozhodujícím způsobem sděleny slovy zapsanými v posvátných textech; (6) ohniskem morálky je starost o druhé; (7) výše uvedené pravdy byly v dějinách uskutečňovány zvláštní náboženskou komunitou, kterou Bůh ustanovil jako nositelku těchto pravd (judaismus, křesťanství a islám).

Oproti tomu hinduisticko-buddhistický typ zastupuje „indický strom“ a oblast jeho vlivu. Je naprosto nezávislý na biblickém myšlení a má vlastní soubor náboženských hodnot. Opírá se o základní schéma, podle něhož je svět chápán jako souhra relativního, omezeného a klamného lidského vnímání na jedné straně a věčné kosmické pravdy na straně druhé. Tato souhra se projevuje v každém člověku, jehož skutečná identita, skrytá za nevědomostí o pravé podstatě života, se nakonec spojuje s božstvím (hinduismus) nebo buddhovstvím (buddhismus). Podle tohoto pohledu není hlavním paradigmatem religiozity uctívání boha ani morální poslušnost (i když v lidovém hinduismu a buddhismu hrají velkou roli), ale vnitřní disciplína a nalezení cesty k probuzení uskutečnění hlubší pravdy lidského života.

Třetí typ tradice původem z východní Asie je zase celkem jiný. Hlavní náboženskou myšlenkou v Číně, Koreji a Japonsku je soulad s daným přirozeným řádem světa. Nejvyšší duchovní hodnotou je tak jednání, které odpovídá vztahu světa a jeho tao (neboli „cestě“). Taoismus vysvětluje tento vztah v přírodních metaforách, konfucianismus ho vidí z perspektivy společenských vztahů a ctností. Správný vztah je tedy tou nejvyšší hodnotou – nikoli spasení, uctívání boha nebo vysvobození z pout hmoty. Ztělesněním východoasijské religiozity není světec, ale mudrc. Věčné tao lze poznat vyzrálou moudrostí a pěstěním charakteru.

Mezi těmito třemi velmi obecnými pohledy na svět – a nezmínili jsme se o afrických, amerických a jiných tradičních kulturách – jsou podstatné rozdíly v obsahu a stylu religiozity. Každá z nich má svou vlastní samostatnou náboženskou logiku a vlastní cesty k dosažení svých cílů a vizí. Můžeme je přirovnat k různým počítačovým programům nebo softwarovým systémům, které se liší v účelu i pokynech. V závislosti na tom, který z těchto modelů bude naším výchozím bodem – uctívání Boha, sebeosvození nebo soulad s přírodou či společností – se naše interpretace „náboženství“ bude podstatně měnit. Západní filozofie náboženství byly tak dlouho omezeny právě proto, že jim chyběla opravdová základna pro srovnávací studium.

Zamyšlení nad komparativním rámcem religionistiky

 Tím, že religionistika popisuje rozmanitost náboženských situací, vytváří vlastní interpretační perspektivu. Když Eliade říká, že cílem religionisty je „rozluštit a vysvětlit každý druh setkání člověka s posvátnem, od prehistorických dob až do současnosti“, ¹⁰ předkládá nám obsáhlý alternativní rámec pro pohled na předmět studia a zavádí novou terminologii. Univerzální formy a funkce náboženství se stávají základem pro zkoumání každého náboženského fenoménu – a každý náboženský akt nebo symbol je vnímán jako konkrétní příklad obecného fenoménu náboženství.

Podle religionistiky je náboženství způsobem pohledu na svět a formou jeho pořádání. Náboženství nezastupuje sociální síly ani psychologické stavy, ale je formou interpretování zkušenosti pomocí vlastní symboliky. Součástí optického zaměření religionistiky je tedy myšlenka, že samotné náboženství je optikou, která přetváří a mění vnímání světa.

Přesto má religionistický přístup svá omezení a je kritizován z několika důvodů.

Zprv je kritizován proto, že i když se tváří nezaulatě, neexistuje žádný čistý popis nebo objektivita při zkoumání náboženství, a stejně tak není možné čisté nestranné porozumění. K popisu vždy používáme nějaký interpretační rámec, za kterým stojí nějaká kulturní nebo filozofická východiska. Při snaze o porozumění musíme vždy vycházet z nějakého pojetí. Komparace je vždy účelovým výběrem dat z nekonečného množství možných věcí.

¹⁰ M. Eliade, *The Quest*..., 58.

Religionistická metoda byla v dějinách velmi často spojena s nějakým zájmem. Byla využívána jako nástroj, který měl dokázat nadřazenost jednoho náboženství nad druhým, jako zbraň proti všem náboženským nárokům, nebo měla ukázat, že všechna náboženství jsou vlastně stejná. Dokonce ani moderní takzvaně neutrální religionistika není prosta jistých filozofických kontextů. Eliade například věřil, že religionistika sehraje kulturní roli podobnou druhé renesanci a umožní, aby myšlení jiných částí světa tvořivě ovlivnilo západní kulturu a její sebepochopení. Nelíbilo se mu, že sekulární kultura zcela ztratila smysl pro posvátno, a proto se podle něj měla co učit od tradičních, kosmicky orientovaných světonázorů. Mnozí religionisté mu vyčítají, že o posvátnu mluvil, jako by to byla nějaká duchovní skutečnost, která se projevuje v dějinách a kultuře. ¹¹ Podle mnoha kritiků se Eliade svým výkladem fungování náboženských symbolů a poukazováním na alternativy k sekulárnímu nenáboženskému pohledu na svět, stal obhájcem návratu k posvátným hodnotám.

Zdá se, že neexistuje žádný absolutně nestranný způsob jak popsat vzorce a struktury náboženství, ale přesto religionistický rámec hájí svůj přístup jako korektiv k pojetím náboženství, jež se nezakládají na vědomostech ani na rozhledu nebo vnímají pouze sociální a psychologické funkce náboženství.

Zadruhé je srovnávací religionistice vyčítáno, že přiřazováním každého náboženského fenoménu k určitému typu nebo vzorci opomíjí jeho historickou neopakovatelnost a kontextuální význam. ¹² Tento problém jsme viděli také v předchozích kapitolách. Je to jako popisovat člověka pouze pomocí toho, v čem se podobá běžným typům osobností nebo čím se od nich liší. Tento přístup si nevšímá toho, co je specifické pouze pro kon-

¹¹ Např. Hans H. Penner, *Impasse and Resolution: A Critique of the Study of Religion*, (Toronto Studies in Religion 8), New York: Peter Lang 1989. Pro posouzení pojmu posvátna z různých hledisek viz Thomas A. Idinopulos – Edward A. Yonan (eds.), *The Sacred and Its Scholars: Comparative Methodologies for the Study of Primary Religious Data*, Leiden: E. J. Brill 1996.

¹² Jacques Waardenburg například požaduje fenomenologii „nového stylu“, která by nebyla zaměřena na typologie, ale na svět účastníků. Srov. Jacques Waardenburg, *Reflections on the Study of Religion*, (Religion and Reason Series 15), The Hague: Mouton 1978 [česky vyšla Waardenburgova kniha *Bohové zblízka: Systematický úvod do religionistiky*, přel. Břetislav Horyna a Dalibor Antalík, (Religionistika 2), Brno: Masarykova univerzita – Georgetown 1997]. – K reakcím na postmoderní obavu, že srovnávání opomíjí kontextualitu, viz Kimberley C. Patton – Benjamin Ray (eds.), *A Magic Still Dwells: Comparative Religion in the Postmodern Age*, Berkeley: University of California Press 2000. – Současná diskuse o užití komparativních metod při studiu současných tradic byla shrnuta ve třísazkové studii vycházející z projektu srovnávání náboženských idejí (The Comparative Religious Ideas Project), který byl realizován pod vedením Roberta C. Neville na univerzitě v Bostonu. Viz R. C. Neville (ed.), *The Human Condition, Ultimate Realities a Religious Truth*, Albany: State University of New York Press 2001.

krétního jedince. Náboženské chování je však vždy chováním jednotlivých osob v určitém čase a v kontextu určitých světů. Může se zdát, že v našem světě, kde nenajdeme dva úplně stejné jedince, dokonce ani dvě úplně stejné buňky, se význam dějinné jedinečnosti náboženského života vůbec nemusí dostat do zorného pole srovnávací religionistiky.

I když je toto kritické stanovisko opodstatněné, přesto jsme viděli, že srovnávací religionistika, která zkoumá podobnosti stejně jako rozdíly, úplně jedinečnost nepomíjí. Pokud používáme natolik široký vzorec jako „světy“, musíme každý „svět“ studovat v jeho vlastním kontextu i v obecných souvislostech. Každý svět nebo člověk je samozřejmě jedinečný, ale zároveň je také jednou z *verzí* světa nebo lidí. Proto se religionistika rozdíly, verze, nuance – nebo, jak Eliade říkal, „inovace“ – přinejmenším snaží respektovat a brát je v úvahu. V každém případě by se hrot této kritiky otupil, kdyby se srovnávací religionistická perspektiva spojila s důkladným etnologickým a historickým bádáním. Později (v 7. kapitole) se budeme věnovat tomu, jak rozmanitě může být náboženský projev chápán v závislosti na tom, co znamená pro různé lidi, nebo dokonce pro toho samého člověka za různých okolností. V ideálním případě by se religionistika měla umět vypořádat s rozmanitostí a konkrétními formami náboženství lépe než tím, že je umrtví a sešněruje do bezčasové rigidní typologie. Také ne všechny vzorce mají univerzální charakter a rozlišování globálních schémat od regionálních a lokálních vzorců je třeba zpřesnit.¹³

Další kritika religionistiky se ptá: Co když vůbec nic takového jako náboženství ve smyslu druhu neexistuje? Není to pouze výmysl, slovo, které má ospravedlnit jistý interpretační přístup? A pokud ano, není iluzí říkat, že „to“ – co vlastně neexistuje – má různé vzorce, stavbu, projevy apod.? Tu samou otázku si můžeme položit o *posvátnu*. Má-li mít religionistika své opodstatnění, není nutné, aby bylo i *náboženství* skutečné?¹⁴

Námítky by byly zcela jistě oprávněné, pokud bychom slovo *náboženství* nepoužívali jen pro pojmovou klasifikaci rozmanitých fenoménů, ale také v něm viděli vysvětlení nebo příčinu těchto fenoménů, jako by tento termín zastupoval nějakou konkrétní transcendentní sílu, která je za nimi. Religionistická perspektiva se ale nepotřebuje nijak odkazovat na nezávislou skutečnost posvátna. Konstatuje, že existuje jistá forma lidského cho-

vání – různé způsoby prožívání světa prostřednictvím posvátna – a dává jí jméno, stejně jako si biolog všimá racků, drozdů, vran, vrabců a jiných opeřenců, kteří umějí létat, a nazývá je *ptáky*. *Ptáci* jsou také jen klasifikační kategorií. Tento termín existuje jen díky tomu, že ho ztělesňují nějakí konkrétní živočichové, a proto, že je potřebujeme odlišit od jiných, například od ryb a savců. Stejně tak náboženství označuje určitou třídu chování a symbolický systém, který může být odlišen od jiných. Samozřejmě se nedá definovat tak jasně jako třída živočichů. Vymezuje jistou oblast, kterou je nutno prozkoumat, ale ne přesné a výlučné teritorium.¹⁵

Jak už bylo řečeno, stejné otázky jsou kladeny, i pokud jde o *společnost* a *duši* člověka, ale také o *umění* nebo *ekonomii*. Stejně jako tyto slovní jednotky i *náboženství*, podle toho za jakým účelem tento výraz použijeme, může mít popisný, nebo vysvětlující důraz.

Poslední kritické stanovisko vyčítá religionistice, že se nevyjadřuje k pravdivosti a platnosti náboženství ani neříká, jaké *by mělo* náboženství být. Podle něj nemá religionistika žádnou hodnotící schopnost a hodnotu náboženství neumí ocenit. Je beznadějně demokratická.

Toto stanovisko je nejspíš pravdivé, ale nemusí být nutně chápáno jako kritika: různé optiky poskytují různý obraz a optický aparát religionistiky není konstruován k vynášení soudů. Religionistická perspektiva se snaží zdržet – nebo se vzdát – soudů a zároveň zaměřuje své ohnisko na zcela jiný koncept, totiž na porozumění.

Existuje ještě jeden významný přístup, který se naopak zabývá především hodnocením. Tomu se budeme věnovat nyní. Je to interpretační perspektiva věřících – optika samotných náboženství. Hodnotit náboženství a jeho pravdivost je jejím předním úkolem. Nejedná se pouze o hlavní historická stanoviska k rozličným interpretačním rámcům, ale především o ukázkou toho, jak vytváření rámců pracuje.

¹⁵ V diskusi o otázce, zda mohou být jisté jevy studovány jako „náboženské“, a tedy zcela odlišné od „sociálních“ nebo „psychologických“, představuje souhlasné stanovisko Daniel L. Pals, „Is Religion a *Sui Generis* Phenomenon?“, *Journal of the American Academy of Religion* 55/2, 1987, 250-282; a kritiku pak Robert A. Segal – Donald Wiebe, „Axioms and Dogmas in the Study of Religion“, *Journal of the American Academy of Religion* 57/3, 1989, 591-605. K širšímu rámci diskuse viz též Thomas A. 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. Snažím přetvořit pojmový základ komparativní perspektivy je též věnováno nedávné monotematické číslo časopisu *Numen* (48/3, 2001).

¹³ Srov. např. kritiku Eliadova pojetí „středu světa“ in: Jonathan Z. Smith, *To Take Place: Toward Theory in Ritual*, Chicago: University of Chicago Press 1987, 1-23.

¹⁴ Timothy Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies*, New York: Oxford University Press 2000; Russell McCutcheon, *Manufacturing Religion: The Discourse on *Sui Generis* Religion and the Politics of Nostalgia*, New York: Oxford University Press 1997. V uvedených pracích jsou tyto otázky jasně formulovány.

6. Náboženská interpretace náboženství: pohled zevnitř

Náboženství není interpretováno pouze zvenčí. Náboženství také po celé své dějiny interpretují vlastními způsoby sebe sama. Hlasy a pohledy věřících se zde nezabýváme proto, abychom se konečně dobrali nějaké vyšší pravdy, nebo proto, že představují teorie konkurující sekulárním pohledům. V náboženských přístupech totiž nacházíme další příklad toho, jak pomocí daného schématu nebo optického aparátu vytváří interpretace svět. V této kapitole jsou těmito optikami různé normativní modely nadlidských skutečností čili jeden z identifikačních znaků náboženství. Jejich prostřednictvím náboženský život imaginativně používá, třídí a obnovuje své světy.

Optické zaměření náboženského jazyka

Pro věřícího jsou pravdy jeho náboženství nejdůležitějším optickým aparátem pro pozorování sebe i světa. Náboženská interpretace přímo vychází z vlastního náboženského jazyka a věrně se ho drží. Vše, co říká, čerpá z vlastního slovníku a textů, z vlastních bohů. Náboženství se dívá na svět skrze své Ježíše, Buddhy a Korány a je rozhodujícím způsobem omezeno pouze mírou vlastního náboženského porozumění a imaginace.

Interpretace v tomto případě není pouhou teorií, ale aktem víry, aktem chápání toho, co je dáno vlastní tradicí jako svaté a nejvýše skutečné. Pokud je religiozita typem činnosti, druhem chování, potom je náboženská interpretace jednou z forem těchto aktivit. Věřící nejsou lidé, kteří nejdříve mají nějakou teorii náboženství a potom se rozhodují, že se stanou věřícími. Právě naopak, teorii náboženství mají právě proto, že věří. O bozích můžeme hovořit, píše křesťanský teolog Paul Tillich, pouze na základě našeho vlastního vztahu k nim.¹ Podobně buddhističtí exegeti tvrdí, že „rozhodujícím měřítkem pro interpretaci je probuzení.“²

¹ Paul Tillich, *Systematic Theology* I, Chicago: University of Chicago Press 1951, 214.

² Srov. „Introduction“, in: Donald S. Lopez, Jr. (ed.), *Buddhist Hermeneutics*, Honolulu: University of Hawaii Press 1988, 8.

Náboženská interpretace slouží mnoha účelům a jedním z nich je to, že dává absolutní platnost své vlastní verzi posvátna. Tóra, Kristus a Korán, jsou pro věřící „cestou“. Každá z nich je věčná a každá je vše obsahujícím Stromem života. Náboženství má v povaze vyžadovat absolutní soustředěnou posvátnou víru ve své nositele.³ V ruském pravosláví existuje rčení, které říká, že o Velikonoční neděli je víra v Krista tak velká, že není možné hřešit. Podobné věci říkají o svých svátcích stoupenci všech náboženství. V Indii je každý velký náboženský guru „svrchovaným pánem světa“. Každá zanícená víra, ať už muslimská, křesťanská, židovská, hinduistická nebo buddhistická, je „ta jediná pravá víra“. Taková je povaha řeči náboženství.

Podobná slova není nutné vyvracet, jako by byla filozofickými tvrzeními o pravdě.⁴ Vyjadřují totiž vztah člověka k posvátnu. Víra není empirická výpověď, ale vyjádření vztahu, jako například „budu v tebe věřit“, nebo oznámení záměru jako „budu kráčet po této cestě“, nebo způsob vnímání jako „takto vidím pravdu“.

Náboženský jazyk nejen specifikuje a zavazuje, ale také zobecňuje a sám sebe prohlubuje. Úhel pohledu věřícího může být nejen stažený do sebe, ale také orientovaný navenek, nejen úzce zaměřený, ale i globální, může věci brát doslova, ale také může v interpretaci dosáhnout úrovně mystiky.

Mají náboženství, jež jsou omezená svým vlastním viděním, nějaké teorie náboženství, které by se podobaly teoriím popisovaným v této knize? Není teorie náboženství právě tím, co postrádají, protože jsou sama náboženství? Jistým způsobem představují moderní západní filozofie náboženství působivé množství pokusů dát svému předmětu racionální význam a ospravedlnit ho. Kdyby byla tato kniha delší, určitě bychom jim věnovali vlastní kapitolu. Ale v ohnisku našeho zájmu bude spíše náboženský než

3 Významný křesťanský teolog Karl Barth pečlivě prozkoumal všechny doktrinární podobnosti mezi Ježíšem Kristem a Buddhou Amidou (jak jej chápe škola Čisté země japonské buddhistické tradice Šinran) a poté vyvodil, že „pravda našeho náboženství“ je s konečnou platností pouze ve „jméně Ježíše Krista a v ničem jiném“. Karl Barth, *Church Dogmatics I: The Doctrine of the Word of God*, přel. G. T. Thomson a Harold Knight, New York: Charles Scribner's Sons 1956, 343 (kurzíva doplněna) [německý originál: *Die Kirchliche Dogmatik I/1: Die Lehre vom Wort Gottes*, Zürich: Theologischer Verlag 1932].

4 Užitečný soubor statí o filozofických a kognitivních problémech náboženského jazyka viz Ronald E. Santoni (ed.), *Religious Language and the Problem of Religious Knowledge*, Bloomington: Indiana University Press 1968.

5 Souborný přehled viz John Macquarrie, *Twentieth Century Religious Thought*, New York: Charles Scribner's Sons 1981. [Česky viz zvl. Břetislav Horyna – Helena Pavlincová, *Filozofie náboženství. Pokus o typologii*, (Religionistika 8), Brno: Masarykova univerzita 1999.]

filozofický kontext přístupu k náboženství. Náboženská interpretace má několik znaků, které mohou sloužit jako příklady při zkoumání tohoto rámce.

Budeme se zabývat čtyřmi způsoby interpretace náboženství náboženstvím. Poté, co uvidíme, že (1) historická náboženství jsou sama výsledkem interpretace, prozkoumáme, (2) jak náboženství interpretují náboženskou rozmanitost, (3) jak prohlubují své chápání náboženství díky myšlence o různých významových rovinách a (4) jak spojují porozumění s náboženskou vnímavostí interpretujícího. Pro příklady sáheme do různých tradic.

Formování náboženství pomocí interpretace

Velká náboženství nespadla z nebe, jsou výsledkem interpretačních inovací, které vznikaly během jejich dějin. V tomto smyslu jsou tedy dějiny náboženství dějinami náboženské interpretace náboženství. Uvedme si nějaké příklady.

Celá řada proměn judaismu byla jeho reakcí na historické změny. Přechod od kmenového života přes království s chrámovým kultem až k životu kulturní menšiny v exilu doprovázely odpovídající změny v interpretaci náboženství společně s novým pojetím zbožnosti. Například, když byl v roce 70 n.l. zničen jeruzalémský chrám čili „střed světa“, jenž už nikdy neměl být znovu postaven, začal se klást stále větší důraz na výklad posvátných textů. Kněží starších období, kteří vykonávali obětní rituály, byli nahrazeni rabíny – exegety Tóry. Tóra se v jistém smyslu stala posvátným místem, ke kterému určovaly cestu propracované vyčerpávající talmudické komentáře. Z království nábožensky soustředěného kolem chrámového kultu se judaismus přetavil v národ uctívající posvátné zákony.

Křesťanství vzniklo díky Ježíši a svatému Pavlovi jako nová interpretace judaismu. Ježíš je v křesťanských synoptických evangeliích podáván jako velký interpret „zákona a proroků“, který klade nový náboženský důraz na život v duchu místo na dodržování litery zákona. V listech svatého Pavla je křesťanská víra ještě konkrétněji chápána jako pokračovatelka předchozího židovského náboženství zákona. Zatímco dřív jsme žili jako otroci Desatera, říká Pavel, nyní můžeme žít jako dědicové Boží milosti přicházející skrze jeho Syna. Teologie Nového zákona je tak úzce interpretačně spojena s judaismem, že mimo tuto základnu je stěží srozumitelná.

Pro formativní období židovského a křesťanského myšlení byl základem výklad Bible a vybudování její oficiální interpretace, která byla namí-

řena proti velkému množství neortodoxních způsobů jejího čtení. Jedna skupina heretických exegetů, gnostikové,⁶ nabízela duchovní alegorické výklady Bible – například boha knihy *Genesis* nepokládala za nejvyšší skutečnost ani za Ježíšova Otce, ale za žárlivého vládce „tohoto nižšího světa“, který přinutil Adama a Evu, aby mu sloužili. V tomto ovzduší byla v sázce samotná povaha křesťanství, a proti podobným výzvám se proto stavěly jejich interpretační protiklady, často v podobě oficiálních vyznání. Také vznikající protestantismus se vymezoval vůči katolictví jako pravdivější a věrnější způsob pochopení Písma.

S islámem je to podobné jako s křesťanstvím. Považuje se za reformu židovsko-křesťanské tradice a za obnovení a konečné naplnění biblické víry. Islám je stejně jako křesťanství nepochopitelný bez přihlídnutí k jeho vlastní interpretační vazbě s předcházejícími náboženskými tradicemi.

Myšlenka postupné reinterpretace biblické tradice je dále rozvíjena tisíci odnožemi, z nichž každá má vlastní exegetické zaměření, díky kterému se považuje za nástupce předchozích výkladů. Jako příklady mohou sloužit Bahá'í, mormoni. Křesťanská věda a Církev sjednocení. Bahá'í vzniklo v devatenáctém století. Svěho zakladatele Bahá'ulláha považuje za posledního velkého proroka, k nimž počítá také Mojžíše, Buddhu, Ježíše a Muhammada. Vyznačuje se učením o společném základu všech náboženství a jednotě všech lidí, rovnosti mužů a žen a kladné úloze vědy a politické demokracie. Bahá'í je dokladem toho, jak nová náboženství spojují moderní hodnoty a staré kořeny do interpretačních celků.

Hinduismus představuje tři tisíce let nepřetržité sebereflexe. Jeho posvátné texty – vědy (okolo 1000–400 př.n.l.) obsahují sled vyvíjejících se náboženských výkladů staršího náboženského myšlení. Například jejich poslední části – upanišady nově vykládají obřady starších pasáží textů. Podle nich všechny vnější činy mají být nově chápány jako symbolické vyjádření věčného vnitřního já. Pozdější hinduismus propracovával do nekonečna způsoby poznání této duchovní reality prostřednictvím různých bohů a směrů jógy.

Dějiny buddhismu jsou dějinami vyvíjející se interpretace pojmů buddhovství a probuzení. Z těchto nových výkladů vznikly mnohé, radikálně odlišné směry buddhismu v Tibetu, Číně a Japonsku. Nové interpretace začaly v podstatě sloužit jako nové posvátné texty. Zatímco podle raného buddhismu byl Buddha výjimečným člověkem, který dosáhl nirvány, pozdější buddhismus považoval historického Buddhu za manifestaci věč-

ného buddhy, tedy za vtělení velké vesmírné bytosti, která je základem všeho. V rané tradici je tak probuzení cílem, ke kterému lze dospět obtížným sebezdokonalováním, později je některými mahájánovými tradicemi vykládáno jako skutečnost, jež je vlastní všem, ale kterou většinou nejsme schopni naplnit.

V takových případech není náboženství něčím, co zahrnuje jistou interpretační tradici, ale ono samo je interpretační tradicí.

Někdy se zdá, že náboženská dogmata jsou neměnná a stojí na pevné opoře vyznání víry. Ale činnost v biblické tradici známá jako teologie, jež má své ekvivalenty v jiných náboženstvích, je neustálým procesem kreativního výkladu smyslu náboženství pro aktuální generaci věřících. Co znamená být křesťanem, židem nebo buddhistou v *dnešní době*? Co říká tradice k problémům životního prostředí, sexuality, chudoby, evoluce, politiky, psychologie nebo sekularizace? Co by měly v moderním životě znamenat Bůh, spása, rituál, morálka, probuzení, zlo, posvátný text nebo náboženský jazyk? Co si máme myslet o jiných náboženstvích? A jak máme bránit svou víru proti kritikům? Na tyto neodbytné otázky odpovídá právě interpretace.

Náboženská interpretace rozmanitosti náboženství

Náboženství vysvětluje náboženskou rozmanitost a její význam mnoha způsoby. Náboženská stanoviska sahají od nejjednodušších forem obranného uvažování o vlastní výlučnosti, jež vlastní náboženství považují za jediné pravé, a ostatní za falešná, přes různá pojetí příznávající jiným náboženstvím částečnou platnost, až po myšlenky univerzalizmu a pluralismu, podle kterých jsou si všechna náboženství rovna.

Viděli jsme, jakými změnami procházela během staletí myšlenka srovnávání náboženství a jak se povědomí a představy o jiných náboženstvích vyvíjely. Vymezování „jiných náboženství“ a jejich významnost se tedy bude lišit v závislosti na tom, jestli je vnímáme z pohledu Japonska dvanáctého století, Palestiny desátého století př.n.l., Říma prvního století n.l. nebo z pohledu Severní Ameriky jednadvacátého století. Náboženství se formovala na pozadí náboženského života daného jejich vlastním horizontem. Biblický judaismus nevznikal jako reakce na buddhismus, ale jako reakce na ostatní tradice Předního východu.

⁶ Doslova „ti, kterým se dostalo poznání“. Úvod do gnostických názorů viz např. Elaine Pagels, *The Gnostic Gospels*, New York: Random House 1979.

Různé druhy křesťanské interpretace

K ilustraci rozmanitosti způsobů, jak se může kterékoli náboženství dívat na své soužití s ostatními, postačí příklady z křesťanství.

Nejtradičnější křesťanští autoři disponovali celou škálou způsobů interpretace nebiblických náboženství, obvykle označovaných souhrnným termínem „pohanství“.

Jeden ze způsobů se soustředil na jejich démonický původ. Měl dvě varianty. Buď považoval pohanství za výplod zkažené hříšné lidské mysli a srdce, a jejich bohy a rituály tedy za projevy strachu, chtíče a nevědomosti, nebo tvrdil, že pohanští bohové jsou ve skutečnosti démoni, to znamená, že si skrze ně vynucuje úctu sám Satan. Když se misionáři setkali s náboženstvími, která se podobala svými symboly a praktikami křesťanství, obvykle je interpretovali jako výsměšné dáblovo napodobování.

Proti těmto negativním teoriím stály ty, podle kterých jsou všichni lidé stvoření k obrazu Božímu, a proto jsou v zásadě schopni rozeznat božství. Existuje „přirozené náboženství“, které je dostupné všem, přestože konkrétní zjevení Boha skrze Krista není darem, se kterým se člověk narodí.

Oblíbě se těšila také „historická“ vysvětlení. Jedna z interpretačních strategií se snažila dokázat, že pohanství sahá do biblických časů a bylo biblickou kulturou ovlivněno, ale potom se zkazilo a upadlo do polyteismu. Na základě předpokladu, že všechny kultury odvozuji svůj původ po potopě od tří Noemových synů – Cháma, Šéma a Jefeta, byly sepsány důmyslné „dějiny“, které ukazovaly domnělé geografické rozšíření představ a praktik. Občas se uplatňovaly také teorie o plagiátorství, například uspořádání řeckých chrámů bylo vysvětlováno jako kopie chrámového plánu, který původně dal Bůh Mojžíšovi na hoře Sínaj.

Podle dalšího pojetí byli pohanští bohové jako například Zeus původně historickými hrdiny a králi, kterým byl později přiznán božský status. Tento typ interpretace byl oblíbený, protože ukazoval, že tato údajná božstva vlastně vůbec bohy nebyla.

Obvyklým tradičním nástrojem byla také symbolická a alegorická interpretace. Podle ní byli cizí bohové a mytologie pokládáni za symboly nebo znamení křesťanských pravd. Například Athéna prý představovala Boží moudrost. Křesťané si tento postup osvojili a v hebrejské Bibli četli vše jako předobraz Krista: Izák, který si nesl dřevo pro vlastní obětování, byl interpretován jako symbol Ježíše nesoucího kříž, obětování beránka o svátku

Pesach symbolizovalo Kristovu smrt a Noemova archa byla symbolem samotné církve.

V novější době se v interpretaci nekřesťanských náboženství ukazuje větší zájem o náboženství asijská a amorfní koncepce pohanství byla opuštěna. I zde je mnoho možností.

Převládajícím přístupem moderního křesťanství je patrně snaha dokázat nadřazenost křesťanského myšlení. Většinou se to děje prostřednictvím určitých stereotypů. Biblická myšlenka, že stvoření je „dobré“, je podávána tak, aby byla přitažlivější než východní pojetí, podle kterého je svět „iluzí“, a idea o vtělení lásky je podobně předkládána jako nábožensky hlubší než „prázdna nirvána“. Náзор, že Boha lze poznat skrze dějiny a sociální spravedlnost, má vypadat adekvátněji než myšlenka „nečasovosti“ transcendentních pravd, stejně jako má pojetí, podle kterého lidé potřebují překonat svůj narušený vztah k Bohu, působit realističtěji než „pouhá potřeba uvědomit si vlastní možnosti“. Podobné kontrasty se při srovnávání používají nikoli v zájmu vytvoření objektivních komparativních typologií, ale proto, aby potvrdily nadřazenost vlastní víry tím, že jiná náboženství podávají z hlediska znevažující polarity.

Naproti tomu pluralismus jako možný model interpretace našel uplatnění teprve v nedávné době.⁷ Nabízí koncepci uctivé koexistence – všech náboženství mají oprávněné, ale rozdílné náboženské praktiky a způsoby popisování oné božské, nepopsatelné skutečnosti. Není nutné, aby se jejich učení shodovala. Křesťané mohou považovat Krista za svou nezpochybnitelnou pravdu, aniž by činili negativní závěr, že jedině jeho prostřednictvím je možné přistupovat k Bohu. „Můžeme říci, že skrze Krista dosáhneme spásy, aniž bychom tvrdili, že mimo Krista je spasení vyloučeno,“⁸ píše křesťanský teolog John Hick. Světová náboženství jsou rozmanitá, avšak nezávislá a autentická kontexty spásy nebo vysvobození.

Častou součástí pluralistického přístupu je tvůrčí mezináboženský dialog, kde se v atmosféře vzájemného doplňování každé náboženství učí od ostatních, a možná se jejich vlivem i mění.⁹

⁷ Viz např. John Hick – Paul F. Knitter (eds.), *The Myth of Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religion*, Maryknoll: Orbis Books 1987.

⁸ John Hick, „Whatever Path Men Choose is Mine“, in: John Hick – Brian Hebblethwaite (eds.), *Christianity and Other Religions: Selected Readings*, Philadelphia: Fortress Press 1980, 186.

⁹ Viz např. John B. Cobb, Jr., *Beyond Dialogue: Toward a Mutual Transformation of Christianity and Buddhism*, Philadelphia: Fortress Press 1982; Leonard Swidler, *After the Absolute: The Dialogical Future of Religious Reflection*, Minneapolis: Fortress Press 1990; John B. Cobb, Jr. – Christopher Ives (eds.), *The Emptying God: A Buddhist-Christian-Jewish Conversation*, Maryknoll: Orbis 1990.

Některé křesťanské filozofie náboženství se snaží vymezit obecnou podstatu náboženství a následně ukázat, že různá náboženství představují rozdílné formy této společné funkce. Religiozita je tak definována jako „nejvyšší záležitost“ nebo „zkušenost numinózná“, ale vždy s podtextem, že křesťanství je historicky jejich nejúplnějším uskutečněním.¹⁰

Existují také interpretace založené na prožitku, duchovnu a propojování různých pojetí, jež snižují význam vnějších – doktrinárních a historických rozdílů. Místo toho říkají, že religiozita se odehrává na úrovni ducha mimo rozdělovací koncepce a filozofie.¹¹ Tomuto přístupu se také podobá názor, podle něž jsou všechna náboženství včetně křesťanství „vytvořená lidmi“ v závislosti na Boží milosti. Náboženská víra je tedy nakonec tím, co dává Bůh, a ne něčím, co dělá člověk. Kdo by se odvážil hodnotit, kam sahá Boží moc? Katolická církev tvrdí, že kromě členů viditelné církve jsou také lidé, kteří následují přirozené morální zásady, jež Bůh vepsal do srdce každého člověka, žijí počestně a tím se účastní na neviditelné církvi. Jsou tak „anonymními křesťany“.¹²

Uvedené příklady jsou z křesťanství, ale podobná interpretační stanoviska můžeme nalézt i v jiných náboženstvích. Představa, že vlastní náboženství je jedinečné, není výjimečná, a to samé platí i o komparativním dokazování nadřazenosti vlastní víry, o interpretacích, které ukazují ostatní náboženství jako falešná, o pluralismu i o pojetí, podle kterého je náboženství spíše záležitostí zbožnosti než dogmat. Tibetický dalajláma například říká, že láska je podstatou všech náboženství a překonává všechny jejich věroučné rozdíly.

V dnešní době nejsou východní ani jiná náboženství jen cílem pro aplikaci křesťanských šablon, ale sama se aktivně i kriticky podílejí na kompa-

račním procesu. Metoda srovnávání nadřazeného s podřadným slouží ku prospěchu křesťanství i proti němu. Křesťanství je tak hodnoceno jako mužsky, nikoli holisticky orientované náboženství, které je pevně spoutáno svým dualismem, místo aby vnímalo nad vším se klenoucí božskou jednotu. Je hodnoceno jako náboženství, jež se orientuje navenek místo do nitra a jeho pohled na vnitřní já je ochuzený, místo aby byl kladný. Buddhisté vstupující do dialogu vyčítají křesťanství, že příliš lpí na svých náboženských objektech a zapomíná, že to jsou jen symboly, které ukazují k hlubší skutečnosti, jež překračuje rozdíl mezi člověkem a bohem. Západní náboženství, pokračuje jeho kritika, se musí zbavit svého pojetí v sobě uzavřeného já, které se spoléhá na zpředmětněného externalizovaného boha.¹³

Různé druhy univerzalizmu

Vedle stanovisek jednotlivých náboženství existuje další postoj, který můžeme nazvat „univerzalizmem“. Je to také stanovisko věřícího člověka. Říká, že všechna náboženství ve své podstatě ukazují ke stejné skutečnosti, ale mají pro ni různá jména. Stejně jako je voda všude stejná, i když je označována různými názvy, je stejné i božství nebo duch, který je ve všem. Všechna náboženství hlásají nejvyšší skutečnost, které se nějakým způsobem zodpovídáme. Každé z nich ji ale nazývá jinak. Univerzalizmus, někdy označovaný jako „věčná filozofie“,¹⁴ má zastánce v mnoha dobách a na mnoha místech, v mnoha náboženstvích a ne vždy je spojen s některým organizovaným náboženstvím.

Na Západě má univerzalizmus mnoho podob. Myšlenka, že lidé jsou součástí bezčasého spektra, které na jedné straně zahrnuje hmotu, vprostřed rozum a na opačné straně duši nebo ducha, sahá až k Platónovi. V sedmáctém a osmáctém století se univerzalizmus projevoval i v deismu, který, jak už bylo řečeno, uznával existenci nejvyššího Boha, ale popíral platnost konkrétních tvrzení o nadpřirozenu. Deisté rozlišovali mezi nižším a vyšším náboženstvím. Tím prvním byly pověry, antropomorfismy a etnic-

10 Viz jednotlivé přístupy Paula Tillicha a Rudolfa Otta. Otto je znám zvláště díky pojetí, které předložil ve své klasické práci *The Idea of the Holy: An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and Its Relation to the Rational*, přel. John W. Harvey, New York: Oxford University Press 1950 [německý originál: *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Breslau: Trewendt & Garnier 1917; česky: *Posvátno: Iracionalita v ideji božství a její poměr k racionalitě*, přel. Jan J. Škoda, Praha: Vyšehrad 1998]. – Nedávným významným pokusem o pluralistickou teologii, založenou na komparativním studiu náboženství, je práce Johna Hicka *The Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, New Haven: Yale University Press 1989.

11 Srov. William Johnston, *The Inner Eye of Love: Mysticism and Religion*, San Francisco: Harper and Row 1978.

12 Oficiální stanovisko II. vatikánského koncilu (1963-1965) římskokatolické církve zní: „Věčné spásy mohou totiž dosáhnout všichni, kdo bez vlastní viny neznají Kristovo evangelium a jeho církev, avšak s upřímným srdcem hledají Boha a snaží se pod vlivem milosti skutečně plnit jeho vůli, jak ji poznávají z hlasu svědomí.“ Austin Flannery (ed.), *Vatican Council II: The Conciliar and Post Conciliar Documents I*, New York: Costello Publishing Co. 1984, 367 [česky: „Věroučná konstituce o církvi *Lumen gentium* 16“, in: Oto Mádr et al. (eds.), *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, Praha: Zvon 1995, 29-100: 52].

13 Viz např. Masao Abe – William R. LaFleur (eds.), *Zen and Western Thought*, Honolulu: University of Hawaii Press 1985.

14 Myšlenka, kterou formuloval především spisovatel Aldous Huxley ve své stejnojmenné knize (*The Perennial Philosophy*, New York – London: Harper and Brothers 1945 [česky: *Věčná filozofie*, přel. Ota Levinský, Praha: Onyx 2002]). K dalším známým představitelům patří v současnosti Frithjof Schuon a Huston Smith. Současnou břítkou obhajobu tohoto pojetí podal Huston Smith: „Is There a Perennial Philosophy?“, *Journal of the American Academy of Religion* 55/3, 1987, 553-566; srov. též, *Forgotten Truth: The Primordial Tradition*, New York: Harper and Row 1976 [v češtině je k dispozici Smithova populární práce *Světová náboženství: Po stopách moudrosti předků*, přel. Jiří Zeman, Praha: Knižní klub 1995].

ká loajalita davů, druhé představovaly ušlechtilější vhledy do věčných univerzálních náboženských pravd o světě. Mnoho lidí západní tradice hledalo zhuštěně obecně pravdy ve světových náboženstvích a mnozí věřili, že je našli, například v tvrzení, že existuje duchovní řád a potřeba jemu odpovídající morální integrity na straně lidí.

Avšak nejlivnější moderní druh univerzalizmu přinesly do západního uvažování asijské filozofie. Jejich pohled na náboženskou jednotu světa je poněkud mystičtější, a proto je obvykle považován za korektiv příliš úzkého biblického pojetí. Historickou a nacionalistickou perspektivu zde nahrazuje perspektiva kosmická. Zkušenost se dostává na místo dogmatu. Vnitřní jednotu s Bohem nahrazuje křesťanskou devalvaci lidských bytostí na hříšníky. Všechno jsme projevem nejvyšší skutečnosti, na niž se můžeme podílet prostřednictvím mnoha duchovních disciplín.

Hinduistické posvátné texty obsahují zárodky univerzalistického myšlení, zatímco Bible je plná tvrzení o jedinečnosti zjevení, které univerzalizmus vylučují. Ustředním tematem klasického hinduistického myšlení je existence jedine nejvyšší skutečnosti, Brahmanu, která se nedá nijak popsat ani pojmenovat. Tak jako výrok „nebudeš mít jiného boha mimo mne“ vyjadřuje raný biblický pohled, rčení „pravda je jen jedna, říkají mudrcové, ale lidé ji nazývají mnoha jmény“ je oblíbeným univerzalistickým citátem z nejstarší vrstvy indické tradice, *Rgvédu*. Hinduismus nazývá Boha stovkami jmen a všechna božstva jsou považována za masky tohoto nejvyššího Boha. Navíc hinduismus učí, že k uskutečnění božství vede mnoho cest, protože lidé rozdílných povah a v různých životních etapách k němu potřebují odlišné prostředky.

Všechna náboženství jsou tak vnímána jako různé symbolické systémy odkazující k teže absolutní skutečnosti. Když moderní hinduisté formulovali své názory na biblická náboženství, bylo pro ně, díky tomuto širokému pojetí spirituality, přirozené uznat Ježíše jako vtělení Boha, byť jen jako jedno z mnoha. Hinduisté tradičně věří, že se Bůh objevuje v množství konkrétních inkarnací, což je v souladu s názorem, že je v zásadě ve všem. Za přirozene také považují to, že člověk může k Bohu přistupovat prostřednictvím jakéhokoli duchovního učitele nebo symbolu, a není proto nutné svou vlastní cestu k Bohu měnit. Nejznámější světec devatenáctého století, Šrí Rámakršna, zkoušel najít Boha pomocí několika náboženských cest, včetně uctívání Krista a muslimského Alláha, a tvrdil, že pokaždé došel ke stejnému cíli.

Univerzaliztům se zdálo, že také v dalších náboženských tradicích je tento druh pohledu obsažen. Univerzalistické náboženské modely nabíze-

ly především buddhismus a taoismus, protože podle nich existuje všudypřítomná nejvyšší skutečnost – buddhovská podstata nebo tao – která se vymyká veškerému popisu. Buddhisté také věří, že na světě žijí velcí světci (bódhisattvové), kteří použijí jakékoli prostředky potřebné k tomu, aby lidem pomohli k jejich vysvobození z nevědomosti a utrpení. V souladu s tím lze říci, že „buddhové se také těm jedincům, pro které jsou vhodná jiná náboženství, zjevují v přestrojení za učitele těchto náboženství“. Buddhiste tak snadno mohou považovat Ježíše za bódhisattvu. Zdrojem univerzalizmu je nakonec také západní mystická literatura. Pokud ji totiž čteme z pohledu asijských tradic, životy a učením svatých a mystiků Východu i Západu dokládají, že duchovní zkušenosti po celém světě mají společný základ.

Čtení světa: roviny náboženského významu

Poznat náboženství znamená proniknout do toho, jak interpretuje své texty včetně onoho velkého „textu“ – totiž světa.

Různá náboženství se zaměřují na čtení rozdílných oblastí a druhů zkušeností. Kmenová a archaická náboženství čtou přírodu, jako by byla posvátným textem. Věštci hledají znamení bohů v uspořádání přírodních sil v letu ptáků, v tvarech zvířecích jater, v obrazech ze snů nebo v propuknutí nemoci. To, že je všechno projevem ducha, je tak zřejmé, že se interpreti často vydávají prostřednictvím transu do světa duchů.

Naproti tomu náboženství založená na posvátných písmech čtou jejich texty stejně pozorně a intenzivně, jako se jiná náboženství věnují přírodě, a snaží se pochopit Boží záměry nebo buddhovské poselství. V obou případech zkoumá náboženství své světy, aby odhalilo to, co nelze spatřit pouhým okem. Dělalí to jak filozofové náboženství, tak šamani ve stavu transu. Náboženství, jejichž základem je vhléd a meditace, dokonce učí své stoupence ve dne v noci pilně studovat hnutí vlastní mysli a vlastní chování, aby byli schopni lépe porozumět sami sobě.

Samotný fakt, že vysvětlujeme nějakou nenáboženskou situaci nebo událost nábožensky – například vidíme-li své utrpení v souvislosti s utrpením Kristovým nebo vnímáme-li překážky jako příležitost k hlubšímu probuzení – poukazuje na tvořivou, život ovlivňující stránku interpretace.

¹⁵ Donald S. Lopez, Jr. – Steven C. Rockefeller, „Introduction“, in: Donald S. Lopez, Jr. – Steven C. Rockefeller (eds.), *The Christ and the Bodhisattva*, Albany: State University of New York Press 1987, 36.

V těchto případech síla interpretace sama přeskupuje nebo přeměňuje svět člověka. Zbožnost a náboženská víra vděčí za svou sílu a účinnost kouzlu právě této optiky.

Zvláštní povaha náboženského významu nespočívá jen v tom, že je možné nějakou věc považovat za pojmové vyjádření věci jiné. Význam není pouze denotační, jako například červené světlo znamená „stůj“ nebo lilie symbolizuje čistotu. Pro náboženství je specifický participační charakter jeho významů a symbolů, nikoli jen to, že je kognitivní reprezentací. Náboženské symboly a slova neslouží pouze k označování, nýbrž promlouvají a předvádějí – tím transformují vnímání, svou vlastní silou přerušují chod všedního světa, ovlivňují prožívanou přítomnost a vtahují účastníka. Cílem náboženského jazyka není pouze reprezentovat svět, ale předvádět ho. Posvátno je ztvárňováno slovy, příběhy, symboly a výkladem posvěceného prostoru a času.

Když Siouxové staví parní lázeň, není to jen seskupování větví a kamenů, které představují jisté kosmické ideje, ale je to také dramatické ztvárnění těchto idejí. Vstoupit do temnot lázně a vynořit se zpátky do světla znamená opětovné stvoření života, nejen jeho popis. Když rabíni tvrdí, že dokonce i počet kostí v lidském těle (613) odpovídá díky božskému řízení počtu Mojžíšových zákonů, chápeme, že se nejedná o vyjádření anatomického nebo matematického významu, ale o náboženské ujištění, že Boží zákon je imanentní samotné struktuře, samotným kostem stvoření.

Interpretace je tak v konečných důsledcích odvozena od zbožnosti. Naše interpretace se bude řídit tím, jak vidíme Boha.

Při mystické interpretaci světa se vše, co se jinak jeví jako obyčejné, stává neobyčejným. Hinduistické upanišady hovoří o božském Já, které se dívá očima všech a všeho – starého muže s hůlkou, mladé dívky, zeleného papouška. V buddhismu školy Šingon je každá věc na světě „expresivním symbolem“ (*mondži*) těla nejvyššího buddhy. Všichni jsme součástí myšlenkové, slovní a tělesné aktivity Buddhova probuzení, takzvaných tří tajemství, a prostřednictvím Buddhovy metody si v obyčejném světě můžeme uvědomit, jak každodenní věci a události naznačují Buddhův vlastní proces probuzení. V mystických formách ruského křesťanství se mniši snaží vidět Krista v každé lidské tváři. „Všechno,“ čteme v *Janově evangeliu*, „povstalo skrze Něho.“ V ústředním aktu křesťanského rituálu, v eucharistii, je posvěcený chléb vlastním tělem Krista, nikoli pouze jeho symbolem. Náboženská interpretace opět není pouze teorií, ale obřadem.

Interpretace posvátných textů

V mnoha náboženstvích se interpretací myslí především interpretace posvátných textů. Mnoho lidí zasvěcuje zkoumání posvátných významů těchto slov celý svůj život.

Avšak posvátné texty *jsou* posvátné pouze díky interpretaci. Nepřicházejí k nám už interpretované, teprve musí *být* interpretovány. Křesťané tak v hebrejském Starém zákoně všude vidí předzvěst příchodu Krista. Dokonce i v Novém zákoně budou katolíci a protestanti stejné věty vysvětlovat odlišně v souladu s svým vlastním učením. Proto, když Ježíš říká: „ty jsi Petr [tj. skála] a na té skále zbuduji svoji církev,“ katolíci tuto skálu chápou jako ustavení instituce papežství (a v Petrovi vidí prvního papeže), ale protestanti skálou rozumí Petrovu víru v Ježíše, protože víra u nich stojí na prvním místě, stejně jako je pro katolíky hlavní církev.

Teprve z určitého způsobu čtení vyplývá, „o čem“ konkrétní místo v Bibli vypovídá.¹⁶ Má se příběh o vyhnání z ráje číst jako sexistické poselství o podřízenosti žen, vyjádřené degradací Evy z jejího původního postavení bohyně, nebo jako běžné podobenství o neposlušnosti? Je to mystická alegorie o rozpadu vědomí do rozděleného světů protikladů, nebo doslovný záznam skutečných událostí, které se staly ve skutečném čase a na skutečném místě? Je had dobrý, protože je příčinou sebeuvědomění, nebo zlý, protože přináší hřích? Slova Bible mohou být vykládána tak, aby podporovala jakoukoli filozofii nebo teologii, stejně jako byla využívána k ospravedlnění všech možných sociálních praktik, včetně otroctví, polygamie, svaté války, nacionalismu, kapitalismu a upalování čarodějnic.

Pokud jde o hebrejskou Tóru, rabínská tradice věří, že dějiny její interpretace začínají na hoře Sínaj aktem předání sepsané tradice Mojžíšovi. Ústní výkladová tradice je tak kritickým prostředkem k nalezení skutečného významu psaného textu. Proto člověk prostě nestuduje Tóru samostatně, ale prostřednictvím Talmudu, který shromažďuje plody ústní tradice a obsahuje klasický výkladový návod k interpretaci posvátných textů. Talmud je normativní optikou, skrze kterou vnímáme smysl Tóry; zpro-

¹⁶ Souhrnný přehled současných typů biblické interpretace viz Terence J. Keegan, *Interpreting the Bible*, New York: Paulist Press 1985. Vynikající práci o tradiční židovské hermeneutice představuje Michael Fishbane, *The Garments of Torah: Essays in Biblical Hermeneutics*, Bloomington: Indiana University Press 1989. K vztahu rabínské interpretace k moderním interpretačním teoriím (Freud, Lacan, Derrida, Harold Bloom) viz Susan A. Handelman, *The Slayers of Moses: The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory*, Albany: State University of New York Press 1982.

středkovává mnoho z doslovné roviny textu a rozšiřuje jej o duchovní významy. Hodnotu ústní Tóry ukazuje komentář, který přirovnává Boha ke králi, jenž dal svým dvěma sluhům po míře pšenice a svazku lnu: „Zatímco hloupý sluha neudělal s pšenicí a lnem vůbec nic, chytrý sluha upekli z pšenice chléb a ze lnu upředl látku. Tak když Svatý, budiž požehnán, dal Izraeli Tóru, dal mu ji pouze v podobě pšenice, aby z ní získal mouku, a v podobě lnu, aby z něho získal oděv.“¹⁷

Posvátný text je nevyčerpatelným „slovem Božím“, a proto je také jeho interpretace nevyčerpatelná. Hloubání nad jeho významy nemůže nikdy skončit. Komentáři nacházejí významy v každé slabice. Jeden z velkých vykladačů Tóry prohlásil, že celá jeho práce je pouhou kapkou v oceánu vědění: „Kdyby všechna moře byla inkoustem a rákosí pery, nebe a země svitky a všichni lidé písaři, ani to by nestačilo, aby napsali Tóru tak, jak jsem ji poznal, a to jsem si z ní nevzal víc nežli člověk smáčeující hrot pera v moři.“¹⁸

Rabínské komentáře, obzvláště mystická tradice kabaly, obohatily interpretační vrstvy Tóry o další metafory. Tóra je podle nich jako ořech s tvrdou vnější skořápkou, jemnějšími slupkami uvnitř a jádrem. Středověký *Zohar* přirovnává proces poznávání Tóry k postupu milence pomalu přicházejícího do paláce, v němž sídlí krásná žena (Tóra), která ho k sobě vábí. Jak se přibližuje, zahlédne tu a tam její podobu nebo její znamení v okně, pak prochází branami vnějších významů do vnitřních komnat (tj. komnat významu) a nakonec se stává „ženichem Tóry“, dlí s ní tvář v tvář a ona s ním může „rozprávět o všech svých důvěrných tajemstvích a záhadách, které skrývá ve svém srdci déle, než kam paměť sahá.“¹⁹ Čím více jí interpret rozumí, tím více mu Tóra odhaluje. Je tu podobnost se „svrchním šatem“:

Když sestoupí andělé na zem, oblékají se do pozemského šatu, protože jinak by nemohli setrvat ve světě, ani by je svět neunesl. A když je to tak s anděly, tím spíš to tak musí být s Tórou, protože to Tóra stvořila anděly a také všechny světy a to ona je udržuje. Svět by Tóru neunesl, pokud by se neoděla pozemským šatem.

Tak jsou příběhy vyprávěné v Tóře pouze jejím svrchním šatem, a běda tomu, kdo si plete svrchní šat s Tórou samotnou, protože tento člověk bude v příštím světě o kus připraven.²⁰

17 Midraš ze *Seder Elijahu Zuta*, cit. dle Barbara A. Holdrege, „The Bride of Israel: The Ontological Status of Scripture in the Rabbinic and Kabbalistic Traditions“, in: Miriam Levering (ed.), *Rethinking Scripture: Essays from a Comparative Perspective*, Albany: State University of New York Press 1989, 229.

18 R. Eliezer, *Píseň písní Raba*, cit. dle B. A. Holdrege, „The Bride of Israel...“, 229.

19 Gershom G. Scholem (ed.), *Zohar: The Book of Splendour*, New York: Schocken Books 1971, 90.

20 *Ibid.*, 121.

„Stejně jako víno musí být uchovááno ve džbánu,“ pokračuje komentář, „musí být Tóra zahalena do svrchního oděvu.“²¹

Podobně bývají interpretovány všechny posvátné texty a objekty, které poutají k posvátnu.

V židovsko-křesťanské teologii bylo od počátku velmi důležité pojetí, které k Bibli přistupovalo jako k textu s mnoha významovými rovinami.²² Mimo jiné také proto, aby antické publikum vidělo, že Bible je dílo, jež se svou hloubkou může rovnat filozofiím, jako byl například platonismus. Krvavé bitvy ve Starém zákoně tak mohly být na vyšší úrovni viděny jako odkaz k válce křesťanů s vojsky hříchu na nebeské půdě. Řeka Jordán mohla být chápána jako řeka smrti, kterou každý musí nakonec překročit. Jeruzalémský chrám symbolizoval nebeské město, stejně jako Eden představoval ráj. Mojžíšovy zákony o jídle mohly mít morální význam vztahující se nejen k zákazu pojídat maso některých zvířat, ale také k neřestem, které s těmito zvířaty byly spojovány. Všechno v Bibli bylo symbolem duchovního významu a rozluštění tohoto obrazného smyslu odhalovalo božský záměr. Ve středověku bylo považováno za samozřejmé, že Písmo je možné interpretovat čtyřmi způsoby: doslovně, morálně, alegoricky a mysticky.

Překračování jazyka

Jeden z proudů náboženské interpretace se snaží jít až za slova a jazyk, protože tvrdí, že pravý předmět náboženství nemůže být žádným pojetím zcela uchopen. Jako příklad mohou posloužit tradice taoismu a zenového buddhismu. Úvodní řádky čínského spisu *Tao te t'ing* říkají, že „tao, které lze postihnout slovy, není věčné a neměnné tao“. Zen mluví o zprostředkování interpretace *mimo* posvátné texty, o linii, která neprosazuje zásady, ale přímou zkušenost pravdy probuzení. Tato linie zprostředkování se sama vztahuje k Buddhově rozpravě, ve které nic neproněsl, jen pozvedl květinu. Pouze Mahákášjapa, první z řady učitelů zenu, pochopil. Při duchovním cvičení mniši dostávají hádanky (kóany), nad kterými přemítají a potom je interpretují svým učitelům. Tyto otázky (například „Jak zní tlesnutí jedné ruky?“) vyžadují, aby mysl překonala své vlastní falešné dichotomie a závislost na zpředměňující podstatě jazyka.

21 *Ibid.*, 122.

22 Viz Robert M. Grant – David Tracy, *A Short History of the Interpretation of the Bible*, Philadelphia: Fortress Press 1984.

Náboženská interpretace se zde pojí s dekonstruktivním činem překonání klamných sítí významů.²³ Nejde jen o přidání něčeho navíc nebo přikrášení, je to akt deziluzivnosti, deobjektifikace a demontáže – akt svobody. Je to rána do zad, smích nebo křik, a to všechno má vyhnat mysl z vězení jazyka do otevřeného prostoru buddhovské podstaty. Některé meditační techniky proto kladou důraz na proces odstoupení od proudu mentálního života a pozorování mysli při vytváření představ. V rámci buddhismu tím poskytují zajímavé řešení námitek freudovských kritiků, kteří tvrdí, že náboženství je pouze projekcí.

Úrovně náboženského porozumění

Myšlenka, že se Tóra odhaluje těm, kdo ji milují, přivádí naši pozornost k náboženským schopnostem interpreta. Podle mnoha náboženských tradic existují lidé, kteří vidí pouze svrchní šat náboženství, a lidé, kteří vidí jeho duši. Náboženský objekt – posvátný text, Buddha, Bůh – se vyjevuje v souladu s náboženským aktem našeho vnímání. Jací jsme *my* (nábožensky), takoví jsou bohové i posvátné texty a takový je svět. Tento vztah je zapotřebí prozkoumat důkladněji.

Podle židovské tradice zjevení na hoře Sínaj „slyšel každý Izraelita v závislosti na své síle a úrovni svého vědomí“.²⁴

V šestnáctém století toto pojetí rozpracovávali safedští kabalisté. Rozvinuli myšlenku, že existuje 600 000 aspektů nebo způsobů výkladu Tóry odpovídajících 600 000 duším, jež byly podle tradice přítomny na hoře Sínaj a jež jsou podle zákonů převtělování přítomny v každé generaci Izraele. Moše Cordovero ze Safedu (zemřel 1570) prohlásil, že každá z těchto 600 000 prapůvodních duší má svou vlastní zvláštní část Tóry „a nikomu jinému než tomu, jehož duše odtud pochází, nebude dáno ji porozumět tímto zvláštním a jedinečným způsobem, který byl pro něj vyhrazen“.²⁵

Stejně jako Buddhovo učení se Tóra jeví jinak a je jinak interpretována v každém ze „světů“ – v tomto případě ve světě pozemském, ve světě andělském a ve vyšším světelném světě.

Náboženství většinou předpokládají, že spiritualita závisí na stupni poznání. Někdy to znamená, že se členům dané skupiny dostává poznání při zasvěcení, zároveň s tím, jak jsou uváděni do tajemství obřadů a mytologií. Případ francouzského etnografa Marcela Griaulea představuje něco

²³ K filozofické otázce, do jaké míry je možné pojímat filozofie zenu jako překonání interpretačních problémů pojmově vázaného západního myšlení (neboli „logocentrismu“), viz David Loy, *Nonduality: A Study in Comparative Philosophy*, New Haven: Yale University Press 1988.

²⁴ *Exodus Raba*. cit. dle B. A. Holdrege, „The Bride of Israel...“, 231.

²⁵ *Ibid.*, 231.

jako malou revoluci v přístupu antropologie k primitivním národům. Poté, co Griaule studoval několik let africký kmen Dogonů, jeden ze starších ho uvedl do „skutečného“ duchovního poznání jejich náboženského systému. Griaule tak pochopil to, co mu předtím unikalo a co dříve netušil. Stařešina mu ukázal živé souvislosti mezi každodenními předměty – jako například sýpkami kmene – a kosmickou, božskou skutečností. Griaule objevil skrytou dogonskou metafyziku. Zjistil, že během prvních deseti let jeho práce v terénu, mu členové kmene na jeho otázky odpovídali „na úrovni, jež je staršími poskytována začátečníkům“,²⁶ ale poté, co prokázal správnou víru, starší rozhodli, že ho zasvěťí do nejvyšší úrovně poznání. Místo toho, aby domorodci byli jen informátoři, kteří poskytují údaje, z nichž antropologové sestaví poznatky o kmeni, obrátili role a sami začali vnější pozorovatele zasvěcovat.

Každý náboženský systém chápe tyto stupně vlastním způsobem. Západní platónská filozofie rozlišuje úrovně poznání počínaje smyslovým vnímáním, přes myšlenkové konstrukce až po extatické, přímé zření božského. Toto schéma „žebříku poznání“ hluboce ovlivnilo křesťanskou mystiku, která rozvinula pojetí rozmanitých a komplexních stupňů očistění duše. V odnožích hinduismu, kde je hlavním pojmem v náboženském životě oddaná láska k Bohu, nacházíme úzce vymezené, po sobě následující úrovně vztahu k božství, jako jsou obeznámenost, přátelství a láska. V systémech, které kladou důraz na věrouku, je to vzdělávání v úrovních argumentace, které provází člověka stupni zvládání vědomostí a poznání. V každém náboženství existují stupně pochopení a hierarchie vědění.

Úrovně probuzení: příklady z buddhismu

Buddhismus je velmi příhodnou ilustrací souvislosti mezi interpretací náboženství a schopností věřících.

Stoupenci pozdějšího buddhismu neboli mahájány dospěli k přesvědčení, že je třeba se vyrovnat s rozpory v učení předchozích škol. Přišli tedy s myšlenkou, že Buddhovo učení má mnoho úrovní, které odpovídají schopnostem věřících. Buddha využíval „vhodně volené prostředky“ (*upája*), aby rozlišil, co jeho různí následovníci potřebovali slyšet a čemu byli schopni porozumět. Stejně jako lékař používá rozdílné léčebné postupy pro různé nemoci, tak i Buddha ve své moudrosti oslovoval celou škálu potřeb člověka. Buddhistický filozof Nágárdžuna píše:

²⁶ James Clifford, *The Predicament of Culture*, Cambridge: Harvard University Press 1989, 145.

Stejně jako gramatik (nejprve) přiměje své studenty, aby se naučili abecedu, tak Buddha učil své žáky učení, které unesli.

Některé učil, aby se odvrátili od neřesti, některé učil jak získat zásluhu, jiným přednášel učení založené na dualitě.

Některým předával učení založené na ne-dualitě, některé učil to, co je těžké a hrozné pro bojácne, protože byl v jádru prázdný a soucitný, učil metodě jak dosáhnout probuzení.²⁷

Buddhisté vytvořili mnoho verzí různých zastávek na cestě k náboženskému porozumění. Jedna má dokonce podobu kolosální devítistupňové kamenné pyramidy v Borobuduru na Jávě, kde každá úroveň představuje jiný stupeň buddhistického učení a porozumění. Při výstupu na vrcholek si je poutníci připomínají. Buddhistická škola Šingon zase rozpracovala desítistupňovou klasifikaci náboženského učení založenou na stejném počtu kroků na cestě k probuzení.²⁸ Tato hierarchie odpovídá náboženským školám, které existovaly v Japonsku v devátém století. Dělení bylo následující:

1. Klamný, beraní stav mysli.
2. Nevědomý, dětský, ale zjemnělý stav mysli.
3. Mladistvý, vyrovnaný stav mysli.
4. Stav mysli uznávající za skutečné pouze mentální pochody, nikoli však své já.
5. Stav mysli oproštěný od zárodků karmy.
6. Mahájánový stav mysli starající se o druhé.
7. Stav mysli vnímající nezrozenou podstatu mysli.
8. Stav mysli sledující bez odchylek jedinou cestu.
9. Stav mysli zcela zbavený individualizované podstaty.
10. Esoterický a překrásný stav mysli.

Stručně řečeno, první úroveň je nenáboženský zvířecí stav prostý jakékoli morální kontroly. Druhý typ představovaný konfucianisty uznává potřebnost morálky, ale život chápe jen jako sociální harmonii. Třetí typ – taoisté připouštějí, že se život neodehrává jen ve společnosti, ale jejich chá-

27 Cit. dle D. S. Lopez – S. C. Rockefeller (eds.), *The Christ and the Bodhisattva...*, 36.

28 K následujícímu shrnutí srov. Thomas P. Kasulis, „Truth Words: The Basis of Kukai's Theory of Interpretation“, in: Donald S. Lopez, Jr. (ed.), *Buddhist Hermeneutics*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1988, 257-272.

pání transcendence je snové a dětské. Čtvrtý a pátý typ – théravádoví buddhisté vidí, že vše je pomíjivé a překonávají myšlenku nesmrtelného já, ale jsou individualističtí, protože hledají probuzení pouze pro sebe jako jednotlivce.

Šestý až devátý stupeň představují různé verze učení mahájány. Všechny jsou univerzalistické. Každý z nich klade důraz na určitou formu jednoty transcendence a imanence (tj. jednotu moudrosti a soucitu, jednotu nirvány a světa, jednotu cest vedoucích k probuzení a vzájemné proniknutí všech věcí). Ale desátý stupeň vytváří pomocí zvláštních esoterických praktik přímou, nejvnitřnější účast na buddhovství. Je to zkušenostní, nikoli pouze filozofický stupeň a představuje nejvyšší cestu buddhistické školy Šingon.

Zenový buddhismus nám poskytuje příklad náboženského postupu ve slavné řadě „obrázků shánění buvola“.²⁹ Soubor deseti obrázků znázorňuje posloupnost stupňů probuzení, kde člověk je symbolem vědomí a buvol symbolem Buddhy a jeho učení. Na prvním obrázku je vidět zmatený člověk, ale po buvolovi není ani stopy. Následují zobrazení toho, jak muž buvol zahlédne, připojí se k němu, začne mu důvěřovat a postupně ho zkrátí. Na dalších obrázcích buvol zmizí, protože přichází fáze, kdy se člověk už nepotřebuje spoléhat na vnější náboženské objekty. Pak následuje prázdný kruh, protože zmizel i muž, což znamená, že se osvobodil od veškerého pocitu odděleného já. Předposlední obrázek ukazuje přírodní scénérii, naznačující, že mysl je nyní otevřena buddhovství širšího světa (nerozlišuje už subjekt a objekt, nečiní rozdíl mezi člověkem a buvolem). Nakonec je vyobrazený člověk opět mezi lidmi z města, protože se vrací do světa jako dárce a proměňuje ostatní lidi.

Duchovní evolucionismus: syntéza Východu a Západu

Některé moderní náboženské filozofie vztahují světový názor ke stupni vývoje vědomí. Jedna z těchto „transpersonálních psychologií“ čerpají z psychologické teorie ega i z asijských pojetí probuzení poslouží jako

29 K příkladům obrazů s komentáři viz Daisetz Teitaro Suzuki, *Manual of Zen Buddhism*, New York: Grove Press 1965, 127-144 [slovensky: Daisetz Teitaro Suzuki, „Deset obrazov kročení hováda“, in: *Zen IV*, Bratislava: CAD Press 1991, 139-150; jiné verze v českém překladu: Oldřich Král, „Shánění krávy: Deset obrazů hledajícího ducha“, *Literární noviny* 1/12, 21.6.1990, 12 = *Světová literatura* 37/3, 1992, 56-62; „Deset etap kročení buvola podle Pchuminga“, in: *Zen IV*, Bratislava: CAD Press 1991, 155-175].

příklad.³⁰ Rozlišuje se zde osm úrovní vědomí, z nichž každá odpovídá jinému světonázoru.

(1) Archaický, (2) magický a (3) mytický světový názor odpovídá stejnému počtu stupňů přede-goického vývoje. První ztotožňuje já se vším, co ho obklopuje, okolí je více či méně součástí já. Je to stupeň nerozlišování. Ve druhém stupni „vlastní já a fyzický svět jsou jen nepatrně odlišeny“ a zůstávají navzájem „magickým způsobem prolnuty“. Je to stupeň narcistické velkoleposti, stupeň manipulace. Třetí, mytický stupeň pokračuje dále v diferenciaci. Vlastní já se již nedomnívá, že může ovládat svět kolem sebe, ale „přeměňuje magickou víru na skutečné nebo imaginární postavy prostředí, postavy mýtu“. Jeho názorem je: „já už světem hýbat nemohu, ale Bůh ano“. Mýtus a víra jsou zde konkrétní a fundamentalistické.

Následuje stupeň racionality, který odděluje preracionální a postracionální náboženskou zkušenost. Po racionálním stupni přichází existenciální stupeň, určitá „vyšší“ duševní schopnost, která jedinci umožňuje začít sjednocovat rozdílné části vlastního bytí. Tímto okamžikem zodpovědnosti za sebe sama se zabývali existencialističtí autoři (například Kierkegaard, Nietzsche, Buber, Tillich, Jaspers a Rollo May).

Za racionalitou a existencialismem následují tři mystické stupně. Psychický stupeň je prvním, ve kterém člověk zažívá osvobozující, vyšší duchovní podstatu, například v přírodě nebo v okolí. Sedmý stupeň je reprezentován světcem – pochopením toho, že „nad pouhou přírodou anebo za tím, co lze spatřit fyzickými smysly, existuje duchovní rozměr“. To je „mystika Boha“. Existuje zde však stále jakýsi dualistický rozdíl mezi duší a Bohem. A konečně posledním stupněm je čistý nedualismus, říše mudrců. Člověk se stane mudrcem, když jeho vlastní já zcela překoná svou oddělenost. Je to poslední posun paradigmatu.

Princip vzájemnosti

Zdá se, že velká část náboženského učení se obzvláště v praktické rovině zabývá takovými posuny paradigmatu – posuny nejenom ve vnímání předmětů, ale i v našem vztahu k nim. Svět posvátna se vyjevuje ve vzájemném vztahu ke stavu mysli věřících.

30 Pro ilustraci čerpám z díla Kena Wilbera. Cit. dle „Paradigm Wars: An Interview with Ken Wilber“, *The Quest*, Spring 1989, 6-9. Z reprezentativních Wilberových prací viz *Eye to Eye: The Quest for the New Paradigm*, Boston: Shambhala Publications 1990; *Up from Eden: A Transpersonal View of Human Evolution*, New York: Doubleday 1981.

Tato vzájemnost je vyjádřena biblickými maximami jako „hledej a nalezeš“ nebo „kdo ve mně věří, bude mít život věčný“ či asijskými postřehy jako „nevědomý vidí pouze svět, ale moudrý vidí Boha“ nebo „Pravda očekává ty, kterým nezaslepila oči touha“. Náboženská „skutečnost“ – ať už je chápána jako Bůh nebo jako vnitřní já – se podle náboženských výkladů stává funkcí takovéhoto transakcí. Mystik Mistr Eckhart pravil: „Okno, kterým vidím Boha, je tím samým oknem, kterým Bůh vidí mne.“³¹ To můžeme chápat jako náboženskou verzi rčení „měřítko vytváří jev“.

Lidské vědomí je tak jednoznačně součástí rámce náboženské interpretace. Vědomí a interpretace spolu prostě souvisejí. Vyjevování posvátna se vztahuje k proměnám vlastní subjektivity věřícího. My lidé jsme proměnou v rovnici skutečnosti.

Situace věřícího je v mnoha směrech proměnlivá. Například je nutné, aby byl způsobilý pro komunikaci s posvátnem. Této funkci mohou posloužit iniciační rituály nebo různé jiné formy rituální očisty. Člověk musí být schopen přijímat. Vyvolání vize u préríjních Indiánů vyžadovalo tvrdý půst i jiné formy tělesného omezování, teprve pak bylo možné navázat kontakt s ochrannými duchy. Jedno asijské přísloví tvrdí: „Tvůj guru se objeví ve chvíli, kdy jsi připraven, ani dříve, ani později.“ V biblické teologii pak nalezneme tvrzení, že Krista a Boží království nelze přijmout, dokud nezemře v člověku jeho vlastní staré já a on není znovu zrozen. Duchovní vůdové udělují žákům rady o pýše jako překážce na jejich cestě a o paradoxním prolínání úsilí a lehkosti při dosahování duchovního cíle a přeměně osobnosti. „Hrdina se účastní takového dobrodružství,“ píše jeden badatel v oboru komparativní mytologie, „na jaké je připraven.“³²

Zamyšlení nad rámcem uplatňujícím hlediska věřících

Hlas věřícího je součástí života miliónů lidí – je jich mnohem více než těch, kteří se snaží vysvětlit náboženství zvenčí. Je to celosvětová forma diskurzu, jejíž obsah se mění současně se změnou horizontu světa. Navzdory určitým předpovědím se nezdá, že by byla na ústupu.

31 Cit. dle C. F. Kelley, *Meister Eckhart on Divine Knowledge*, New Haven: Yale University Press 1977, 119. [Z českých prací k Mistru Eckhartovi viz zejm. Jan Sokol (ed.), *Mistr Eckhart a středověká mystika*, Praha: Zvon 1993.]

32 Joseph Campbell – Bill Moyers, *The Power of Myth*, New York: Doubleday 1988, 129

Pro racionalisty je samozřejmě hlavním problémem náboženských tvrzení jejich pravdivost. Ptají se, jak může být jejich platnost ověřena. Existují bohové opravdu nezávisle na našich vymezeních? Pojednávají náboženství doopravdy o nezávisle existujících skutečnostech?

Tyto otázky jsou přirozené, dilemma však spočívá v tom, že předpokládají určitý prostor, ve kterém by mohly být objektivně nebo neutrálně zodpovězeny. Existuje však takový prostor? Nevypadá to, že by existovala nějaká přijatelná aréna nebo oblast, která by nebyla spojena s určitými stanovisky a kde by celá záležitost mohla být průkazně rozhodnuta. Náboženské pravdy nemohou být prokázány v jiném než ve svém vlastním rámci, ačkoli se již mnoho filozofů pracně pokoušelo formulovat argumenty svědčící pro jejich objektivní platnost, nebo proti ní. Náboženské paradigma předpokládá vlastní fakta, termíny, pravidla a skutečnosti. Náboženská interpretace je nejenom součástí svého vlastního systému, ona *je* sebeutvářejícím systémem.

Náboženské objekty jako Bůh nebo buddhovství jsou „poznatelné“ pouze v kontextu náboženského konání. Zaznamenali jsme, že náboženská interpretace není pouze něčím nehmotným, vznášejícím se v prostoru jako duch, ale je to něco, co lidé *dělají*. Všechna náboženství, která jsme popisovali, demonstrierují pojetí, podle kterého jazykové utváření světa, tj. náboženská interpretace, je samo o sobě spíše činností než teorií, které jako by chyběl předmět. Je to akt vnímání světa jako něčeho posvátného, a ne vidění světa jakožto společenských sil nebo hmoty. Bohy nelze poznat nezávisle na této aktivní, zkušenostní matici. Bez náboženského subjektu nelze vidět žádné náboženské objekty, žádná náboženská fakta.

Díky konceptu rámců a paradigmatickým vytvářejícím rozmanité údaje tedy již nejsme nuceni volit mezi objektivistickými, racionalistickými možnostmi, že Bůh buď existuje, nebo je pouze iluzí – což je dichotomie, která pronikla jak do lidového přesvědčení, tak do filozofie a teologie. Bohové totiž představují určitý pohled na svět a tento pohled je skutečný.

Dnes si každý uvědomuje, že v době kritického myšlení nemůže být náboženský jazyk pokládán za samozřejmý. Ze stejného důvodu však nemůžeme podobně chápat ani žádné jazyky nebo ideologie, které se snaží popisovat výhradně *ten jediný pravý* základ věcí.

Ve své podstatě nejsou mnohé náboženské systémy stvořeny k tomu, aby formulovaly všeobecné teorie o náboženství nebo aby přesně zobrazovaly ostatní náboženství. Jsou určeny k praktikování a výkladu posvátna, jak je chápáno v rámci jejich tradice. Být stoupencem čehokoli znamená

být v některých věcech slepý a hájit vlastní pravdu. Znamená to takové omezení skutečnosti, které odpovídá této pravdě.

Myšlenku, že všechna náboženství ukazují ke společné skutečnosti, také není snadné obhájit, pokud víme, jak moc se od sebe náboženské světonázory liší. Jestliže chce člověk tvrdit, že všechna náboženství směřují ke stejné náboženské skutečnosti, pak je zřejmě nutné popřít všechna tvrzení jednotlivých náboženství, která skutečnost popisují jinak než univerzalisticky. Podle některých názorů by potom žádné náboženství nebylo možno rozeznat od ostatních.³³ Ale ať už může být podobnost náboženství objektivně prokázána, nebo nikoli, dá se přinejmenším sama chápat jako *náboženské* tvrzení nebo víra, což je kontext, ve kterém jsme se univerzalismem zabývali v této kapitole. Jestliže člověk chce vidět, že se všechna náboženství podílejí na téže skutečnosti, má na toto vnímání samozřejmě právo.

Náboženská interpretace není pouze neměnným, scholastickým cvičením, může být i tvořivá a vynalézavá. Například pomocí jazyka v mžiku přeměňuje hmotu v ducha, olovo ve zlato. Může nově přetvořit svět tím, že ho postaví do světla všech myslitelných obrazů a kulis. Může dokonce sama sebe zničit jako v případě zenu. Kritici náboženství mohou náboženství chápat jako pouhé kamuflované psychologické potřeby a stejně tak náboženství může v psychologických potřebách vidět maskované náboženské požadavky.

Nakonec jsme zvážili to, jak v rámci náboženského systému pracuje vzájemnost. Můžeme-li prohlásit „jaká společnost, takoví bohové“, nebo „jaká duše, takoví bohové“, samo náboženství může říci: „jaká zbožnost, takoví bohové“. Díky zrcadlovému efektu a mnohosti kulturních zrcadel náboženství opět vyjevuje samo sebe v závislosti na tom, jak k němu přistupujeme.

³³ K tvrzení, že všechna náboženství hovoří o téže věci, viz Keith Ward, „Truth and the Diversity of Religions“, *Religious Studies* 26/1, 1990, 1-18.

7. Kontext interpretace

Porozumět různým interpretačním rámcům jsme se snažili tím, že jsme ukazovali jednotlivé konkrétní úhly pohledu, z nichž každá z interpretací vychází. Při bádání jsme využívali řadu pluralistických přirovnání – světy, pozice, optiky, východiska, matrice a jazyky. Nyní nadešel čas, abychom se více zaměřili přímo na faktor, který stojí v základech této rozmanitosti a který ji činí srozumitelnou – na kontext. Každá interpretace probíhá v nějakém kontextu a pochopení kontextuality je rozhodujícím objasňujícím krokem, který vrhá světlo na povahu a působnost interpretačních rámců.

Kontext je vzájemně propojené předivo podmínek, v nichž každá věc existuje. Tento termín původně znamenal „spletený dohromady“ (*com*, „dohromady, s“ + *texere*, „splétat, tkát“). Kontext toho, co člověk říká o náboženství, je obvykle nevyslovená, skrytá síť kolem rozprostřených předpokladů. Z toho plyne, že kontext není tím, co je vysloveno, ale tím, co je v každém výroku mlčky obsaženo.

V praxi toto tiché pozadí většinou ignorujeme, protože jsme plně zaměstnáni tím, co je v interpretaci vysloveno nebo zobrazeno přímo. Přirozeně nás pochopení logického základu interpretace zajímá méně než to, jestli s ní souhlasíme, nebo nesouhlasíme. To je však dalším důvodem, abychom blíže a náležitě prozkoumali tento situační faktor interpretace.

Nejprve si ukážeme, jak mohou být pozice a východiska rozmanitá, a potom uvidíme, jak toto základní pojetí perspektivy v konečných důsledcích vede k širšímu a obsažnějšímu chápání kontextu.

Podoby vícečetné perspektivy

Model založený na koncepci perspektivy a kontextuality můžeme ilustrovat a metaforizovat několika způsoby.

Východiska a pohledy

Základem pojetí kontextu je aspekt místa. Místo vytváří kontext. Místo – to je kontext v té nejzákladnější formě. Místo v sobě zahrnuje nejen geografickou, ale i pojmovou lokalizaci. Je utvářeno ideologickými a nábo-

ženskými významy, kulturními hodnotovými orientacemi, zásadami společenského chování, místním prostředím a uspořádáním prostoru, okamžikem v čase a v dějinách, životní situací, momentálním tématem hovoru a aktuálními okolnostmi. Právě okolo místa skládajícího se z těchto a podobných činitelů povstává svět.

Interpretace není nikdy nezávislá. Když pozorujeme svět nebo náboženství, vždy se díváme z určitého místa. Budou se nám jevit rozdílně v závislosti na tom, kde stojíme, stejně jako předmět ve tvaru kužele bude vypadat jinak zespodu, jinak shora a jinak ze strany. Na první pohled se bude zdát, že se nejedná o ten samý předmět. Uhly pohledu nám poskytnou protikladné údaje.

Každý objekt je předmětem takového selektivního vidění zachycujícího jen určité aspekty. Díváme-li se z letadla na řeku, vidíme ji jako součást obrazce tvořeného dalšími toky a jinými částmi krajiny. Pokud ale rybaříme uprostřed řeky, budeme vodu kolem sebe vnímat naprosto jiným, participativním způsobem. Každou věc můžeme vidět jako součást určitého vzorce, ale také jako jednotlivost. Vše můžeme pozorovat zpovzdálí, nebo z pozice účastníka.

Náboženství je jako kterýkoli jiný objekt pozorování. I z něj vidíme pouze každé jen část, a díky této nepominutelné skutečnosti je jeho interpretace tak rozmanitá a nikdy neustává. Krajina vytvořená interpretací odpovídá mapě náboženského života. Základem pro interpretaci se stávají ty části náboženství, které jsou viditelné interpretovým okem, jež je vedeno nějakým zájmem. Nezajímají nás všechna náboženství, o větší část z nich, stejně jako o větší část světa, se nestaráme a ignorujeme ji. Východisko interpretu ovlivňuje to, kde se bude náboženství vyskytovat.

Složitost náboženství je vskutku podobná spletnosti města. Jsou v něm stinné části a paláce, slepé uličky a široké hlavní třídy, důvěrná místa pro schůzky i hlavní náměstí, obytné čtvrti a obchodní zóny (někdy zkorumpované), zábavní centra a rajóny zločineckých gangů, parky i školy. Pokud je náboženství doslova všude, není divu, že stejně je tomu i s interpretací.

Plány tohož města se od sebe mohou velice lišit podle toho, z jakého uhlu a za jakým účelem byly vytvořeny. Každá oblast bude znázorněna úplně jinak, pokud se podíváme na plán vodoohospodářských staveb, turistickou mapu, plánek volebních okrsků, nákras rajónů drogových dealerů nebo na mapu farností. Mapy také zobrazují jen některé věci v závislosti na účelu, proč byly vytvořeny, a ignorují vše, co je pro jejich účel zbytečné. Interpretace náboženství jsou jako tyto překrývající se systémy mapování

zachycující stejné město. Každá interpretace dává jiný smysl v závislosti na výběru údajů. Každý „mluví“ pouze o tom, co ho zajímá.

Ve slavné sérii grafik známé jako *Třicet šest pohledů na horu Fudži* japonský umělec Hokusai umísťuje pozorovatele na překvapivě rozmanitá stanoviště. Tato místa nejsou pouze mnoha verzemi téhož pohledu na horu, jako v případě Monetových maleb katedrál nebo stohů sena, jež stejné objekty zobrazují rozdílně podle měnící se atmosféry a světla v různých okamžicích. Hora Fudži se Hokusaiovi zjevovala pokaždé jinak prostřednictvím situací tak odlišných, jako jsou čajový dýchánek, pracovní scény s muži na žebřících, poutníci na cestě, lodníci na moři nebo obráceně velkého sudu, který právě stlouká nepatrný bednář. Ohromující dojem není vyvolán krásou nebo bohatstvím hory – a už vůbec ne kouzlem neutrálního zobrazení v pohlednicovém stylu jako objektu na divání, ale pozoruhodným životem dílčích světů, které nevyhnutelně vytvářejí vlastní celky, jejichž prostřednictvím Fudži (nebo v našem případě náboženství) naplňuje své četné role.

Podobně i klasický román Jamese Joyce *Odysseus*, který shrnuje Odysseovo putování do jednoho dne v životě obyvatele Dublinu, provází čtenáře názory rozmanitých postav na rozličných místech města. Mistrovsky jsme vedeni přes různá „stanoviště“ – knihovny a ložnice, bary a pláže, která jsou podána spolu s jejich jazykovými světy a styly. Joyce s velkým umem a ironií vystihuje simultánní existenci těchto světů, v několika případech jim dovolí se setkat, jinde se tiše a nevědomky prolínají. Odysseova pouť se stává moderní cestou mnohosti míst a jazyků.

V těchto příkladech je místo metaforou jak pro lokalizovaný náboženský objekt, tak pro subjekt, který jej pozoruje. To, co vidíme, má své místo a své kořeny, stejně jako pozorovatel, který také stojí na nějaké pozici a je vázán nějakými kořeny. Tyto body a oblasti určují, co lze vidět a co nikoli. Každá pozice v sobě obsahuje určitou logiku omezenou svým vlastním horizontem. Každá pozice pořádá a zobrazuje svět (nebo náboženství) určitým způsobem.

Načasování

Ideu o mnohosti východisek doplňuje koncepce správného načasování a funkční vhodnosti. Interpretace nezávisí jen na stanovisku, ale také na okolních podmínkách.

Stejně jako kladiva, šroubováky a pily slouží k různým účelům, vzájemně si nekonkurují a každé nářadí je vhodné jen pro určitou činnost, tak

i každý interpretační rámec můžeme vnímat jako užitečný nástroj, který se hodí pro určitý úkol. Myšlenka nebo vysvětlení, stejně jako nástroj, jsou použitelné v nějaké oblasti, ale jinde žádné využití mít nemusejí. Každý klíč odemkne pouze jedny určité dveře, k jiným dveřím potřebujeme jiný klíč.

Podobně můžeme zjistit, že v různých okamžicích potřebujeme náboženství interpretovat rozdílně, podle toho, co chceme vysvětlit. Může se stát, že aktuální problém vyžaduje vysvětlení historické, sociologické, psychologické nebo komparativní. Pro psychologický výklad nepoužijeme sociologickou analýzu a naopak. Otázka může mít lokální charakter vyžadující výzkum pouze v určité lokalitě, nebo může jít o celosvětový problém volající po mezikulturní analýze. Někdy se musíme přísně držet důkazů svědčících pro a proti, jindy zase musíme spoléhat na imaginativní rekonstrukci. Někdy pracujeme v přísně vědeckém a nezaujatém rámci, jindy zase v prostředí, kde je morální stanovisko oprávněné a nevyhnutelné. Moudrost z *Kazatele*, že „všechno má určenou chvíli a veškeré dění pod nebem má svůj čas“, rozhodně platí také pro nastavení priorit při interpretaci.

Protože interpretace je druhem jazyka, jsou v ní obsaženy, podobně jako ve skříňce na nářadí, funkce vhodné pro rozmanité účely.¹ Interpretace definuje, vyjadřuje, ale také přebásňuje. Udrží si odstup, ale také naplňuje nebo dosvědčuje. Je institucionální, ale také nahodilá. Může mít formu veřejné řeči, ale také může být soukromá a intimní. Je zavazující, puntičkářská a servilní, ale také odvážná, podnětná a hravá. Odráží všechny možné nálady a narážky. Vzhledem k tomu, že interpretační chování je vždy zprostředkováno jazykem, zahrnuje vše, co lidé jako mluvící bytosti dělají.

Rozmanitost interpretace tedy alespoň částečně odpovídá rozmanitosti jazykových modů, které odpovídají na měnící se otázky, prostředí a posluchače.

¹ Analogii mezi skříňkou na nářadí a jazykem a vlivný koncept, podle kterého význam závisí na jazykovém užití nebo dokonce na „jazykových hrách“, rozpracoval významný filozof Ludwig Wittgenstein (1889-1951). Blíže viz Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, přel. G. E. M. Anscombe, New York: Macmillan 1968 [německý originál: *Philosophische Untersuchungen*, Oxford: Blackwell 1953; česky: *Filosofická zkoumání*, přel. Jiří Pechar, Praha: Filosofický ústav AV ČR 1998]. Pragmatickou představu jazyka jako nástroje, kterým nějak působíme na svět, spíše než jako obrazu, který ho představuje, zastává také současný americký filozof Richard Rorty. V tomto pojetí hledá Rorty možnost sblížení jinak obtížně slučitelných myslitelů, jako jsou Wittgenstein, John Dewey a Michel Foucault. Poznává, že „je zbytečné se ptát, zda je nějaká terminologie blíže skutečnosti než jiná. Různé terminologie totiž slouží různým účelům, a neexistuje žádný účel, který byl realitě blíže než jiný.“ Cit. dle „Introduction“, in: John P. Murphy, *Pragmatism: From Peirce to Davidson*, Boulder: Westview Press 1990, 3.

Mnohočetnost významů

Náboženský akt může současně znamenat mnohé, stejně jako je možné o jakémkoli činu říci, že má více významů nebo více příčin.

Co znamená fakt, že pan Jones chodí každou neděli do kostela? Možná to dělá proto, (1) aby uctíval svou představu o nejvyšší bytosti, (2) aby udržoval rodinou tradici, (3) setkal se s přáteli a popovídal si po mši u kávy, (4) aby se dostal z domu a změnil životní tempo, (5) předvedl se ve svých oblecích, (6) ulehčil pocitu viny za minulé skutky, (7) aby se necítil provinile, kdyby nešel, (8) aby se hudebně projevil při zpěvu ve sboru nebo (9) aby zažil pocit sounáležitosti s velkým společenstvím, které mu poskytuje oporu. A tak dále.

Jonesovy návštěvy kostela v sobě mohou všechny tyto aspekty docela dobře spojit. Nemusí se nutně vylučovat a dokonce se mohou doplňovat. Každý náboženský akt, jak zdůrazňoval Eliade, je zároveň sociálním, psychologickým a dokonce i biologickým aktem, protože lidé jsou mnohovrstevnaté bytosti a jejich život se odehrává v několika prolínajících se maticích. Náboženské akty a symboly odvozují svou sílu mimo jiné z toho, že jsou schopny uspokojit více významových úrovní.

Pan Jones je komplexní osobnost. Považuje se za náboženského člověka, ale také za člověka společenského s citem pro hudbu. Není si však vědom všech způsobů, jimiž mu jeho činy v životě slouží k naplňování jeho rozličných potřeb a tužeb. Jelikož je pan Jones komplexní bytostí, jsou komplexní i všechny jeho skutky. Žije v několika významových maticích, a to současně i postupně. V každém z uvedených dílčích kontextů znamenají jeho návštěvy kostela něco jiného. Dalo by se dokonce říci, že ve skutečně fyzikální rovině pan Jones jde do kostela, protože se jeho tělo pohybuje z jednoho místa na druhé. (Myšlenka, že věci mají kromě bezprostředních, fyzikálních, hmotných příčin také příčiny skryté, sahá nejméně k Aristotelovi.) Ať už připisujeme náboženskému chování jakékoli zjevné důvody či racionalizace, může také sloužit k uspokojování nebo prosazování neko-
nečného množství psychologických a sociálních potřeb.

Otázkou, do jaké míry spolu mohou různé koexistující interpretace soupeřit, se budeme zabývat v poslední kapitole.

Kontextuální povaha interpretace

Komplexnost a četnost perspektiv, které vymezují každou lidskou situaci, znamenají, že si shrnující pojem kontextu zaslouží bližší prozkoumání.

Při aktu interpretace se setkávají tři faktory, z nichž každý je na kontext úzce vázán: (1) interpret, (2) jeho publikum a (3) zamýšlený předmět interpretace. Aby vynikl podíl každého z nich, budeme tyto faktory analyzovat jednotlivě.

Situace interpreta

Pokud jde o situovanost, sdílejí interpret náboženství stejně jako věřící, jejichž náboženství interpretuje, její proměnlivost. Sociologickým, psychologickým a historickým proměnám nepodléhá pouze náboženství, ale také člověk, který je interpretuje. Musíme pochopit východiska a záměry interpretů náboženství právě tak, jako musíme porozumět východiskům a záměrům věřících. Interpret vždy hovoří nebo píše v závislosti na předpokladech určité kulturní a jazykové tradice. Utváří náboženství prostřednictvím konkrétních východisek a možností dané kultury nebo subkultury, přičemž upravuje své dřívější závěry nebo k předchozímu pojetí či vymezení přidává další myšlenky. Pokud nebudeme znát otázky, na které interpret reaguje, a neuvidíme všechny souvislosti dialogu, jehož jsou součástí, jen stěží budeme moci posoudit odpovědi.

Někdy interpret zastupuje nějakou instituci nebo myšlenkový směr. Aktuálním kontextem pak nejsou osobní nebo životopisné faktory, ale jazykové konvence nebo žánry dané instituce. Přestože interpretaci považujeme někdy za výsledek osobní imaginace, v historických kulturách je většinou záležitostí řízeného vzdělávání a dokonce může být oporou institucionální autority. Interpretace obvykle nebyla volnou disciplínou, člověk se ji musel nejprve naučit a vštípit si ji a pak postupovat podle pravidel, aby byla v dané komunitě věroučně přijatelná. Od interpreta se očekávalo, že celý svůj život zasvětil studiu komentářů, které posvátné texty, jako například klasická konfuciánská díla nebo hinduistické vědy, vysvětlují v souladu s učením určité školy.

Někdy je „význam“ oficiálních událostí nebo jevů určován zákonem – náboženským i sekulárním. Pokud čtrnáctileté dítě vstoupí do nové náboženské sekty, odejde z domova a projde intenzivním programem převý-

chovy, jedná se o projev náboženské svobody, nebo o únos? Rozhodnutí padne u soudu. Je vánoční strom před radnicí náboženským symbolem, nebo je to jen sekulární lidová tradice, a proto se nejedná o porušení odluky církve od státu? Pokud bychom ho doplnili soškami sobů, stal by se tento strom nenáboženským? Interpretace náboženských záležitostí, ať už jednalo o označení autorů, kteří mají být popraveni za rouhání, nebo o rozhodnutí, které potraviny se smějí jíst, spadala v dějinách většinou do kompetence oficiálních orgánů, a to jak na kmenové, tak na širší úrovni.

Při interpretaci vedené z pozic, která nejsou svázány s nějakou institucí, často hraje roli životopisný kontext. Pojetí náboženství vypracovaná navzájem nezávisle Freudem a Jungem byla rozdílná především proto, že se od sebe lišily životy těchto mužů. Osobní názory na náboženství nevyhnutelně souvisejí s biografickou situací člověka. Osobní přístup k náboženství se může v průběhu života také měnit – může mít dokonce určující vliv při zaujímání postojů k událostem konkrétního dne nebo týdne. Psycholog Robert Coles během rozhovoru pro časopis *Time* na otázku, zda věří v Boha, odpověděl: „Někdy ano, a jindy jsou chvíle, kdy o tom pochybuji.“²

Viděli jsme, že interpreti přistupují k náboženským faktům s různými úmysly a nakládají s nimi velmi rozdílně. Pro některé je náboženství čistě objektem analýzy, pro jiné je hlasem, jemuž je třeba naslouchat, a pro další dokonce poselstvím, které je nutno hlásat. Postoj, který člověk k určitému objektu zaujímá, nevyhnutelně ovlivňuje to, jak se mu tento objekt jeví.³ Lze tu připomenout varovná rčení typu „když dorazí antropologové, božové prchají“ nebo „voda nikdy nevře, dokud se na ni díváme“. To znamená, že rozdílné záměry interpretů dávají vzniknout rozdílným kontextům významu.

Jedná se o takzvaný hermeneutický kruh: Naše závěry o určitém objektu jsou obsaženy již v tom, jak pokládáme otázku a co o něm předpokládáme.⁴ Pozice interpreta předurčuje, jakou škálu nebo druh náboženství si zvo-

2 Richard N. Ostling, „Youngsters Have Lots to Say about God“, *Time*, 137, 21.1.1991, 16-17.

3 To, jakým způsobem je každý objekt vědomí zpřítomněn odpovídajícím aktem vědomí, bylo předmětem mnoha analýz v tradiční filozofické fenomenologii, kterou založil německý filozof Edmund Husserl (1859-1938).

4 Nejvýznamnější filozofickou analýzu této „hermeneutické situace“ přinesl Martin Heidegger (1889-1976) ve své slavné, ale náročné knize *Being and Time*, přel. John Macquarrie a Edward Robinson, New York: Harper and Row 1962 [německý originál: *Sein und Zeit*, Halle: Niemeyer 1927; česky: *Bytí a čas*, přel. Ivan Chvatík, Pavel Kouba, Miroslav Petříček, Jr., a Jiří Němec, Praha: Oikúmené 1996].

lí a co uvidí. V náboženství nemůžeme nalézt jiné kategorie než ty, které již známe z našeho světa nebo které jsme našli v nás samotných.

Publikum jako kontext

Jazyk předpokládá publikum, a interpretace je proto také formou komunikace – sociálním aktem. Při mluvení a psaní volíme slova v závislosti na potřebách toho, s kým komunikujeme. Jazyk je ze své podstaty směřován k příjemci. Interpretace je vždy určena konkrétní skupině posluchačů nebo čtenářů. Klasické texty proto reinterpreтуjeme z hlediska měnicích se aktuálních problémů. Existuje tedy nejen sociologie náboženství, ale také sociologie interpretace náboženství.

Komu je tedy určena naše interpretace náboženství? Je-li interpretace spojena s očekáváními, schopnostmi a otázkami konkrétní skupiny a každé vysvětlení je vždy *někomu* určeno, pak totožnost tohoto příjemce a jeho vlastní předporozumění náboženství budou zásadními faktory ovlivňujícími interpretační proces. Mluvíme ke shromáždění, které očekává, že náboženství uplatní ve svém životě? Oslovujeme akademickou obec, která teorie posuzuje z hlediska objektivní přesnosti nebo podle toho, zda jsou dostatečně intelektuálně precizní? Hovoříme ke třídě studentů, kteří nedávají přednost žádnému konkrétnímu vyznání a očekávají faktické informace, podněty k zamyšlení nebo zábavu? Svěřujeme se důvěrně příteli o své víře? Snažíme se formulovat vědeckou teorii, která bude přijatelná pro čtenáře vázaného vědeckou metodou? Když se zeptali rabína obeznámeného s ortodoxními i sekulárními názory na autorství Bible, zda si myslí, že prvních pět biblických knih napsal Mojžíš, okamžitě odpověděl: „Záleží na tom, kdo se ptá...“

V předchozí kapitole jsme viděli, že někteří věřící otevřeně prohlašují, že náboženská vysvětlení by měla odpovídat tomu, co je naslouchající „připraven“ slyšet. I v každodenním životě lidé přizpůsobují svůj jazyk situaci a potřebám toho, s kým mluví. Publikum je zdrojem podnětů, otázek a reakcí, určuje úroveň pojetí. Pro vzdělané Řeky, které by doslovné čtení Bible uvádělo do rozpaků, interpretoval židovský helénistický filozof Filón Alexandrijský vyprávění o odchodu z Egypta, putování pouští a příchodu do zaslíbené země jako alegorii osvobození, zkoušek a návratu individuální duše domů. Podobně moderní producenti předělávají konce filmů, aby uspokojili vkus diváků.

Existuje vskutku nespočet interpretací náboženství, ale pro většinu lidí jsou naprosto bezvýznamné, protože nejsou určeny jim, ale jinému publiku. V knihovnách vedle sebe stojí na regálech řady a řady knih o náboženství, které nabízejí naprosto odlišné formy poznání. Patří do různých interpretačních společností, do rozdílných konverzačních okruhů.

Pokud platí, že měřítko vytváří jev, je publikum rozhodně součástí tohoto měřítka.

Měnicí se předmět interpretace

A co předmět interpretace? Ať už jsou interpret a publikum vázáni na jakýkoli kontext, nejdůležitějším faktorem každé interpretace je její předpokládaný předmět, tedy to, co se snažíme interpretovat. Tomu se nyní budeme věnovat podrobněji.

Vzhledem k tomu, že interpretace opisuje kruh, dalo by se říci, že nejen měřítko vytváří jev, ale že také jev vytváří měřítko. Interpretace začíná již výběrem údajů, které budeme interpretovat. O které části města budeme hovořit? O kterém pohledu na horu Fudži? O kterém aspektu návštěv kostela pana Jonese? O které funkci symbolu „Krista“? Náš výběr určí rovinu, ve které se bude objasňování odehrávat.

Tento počáteční akt výběru uvádí otázku po významu daného objektu do konkrétního kontextu. Pokud se zeptáme, „Jak interpretujete ‚Boha‘?“ již způsob umístění předmětu této věty naznačuje vztah k biblickým náboženstvím. Pečlivá odpověď by se nejprve měla zaměřit na to, co je v otázce míněno „Bohem“, aby mohla říci, co „Bůh“ znamená. Který bůh? Pro koho? To samé platí o všech ostatních aspektech náboženství i o náboženství obecně. Které náboženství? Podle koho? Kterou jeho stránkou se zabýváme? Co chceme na náboženství vyjasnit? Jaký je vlastně „text“, který má být vysvětlen?

Každé náboženství sestává z nevyčerpatelného množství projevů chování a představ, které v závislosti na měnicích se okolnostech vytvářejí pro své stoupence rozdílné významové kontexty. Na které z těchto modelů chování a představ jsme se rozhodli zaměřit? Můžeme uvést popis rituální mohyly navršené před každým domem v jisté západoafrické vesnici:

Hliněná mohyla *lisenpo* navršená před vchodem do domu ... představuje ... velký oltář solárního božstva nazývaného Kujie. Připomíná oltář zasvěcený tomuto božstvu v Linabě, mytické vesnici stvoření. Slouží také jako pozemská svatyně Kujie a jeho pozemského protějšku jménem Butan. Tato mohyla současně symbolizuje duši nebo životní sílu domu a jeho obyvatel. Je považována za odkaz na zemřelé členy rodiny a na jednotu a dělení rodokmenu. Mohyla *lisenpo* je navíc hlavním symbolem politické autonomie

a moci domu. Jako telegrafní drát tak současně přenáší různá poselství. Její funkce je zjevně mnohostranná. Tyto rozdílné významy si neprotřečí, ale naopak odrážejí vícehodnotovou povahu batammalibské symboliky a metaforických forem.⁵

Kdybychom tyto mohyly chtěli interpretovat – a pro nezasevěného pozorovatele tyto objekty nemusejí znamenat vůbec nic – museli bychom velmi obezřetně volit, o které z uvedených funkcí budeme hovořit.

Každý dům v Batammalibě má také nad vchodem umístěny rohy. I jejich význam se liší v závislosti na kontextu:

V kontextu kosmologie jsou rohy spojovány s pravidelným pohybem slunce po obloze každý den a rok. Při jiných příležitostech jsou považovány za oltáře božstva Kuije, jehož každodenní a každoroční putování připomínají. Z hlediska lidské anatomie představují varlata, zdroj oplodňujícího semene, které je stejně jako Kuije nutné pro vznik nového života. V kontextu rodiny slouží rohy jako metafory pro manžela a manželku a pro následující generace. Jako hlavní znak odlišující pohlaví u zvířete zdůrazňují rozdělení obyvatel domu na muže a ženy. V kontextu bezpečnosti domu rohy znamenají ochranu a sílu spojenou s lovenou zvířeti. I ony jsou znakem autonomie domu. Při pohřbu nakonec rohy slouží jako důležitá metafora smrti a s ní spojené cesty duše zemřelého.⁶

A které rohy interpretujeme?

Jiné příklady ukazují další aspekty související s posunem náboženského objektu. Dne 18. listopadu 1978 spáchalo 914 členů skupiny známé jako Svatyně lidu v Jonestownu v Guayaně masovou sebevraždu. Všechny zpravodajské relace o této události ihned informovaly. Odpovědi veřejnosti byl názor, že tato epizoda představuje názorný odstrašující příklad toho, jak může šílený náboženský vůdce vymýt mozky svým příznivcům a přinutit je k čemukoli.

I zde platí, že to, čím Jonestown „je“ jako předmět interpretace, závisí na otázkách „Podle koho?“ a „Který z jeho aspektů?“⁷ Pro běžného čtenáře novin, který je vůči samozvaným vůdcům sekt předem podezřivý, je význam Jonestownu více než zjevný. Co čtenář vidí, jsou dva údaje: fakt, že došlo k sebevraždě, a fakt, že přívrženci jednali na příkaz svého vůdce. A tyto informace se stávají jediným předmětem a tím základem interpretace.

Zároveň by ale poctivá rekonstrukce toho, co Jonestown znamenal pro samotné účastníky, ukázala jiné významy této události. Pro členy sekty, z nichž většina nebyla bílé pleti, představoval jejich čin do určité míry mučednictví, kterým protestovali proti hodnotám rasistické společnosti.

5 Suzanne Preston Blier, *The Anatomy of Architecture: Ontology and Metaphor in Batammalib Architectural Expression*, Cambridge: Cambridge University Press 1987, 220.

6 *Ibid.*, 221.

7 Jednu z nejlepších a nejtivějších analýz vztahu mezi vysvětlením nějakého fenoménu a interpretací významu tohoto fenoménu účastněným aktérům představuje podle mých znalostí Herbert Menzel, „Meaning – Who Needs It?“, in: Michael Brenner – Peter Marsh – Marilyn Brenner (eds.), *The Social Contexts of Method*, New York: St. Martin's Press 1978, 140-171.

Pokud se podíváme na hnutí Svatyně lidu z hlediska významu, který mělo pro vlastní stoupence, musíme je chápat v rámci problémů světa, které se snažilo překonat. V jednom dopise na rozloučenu stálo: „Jim Jones nám to všechno ukázal – že můžeme žít se svou odlišností – že jsme všichni stejní – že jsme lidské bytosti.“ Jiné dopisy mluvily o Jonestownu jako o „nejmírumilovnější nejsrdečnější komunitě, kde byl vymýcen rasismus, sexismus a elitářství“, a o tom, že „jsme zemřeli, protože jste nás nenechali žít“.⁸ Pomineme-li všemožné soudy o vůdci komunity, život mnoha členů se v individuální rovině díky Jonesovu učení a jeho charismatu změnil. Překonali závislost na heroinu a jiné zoufalé rodinné a osobní problémy. Svobodně se rozhodli připojit ke skupině, a jakmile se stali její součástí, vyjadřovali svoji vděčnost poslušností. O těchto faktech noviny a jejich čtenáři neměli ani ponětí. Mnohem více je zajímaly hlasy rozčarovaných členů sekty, podle kterých byla celá záležitost skandální. Nejevili žádný zájem o to, aby zpětně pochopili svět řádných věřících, pro které to byl pokus překonat hodnoty odlidštěné společnosti. Veřejnost se při své interpretaci nezbývala ani historickými nebo srovnávacími modely, podle nichž to, že se člověk vzdá života ve jménu vyšší věci, může být svým způsobem pokládáno za normální náboženské chování.

Fenomén donucování podsouvá vysvětlení pomocí donucování, fenomén antirasismu zase volá po protirasistickém objasnění a fenomén sebeobětování budeme mít tendenci interpretovat pomocí sebeobětování.

Jakmile je předmět interpretace zahalen do jazyka, je to již začátek interpretace. Slova – byla zachráněna, nebo unesena? – a jejich nevyhnutelné asociace se stávají interprety. Věci a události, lidé a příběhy k nám přicházejí překryté jazykovými ozvěnami. O větši části dějin náboženství se můžeme dozvědět pouze z převyprávění a jazykových formulací. Pokud mluvíme o „Ježíši“, vzbuzuje to jiné asociace, než když budeme mluvit teologičtěji o „Kristu“. Každá vláda, politická strana, zpravodajský kanál, diskutér i rodič vědí jak dát jazyku určitý interpretační náboj, aby vyvolali tu správnou odpověď, a také tohoto umění využívají v praxi. V probíhajícím sporu mluví každá ze stran o té druhé negativně („oni propagují potrat“, „říkají, že žena nemá právo na svobodné rozhodování“), přičemž vlastní pozici vidí kladně („hájíme život“, „hájíme možnost volby“). Jazykové výrazy se stávají daty.

Stejně jako dějiny samy prochází i náboženský život změnami. Je součástí neustálého procesu, v němž se současnost nepřetržitě mění, protože je

8 David Chidester, *Salvation and Suicide: An Interpretation of Jim Jones, the Peoples Temple and Jonestown*, Bloomington: Indiana University Press 1988, 160.

stále spojována s minulostí, a tak vytváří přítomnosti nový kontext. Okolnosti se stále přeskupují a tím se mění i význam. Předmět, který objasňujeme, je v pohybu, i když stěží postřehnutelném. Svatyně lidu a její zakladatel byli jinými fenomény na konci šedesátých let než na konci let sedmdesátých. Text není neměnný, a proto se musí měnit i jeho interpretace.⁹ Když vysvětlujeme nějaký náboženský fenomén, musíme mít jeho proměnlivost na paměti, abychom si ujasnili, na který jeho moment se zaměřujeme.

Proměny a paradoxy religiozity

Nyní, když jsme se vrátili k počáteční otázce vnitřní pružnosti náboženství jako předmětu, jsme schopni vnímat, jak odlišné charakteristiky náboženskosti vstupují do hry. Co to vlastně je religiozita? Je to posedlost bohem, přísné dodržování tabu, nebo péče o bližní? Viděli jsme, že byla spojována s polaritou svobody a řádu, tradice a inovace, nostalgie a vzpoury, domova a jeho opuštění. Podle lidí obklopených chaosem může souviset s udržujícími dostředivými silami řádu a teritoria, zatímco lidé držení v zajetí společnosti ji mohou slučovat s uvolňujícími silami osvobození a transcendence. Religiozita svazuje i uvolňuje, odděluje i spojuje, udržuje kázeň i navozuje extázi. Jeden eskymácký šaman řekl, že „pravou moudrost lze získat pouze daleko od lidských obydlí, ve velké samotě“.¹⁰ Avšak konfuciánská tradice se svým principem sociální vzájemnosti je postavena na pravém opaku, totiž že se moudrosti učíme prostřednictvím zdokonalování našich společenských vztahů.

Každý z následujících pěti aspektů religiozity by se mohl stát východiskem pro samostatnou teorii.

První typ religiozity se uskutečňuje prostřednictvím extatického, emocionálního prožitku. K účasti na posvátnu využívá výbuchu mocných pocitů a vitality. K intenzitě posvátna se přistupuje pomocí intenzivního prožitku. Extáze, doslova „stání mimo sebe“, přenáší věřícího do změněného stavu vědomí. Tento stav může být navozen zpěvem, tancem nebo také užitím psychedelických látek. Náboženství je setkáním s duchem. Pokud před sebou máme takovéto vymezení náboženství, není těžké pochopit, jak se k vy-

⁹ Toto pojetí neustálého obrácení následujícího významu se uplatnilo v oblasti literární interpretace. Viz např. Susan Horton, *Interpreting Interpreting: Interpreting Dickens's Dombey*, Baltimore: Johns Hopkins University Press 1979.

¹⁰ Cit. dle Joan Halifax, *Shamanic Voices: A Survey of Visionary Narratives*, New York: Dutton 1979, 6.

braným údajům staví psychologická vysvětlení „potřeby“ sebetranscendence nebo spiritualistický výklad jiných oblastí vědomí.¹¹

Druhý typ religiozity je spojen s kontemplativní moudrostí a introspekci. Nejde o sféru vytržení a transu, nýbrž o vyrovnanost, přemýšlivost a vhléd. Cílem není vyjít ze sebe, ale dosáhnout vnitřního usebrání. Pokud právě toto má být náboženství, bude se náš interpretační rámec velmi lišit od rámce založeného na extázi nebo nadpřirozené aktivitě.

Třetí pojetí religiozity vychází z fenoménu oběti a askeze – záměrného zřeknutí se sebeuspokojování. Je to cesta očisty, odčinění hříchů a pokání – cesta postupného odstraňování profánních prvků ze života jedince s cílem dosáhnout svatosti. Je-li právě toto podstatou náboženství, můžeme se zaměřit na teorie o sublimaci násilí a viny nebo o nutnosti brát vážně zlo, které konáme.¹²

V protikladu k předchozímu je čtvrtý typ založený na etice, kde je religiozita vyjádřena prostřednictvím mezilidských vztahů. Náboženské naplnění přináší ctnosti jako láska, starostlivost, soucit, shovívavost, dobročinnost, milosrdenství a porozumění. Náboženský člověk se pozná podle toho, že koná dobré skutky. Dojemné příklady soucitu jsou zde podobné asketickým činům: zatímco někteří náboženští lidé se zřikají života v osamocených poustevnách, jiní ho zasvěcují péči o nemocné. Pokud je náboženství zodpovědností za „bližní“, potřebujeme opět další, zcela jinou teorii, než jaké byly dosud uvedeny. Nejzákladnějším náboženským faktem by zde byl vztah mezi „Já a Ty“.¹³

A konečně, mnozí lidé religiozitu ztotožňují s vírou v některé z jejích podob – s přesvědčením, důvěrou, podřízeností, poslušností, věrností nebo

¹¹ Reprezentativní antropologickou teorii o původu náboženství v extatických stavech představuje Weston La Barre, *The Ghost Dance: The Origins of Religion*, Garden City: Doubleday 1970. Klasické teologické pojetí podává již Rudolf Otto, *The Idea of Holy: An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and Its Relation to the Rational*, přel. John W. Harvey, New York: Oxford University Press 1950 [německý originál: *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Breslau: Trewendt & Garnier 1917; česky: *Posvátno: Iracionalita v ideji božství a její poměr k racionalitě*, přel. Jan J. Škoda, Praha: Vyšehrad 1998].

¹² O oběti viz René Girard, *Violence and the Sacred*, přel. Patrick Gregory, Baltimore: Johns Hopkins University Press 1977 [francouzský originál: *La violence et le sacré*, Paris: Bernard Grasset 1972; do češtiny byla přeložena Girardova kniha *Oběti beránek*, přel. Helena Benguivínová, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 1997]. Interpretaci asketismu podává William James, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, London – Cambridge: Longmans & Co. 1902, přednášky 11-15 [česky: *Druhy náboženské zkušenosti*, přel. Josef Hruša, Praha: Melantrich 1930, kap. 8 a 9].

¹³ Klasické pojednání o vztahu jako základu religiozity viz Martin Buber, *I and Thou*, přel. Ronald Gregor Smith, New York: Charles Scribner's Sons 1958 [německý originál: *Ich und Du*, Leipzig: Insel-Verlag 1923; česky: *Já a ty*, přel. Jiří Navrátil, Olomouc: Votobia 1996].

vnímavostí.¹⁴ Otázka náboženství je pro ty, kdo stojí tvář v tvář sekulární kultuře, často prostě otázkou víry, a mnohé teorie náboženství stojí na tom, že hledají argumenty svědčící pro oprávněnost víry v Boha, nebo proti ní.

Tyto typy jsou jen malou ukázkou. Jejich účelem je naznačit, že každé pojetí náboženství je založeno na určitých příkladech, ale ty jsou samy z daného pojetí odvozeny. Složitost náboženského života a rozmanitost předmětu náboženství se podobají rozličnosti aktivit, které můžeme řadit k atletickým disciplínám: jak rozdílné by byly teorie sportu založené na běhu, plavání, hodech, skocích, úderech nebo střelbě.

Interpretace náboženství je relativní. Nikoli proto, že mu neodpovídá žádná skutečnost, ale proto, že je tato skutečnost natolik rozsáhlá, že jsou všechna pojetí nutně omezována výběrem, který vychází z naší aktuální pozice.

Zamyšlení nad kontextem interpretace

Protože je kontextu věnována velká část následující kapitoly, budu na tomto místě stručný.

Přemýšlíme-li o interpretaci, musíme zjistit, jaké jsou její cíle, pozadí i výběr, na němž je založena. Pozornost musíme věnovat vzájemnému vztahu mezi světem interpreta a jeho volbou náboženských jevů, jež se rozhodl interpretovat.

Kontext samozřejmě téma interpretace nevyčerpává. Prověřování obsahu interpretace z hlediska zásadních údajů stojí bezpochyby v popředí zájmu všech, kdo pocítují důsledky kteréhokoli výkladového rámce.

Dokud neprobádáme proměnlivou, vymezující roli kontextu, můžeme jen stěží pochopit, co vlastně děláme, když hovoříme o náboženství. Dokud neznáme kontexty jiných přístupů, nemůžeme porozumět jejich textu, a sotva si také uvědomíme náš vlastní. Porozumění interpretaci na základě komparativní analýzy jejích kontextů má podobnou hodnotu jako proces rozumušení „jiným“ náboženstvím a světonázorům. Pouze pokud vidíme, čím se naše interpretační pozice liší od ostatních interpretačních možností, můžeme pochopit, čím je zvláštní. Je to podobné jako znát svou polohu v krajině, ať už ve stínu hory Fudži, nebo ve zdech Dublinu.

Koncept mnohočetných kontextů nás ze zápolení dvou starých protikladů – pojetí skutečnosti v biblické tradici a v západní vědě – uvádí do světa širší rozmanitosti. Pomáhá překonat nesnášenlivost totalizujících pohledů na svět založených na jediném modelu skutečnosti a předkládá pojetí, podle kterého různé významy existují současně. Poté, co se vyčerpala myšlenka, že jakákoli jediná interpretace představuje konečnou pravdu o světě nebo že je správná pouze jedna metoda třídění a vysvětlování údajů, zůstává interpretace otevřená sebereflexi i dalšímu vývoji.

Ve světě pojmů, který je pluralitní a proměnlivý a kde se sama interpretace stává předmětem zkoumání, bude muset každý interpret interpretace být všestranný a zvládat mnoho jazyků různých konceptů. Pokud se jedná o rozumění náboženství, zdá se, že je schopnost dívat se mnohými očima a z mnoha úhlů – schopnost, která nemusí nutně znamenat souhlas s teoriemi vycházejícími z těchto stanovisek – nepostradatelná. Mnohost interpretačních rámců není jen skutečností našeho veřejného života a sociálního soužití, ale nepochybně také výrazem mnohostranné povahy našeho předmětu zkoumání.

¹⁴ Užitečnou studii o kategoriích víry (*faith*) a vyznání (*belief*) v globální perspektivě představuje Wilfred Cantwell Smith, *Faith and Belief*, Princeton: Princeton University Press 1979.

8. Pluralita: problémy a důsledky

Nadešel čas zamyslet se alespoň stručně nad širší otázkou, jak mohou různé interpretace existovat vedle sebe a jaké důsledky z tohoto pluralistického přístupu plynou.

Otázka slučitelnosti

Do jaké míry si různé současně existující pohledy protiřečí a do jaké míry do sebe zapadají? Stačí si myslet, že poklidně existují vedle sebe, že jsou to paralelní, a nikoli soupeřící světy? Kdy se z koexistence stává vzájemné popírání?

V nejjednodušším případě nastanou rozpory tehdy, když je společný předmět interpretován dvěma neslučitelnými způsoby: *bud'* je ten pes na druhé straně ulice můj, *nebo* není. Turínské plátno je *bud'* z prvního století n.l., *nebo* ne. V obou případech existuje obecná shoda, že tyto objekty existují, takže to, jestli patří určitému majiteli nebo pocházejí z určitého století, můžeme ověřit běžnými metodami. Chybná interpretace nebo omyl nejsou vyloučeny. Můžeme totiž zjistit, že to, co vypadalo jako jezero, je *fata morgána*.

Avšak otázky spojené s interpretací lze zřídka tak snadno průkazně rozhodnout. „Kristus“ není všeobecně přijímaný objekt, který vyžaduje pouze historickou nebo textovou verifikaci, ale je sám interpretačním symbolem. Když se z oblasti faktů (Čí je to pes? Kolik procent obyvatel USA je pokřtěných?) přesuneme do roviny významů (Jaký má náboženství dosah? Co je smyslem mého života? Byl Korán zjeven?), pak již nepůjde o verifikovatelnost, ale o perspektivu, ne o důkaz, že objekt existuje, ale o zjištění, co znamená.

Rozpory při interpretaci náboženství jsou pak více důsledkem neslučitelných perspektiv než rozporných faktů. Když teista tvrdí: „svět stvořil Bůh“, fyzik prohlašuje: „ne, svět vznikl explozí vodíku“, a neopaganista říká: „svět je tělo veliké bohyně“ – neexistuje žádný společný faktický předmět, který by mohl být verifikován jako onen pes na chodníku. Samotný

svět se stává otazníkem. Právě on k nám přichází pouze prostřednictvím interpretace. Nemáme žádný neinterpretovaný svět, se kterým bychom mohli tyto interpretované světy porovnat, abychom se dozvěděli, zda jsou, nebo nejsou „pravdivé“.¹ Pokud teista nepřipustí existenci prázdného světa, který odpovídá představám materialisty, a materialista nepřipustí existenci božského stvoření, jak ho popisuje teista, neexistuje žádný společný sporný „předmět“, kromě toho, že bylo užito slovo *svět*.

To samé platí i o termínu *náboženství*. Viděli jsme, že neexistují žádné holé údaje, žádná neinterpretovaná fakta, která by nám mohla říci, co je náboženství.² Náboženství, podobně jako svět, není předmětem, ke kterému můžeme přistoupit, aniž bychom ho popisovali – je totiž předmětem, který utváříme právě tím, jak ho definujeme. Na otázku, která interpretace náboženství je „správná“, nemůžeme dát odpověď, aniž bychom se odvolali na předpokládanou autoritu vlastního interpretačního rámce.

Perspektivy existující vedle sebe spolu nemusí nutně soupeřit, dokud se nezačnou vzájemně popírat. Pokud pouze hlásáme náš pohled a nevylučujeme ostatní, žijeme v izolaci, která nikomu neubližuje. Ale jakmile začneme tvrdit: „Kristus je jedinou cestou k Bohu“ nebo „náboženství lze vysvětlit pouze sociologicky“ či „kazatelům jde jen o peníze“, vstupujeme na veřejnou půdu a dotýkáme se modelů jiných lidí. Problém nespočívá v tom, co prohlašujeme, ale v tom, co popíráme.

Popírání jiných pohledů většinou pramení z potřeby chránit nebo prosazovat vlastní názor. Jiné pohledy odmítáme tehdy, když se zdá, že v nich naše hlediska nejsou obsažena. Když jeden slepý člověk věří, že slon je jako strom, a jiný, že vypadá jako zeď, nehádají se kvůli tomu, že chápou, jak slon vnímá ten druhý a nesouhlasí s tím, ale přou se proto, aby hájili vlastní pozici. Dokonce si ani neuvědomují, že ten druhý má odlišnou zkušenost. Žádný z nich nemá ani ponětí, jak ten druhý ke slonu přistupuje a proč o něm mluví odlišně.

Jiným druhem sporu je přístup teorií formulovaných tak, aby napravily nedostatky těch předchozích. Viděli jsme, že většina kritických interpretací náboženství má ostrý, nepřátelský tón. Kritikové bijí na poplach proti starým pohledům na náboženství, používají silné výrazy a přehánějí, aby upozornili na vlastní poznatky, o nichž dříve nikdo nemluvil nebo si jich

¹ Výrazným zastáncem tohoto názoru byl filozof Nelson Goodman. Viz Nelson Goodman, *Ways of Worldmaking*, Indianapolis: Hackett Publishing Co. 1978 [česky: *Způsoby světa-tvorby*, přel. Vlastimil Zúška, Bratislava: Archa 1996].

² Zmíněné stanovisko hájí ve svém díle Jonathan Z. Smith. Viz např. Jonathan Z. Smith, *Imagining Religion*, Chicago: University of Chicago Press 1982 [v českém překladu je dostupná kapitola „Co vědí medvědi o rituálu“, přel. David Vaněk, *Sedmá generace* 10/4, 2001, 21–24].

nepovšiml. Sociologické, psychologické a srovnávací přístupy, kterými jsme se zabývali, také vycházejí z potřeby systematicky postihnout aspekty náboženství, které jiné teorie opomíjely. Jisté náboženské interpretace zase vznikly proto, aby hlouběji a méně povrchně vysvětlily vlastní tradice. O alternativních interpretacích náboženství – ať už je vytvářejí věřící, nebo vědci – můžeme tedy říci, že tvoří určitý druh nezávislého prostředí. Každá z nich tvrdí něco, co opravuje nebo doplňuje to, co říkají jiné, nebo tomu protičí. Každá vyznačuje vlastní teritorium v závislosti na aktuálně působící geografii interpretace.

Jestliže jsou na jedné straně některé názory na první pohled neslučitelné díky své vnitřně protikladné povaze, na straně druhé existují případy, kdy se různé pohledy snadno mohou doplňovat. Jde o situace, kdy odlišné přístupy popisují různé aspekty téhož objektu nebo jej zkoumají pomocí rozdílných, ale nikoli rozporných terminologií. To, co označujeme jako *súl*, může být zároveň nazýváno chloridem sodným.

V tomto ohledu je užitečný model, který člověka považuje za nositele četných interpretací. Použili jsme příkladů slona a pana Jonese, abychom ilustrovali, jak lze rozmanité pohledy sloučit, pokud odpovídají rozdílným aspektům téhož předmětu. Nyní se podíváme na další, komplexnější příklad.

Příklad

Představme si poutnici, která po kolenou stoupá do svatyně. Co vidíme? Jsme-li neznalými kolemjdoucími, můžeme ji mylně považovat za tělesně postiženého člověka, který nemůže chodit. Jsme-li kritiky jakéhokoliv náboženství, automaticky uvidíme příklad klamání a nevědomosti, nutkavého sebetrestání či společenského útlaku. Jako sociologové nebo antropologové zaznamenáme obřad, který má integrovat jedince z okrajových společenských tříd do sféry hodnot a moci ústřední kolektivní instituce. Jsme-li zastánci jungovského přístupu, spatříme osobu, která ztvárňuje hledání sebe sama (bytostného Já) pokořením ega a prostřednictvím symboliky výstupu na kopec. Jako religionisté zaregistrujeme rituální dramatizaci křesťanského mýtu a místní podobu obecného vzorce poutnictví. Jsme-li nekatolickými křesťany, jejichž tradice nezahrnuje podobné projevy zbožnosti, můžeme s opovržením sledovat pověry konkurenčního vyznání; patříme-li však k hinduistům, uvidíme běžnou, normální formu náboženského projevu. Jsme-li křesťanskými mystiky, v obličeji ženy spatříme podobu Krista a v jejích činech jeho utrpení. Letíme-li v letadle, asi budeme mít potíže tuto ženu z dálky vůbec zahlédnout, a jestliže ji uvidíme, bude vypa-

dat nejspíš jako mravenec. A jako evolucionisté můžeme obdivovat, jak zajišťující bytost se nakonec vyvinula z prvohorní devonské ryby.³

Odlišnými rámci vidíme obětování, ironii, osamělost, krásu, klam, vtělení, hrdinství, komedii a dojetí. Existují nějaké hranice toho, co je možné pozorovat? Fotograf, může zachytit tuto ženu v nekonečném množství interpretačních okamžiků a tím nám dát neomezené vizuální poselství ze všech možných úhlů. Každý snímek může nabídnout jiný pohled díky přiblížení nebo záběrům z různých stran, díky rozdílnému využití pozadí, pohybů ženy, jejích rozčuchaných vlasů nebo jiných působivých detailů.⁴ Samotný fakt, že je jednu ženu možno takto vidět, že se může stát fotografií, a tedy ohraničeným, nehybným objektem, o kterém můžeme uvažovat a přemýšlet, vytváří svého druhu další interpretační kontext. I bez fotoaparátu může kterýkoli pozorovatel, kterékoli lidské oko spatřit něco, co ještě nikdo nikdy neviděl a ani nikdy neuvidí – může spatřit věci, které se nikdy nestanou součástí žádné teorie.

A kdo ví, co vidí sama žena (říkejme ji třeba Marta)? Kdybychom se ji zeptali, jak vidí sama sebe, možná bychom byli překvapeni („je to prostě zvyk, dělám to každý rok“ nebo „poutě mě baví, alespoň si odpočinu od práce a mohu být s přáteli na venkově“), nebo bychom se mohli poučit o jejích náboženských záměrech („dělám to z vděčnosti za to, že jsem se uzdravila z rakoviny“ nebo „tolik miluji Krista, že chci sdílet jeho bolest“ nebo „modlím se takto za svoje zesnulé rodiče v očistci“).

A konečně ti, co se vědomě zabývají interpretací, by se mohli ptát, proč vůbec naše oko spočinulo na této ženě, a ne na nějakém jiném objektu, co to znamená, že jsme si vybrali právě tento příklad, a ne nějaký jiný.

Jaký závěr máme činit z takového nakupení pohledů?

Zprv je zřejmé, že některé z nich můžeme podepřít důkazy. Například můžeme doložit, že Marta neklečí proto, že nemůže chodit, a jejím srovnáním s jinými lidmi zjistíme, že není mravenec. Použité psychologické, sociologické a mytologické vzorce můžeme prověřit v jejich vlastních kontextech pomocí důkazů svědčících pro i proti.

Co se týče tvrzení, že Marta je buď hloupá, nebo svatá, žádné objektivní důkazy nám zde nepomohou. Jedná se o oblast soudů, nikoli dat. Je to

³ Poslední příměr přebírá od Lorena Eiseleyho, který píše o tom, jak se „z devonské ryby nakonec vyvinulo dvouohé stvoření se slamákem“. Viz Loren Eiseley, *The Immense Journey*, New York: Vintage Books 1957, 47-48.

⁴ Jak napsal jeden badatel: „Pokaždé, když se díváme na fotografii, uvědomujeme si, i když jen letmo, že si fotograf vybral jeden snímek z nekonečného množství možných pohledů. Platí to i o neobyčejnějších rodinných snímcích.“ Viz John Berger, *Ways of Seeing*, New York: Viking Press 1973, 10.

oblast „nadvíry“ (jak ji nazval William James), tedy světonázorů, které si vybíráme, abychom podle nich žili, ale které není možné nijak potvrdit ani obhájit. To znamená, že některé interpretace nejsou prověřovanými vědeckými hypotézami, nýbrž akty vnímání. Interpretace náboženského mystika je sama o sobě náboženským aktem, stejně jako je interpretace skeptika sama o sobě skeptickým činem. Nastavení úhlu fotografem je aktem vnímání. A to, jaká slova a obrazy Marta volí, když popisuje svoje zbožné chování na kopci, je aktem sebevymezení.

Různé pohledy, pokud je zkoumáme naráz, mohou být na první pohled v rozporu. Některé z nich se vylučují, protože se nemohou odehrávat současně na stejném místě. Klíčovým je zde právě slovo „současně“.

Když totiž tyto pohledy sledujeme postupně, zapadnou na místa, kde dávají smysl a z nichž popisují různé aspekty téhož objektu. Samy o sobě si neprotiřečí, jelikož závěry, k nimž dospívají, jsou činěny ve sledu proměňujících se prostředí v závislosti na tom, jak je objekt v uvedených rámcích kontextualizován. Slon se může nejprve jevit jako zeď, potom jako provaz a nakonec jako strom. Z velké dálky Marta skutečně vypadá jako mravenec. Toto přirovnání není absurdní, protože ve velkém časovém měřítku můžeme její končetiny také vidět jako novodobé proměny prvohorních ploutví. Marta je součástí společenského uspořádání, příkladem křesťanskosti, projevem určitých obecných náboženských typů a jedinečným životním příběhem. Vnímá sama sebe zevnitř, pokaždé jinak, ale je i statistickým objektem. Pro některé je ztělesněním hlouposti, pro jiné svatosti.

Příklad Marty ukazuje na jistý druh ekologie vnímání. Pozorovaný objekt nutně odpovídá významové kategorii nebo konkrétnímu údaji, který je vlastní světu interpreta.

Zatímco některá stanoviska mohou záměrně redukovat Martin význam na jediný pohled (konfrontačně: „je to jen klam“, nebo zbožně: „dělá to čisté z oddanosti Bohu“), jiné nemusejí být výlučné. Některé pohledy jsou záměrně pouze částečné a doplňující, nikoli vřezahmující. Například religionistická perspektiva většinou předpokládá, že náboženský fenomén je integrovaným souborem historických, sociálních a jiných faktorů a že lidský život je sítí několika překrývajících a prolínajících se matic, z nichž každou můžeme analyzovat samostatně, ale přesto jako součást jednoho obrazu. Je také možné, že některé náboženské pohledy by mohly Martu pojmout prostřednictvím jakési sjednocené teorie pole. V 6. kapitole jsme se zabývali některými obsažnými náboženskými modely, které člověka popisují jako bytost o mnoha úrovních (například fyzické, rozumové a duchovní), jež má určitou hierarchii potřeb. Podobná schémata předkládají „poje-

tí člověka, které zahrnuje celé spektrum jeho sekulárních i božských aspektů,“ a zdůrazňují, že společenskovední i náboženský badatel vidí vždy jen „na jedno oko“.⁵

Je nějaký pohled na Martu lepší než ty ostatní? Nabízí některý z nich celistvý obraz, jenž se může hájit tím, že nabízí lepší vysvětlení a porozumění než jiné? Opět platí: „lepší vysvětlení“ – podle jakého kritéria? Za účelem jakého druhu porozumění? To, aby rozdílné pohledy na Martu přispívaly k vytvoření jediného souhrnného obrazu, je možné pouze tehdy, když připustíme, že i tento obraz je jen dalším pohledem – interpretačním celkem odpovídajícím určitému paradigmatu.

V tomto bodě naše lekce o slonovi končí, nebo přinejmenším odkazuje k dalšímu souboru otázek. Pro vypravěče a posluchače tohoto přirovnání příběh většinou ukazuje objekt, který sami slepí nevidí, ale když vykresluje, jak se skládají pohledy na náboženství, funguje toto přirovnání pouze jako analogie. Viděli jsme, že náboženství – a tím pádem také svět, ve kterém Marta žije – není vizuálně daný objekt, který má určitou konečnou podobu. Není to tvar, který uvidíme všichni stejně, pokud složíme dostupné kousky našich vlastních skládaček světa. Na víku krabice naší skládačky nemáme – na rozdíl od případu slona – celý obrázek jako pomůcku, abychom jednotlivé kousky správně sestavili. Když spojujeme všechny možné, dostupné zdroje pro interpretaci náboženství, vytváříme obraz my i naše kultura. Tak vznikají buddhističtí stejně jako freudovští a jungovští sloni a katolické i durkheimovské Marty. Otázka Marty se stává otázkou lidského bytí. Pro interpreta bude to, co se nakonec vynořuje za částmi všech Mart – všech světů, všech náboženství – pojmenováno symboly, které sjednocují nebo završují jeho pojetí a zkušenost světa a jsou odvozeny z jazyka vědy, jazyka kultury, jazyka vlastní osobnosti, jazyka zoufalství či jazyka bohů.

Reciproční model

V této knize jsme se ani tak nesnažili uvést všechny teorie, spíše jsme se zaměřili na formativní a selektivní vztah mezi tím, jak se díváme, a tím, jak svůj předmět vidíme. Z plurality vyvěrá důležitý princip – princip vzájemné souvislosti rámce a objektu, vnímání a skutečnosti.

5 Ken Wilber, *Eye to Eye: The Quest for New Paradigm*, Boston: Shambhala 1996, předmluva.

Paradigma interpretace propojilo všechny předchozí kapitoly a utvářelo způsob prezentace jednotlivých souborů materiálu. Je to model založený na perspektivě, která nabízí jistou interpretaci interpretace a zároveň poskytuje alternativu ke dvěma tradičním pojetím poznání. Prvním z nich je objektivistický pohled, podle něhož skutečnost „existuje“ a lidé ji zobrazují buď pravdivě, nebo nepravdivě, pomocí vědy, nebo náboženství. Podle objektivismu svět existuje sám o sobě, nezávisle na subjektivních úhlech pohledu. Řečeno nábožensky, Bůh „existuje“ nezávisle na našem vnímání. Řečeno jazykem vědy, hmota a energie „existují“ nezávisle na našem vnímání. Druhým tradičním modelem je subjektivismus, který říká, že neexistuje objektivní poznání, a veškerá lidská interpretace je víceméně lidskou konstrukcí. Je to tápání v mlze. Naše zobrazení ničemu neodpovídají. Toto stanovisko bývá také nazýváno skepticismem nebo přísným relativismem.

Oproti tomu reciproční model předpokládá, že svět se sám „dává“ lidem právě prostřednictvím aktu interpretace. Vědecky i nábožensky přijímáme svět v závislosti na rámci nebo prostředcích našeho porozumění. Reciproční model se zaměřuje na to, jak vykládáme jakýkoli objekt, a ukazuje, jak se tento objekt jeví ve vztahu ke způsobu, jak o něm uvažujeme nebo jak ho prožíváme. „Skutečnost“ je zprostředkovávána interpretací, prožitkem. To znamená, že když vnímáme nějaký objekt, vnímáme ho či zažíváme *jako* něco.⁶ Svět tedy „je“ to, „jako co je prožíván“.⁷ Náboženská zkušenost je jedním z mnoha způsobů prožívání světa, a dokonce i v rámci náboženství existuje nespočet popisů světa.

Síla tohoto relačního úhlu pohledu spočívá v uznání vazby skutečnosti na to, jak o ní přemýšlíme, aniž by se zároveň popírala existence nějaké skutečnosti mimo náš vlastní obzor. Tento přístup otevřeně připouští, že svět je bohatší, než aby jej bylo možné obsáhnout jedním pohledem. Svět a jeho objekty potom nejsou pouhou představou, nejsou pouze „vytvořeny“ ve smyslu – zcela vymyšleny. Jsou konstruovány spíše v tom smyslu, že jsou konstituovány nebo tvarovány interpretačními rámci či akty.⁸ Význam nevzniká „sám sebou“; je spojením člověka s objekty, díky kterému se nám část objektů zpětně jeví smysluplně.

Relační pojetí je tedy jakousi střední cestou. Přednostně se věnuje tomu, jak významy a představy o světě vznikají, a všímá si našeho vlivu na vytvá-

6 K diskusi o tomto pojetí a jeho užití ve filosofii a aplikacích v religionistice a teologii viz Gerrett Green, *Imagining God*, San Francisco: Harper and Row 1989.

7 Jde o pojetí, které rozvinul americký filozof William James (1842-1910).

8 Celistvý interdisciplinární pohled na různé způsoby schematizace světa poskytují Michael A. Arbib – Mary B. Hesse, *The Construction of Reality*, Cambridge: Cambridge University Press 1986.

ření těchto významů. Tato zkušenostní středová zóna uznává jak vědecký akt pořádání dat, tak náboženský akt víry. Svět poznáváme prostřednictvím jeho vlastních rozmanitých symbolických rámců.

Reciproční pojetí nenabízí pouze způsob jak vysvětlit teorie o náboženství. Viděli jsme, že slouží také jako model způsobu, kterým se náboženství uskutečňuje pro své věřící. Je důležité, že všechny významné interpretační rámce uznávají, že různé druhy náboženství odpovídají odlišným lidským situacím. Jací věřící, takoví bohové.

Ať už se na ně díváme zevnitř nebo zvenčí, náboženství je jako proměnlivý mořský bůh Próteus, který „odpoví pouze na položenou otázku a jeho odpověď je nicotná či hlubokomyslná podle toho, jak zněla otázka“.⁹ Předmět našeho studia zpětně odráží povahu našeho tázání, a činí nás tak za něj odpovědnými. Reciproční paradigma nás učí, že si musíme být vědomi toho, jaké nástroje užíváme.

Interpretace jako akt

Zaměříme-li se na otázku reciprocity, posouváme důraz z intelektuálních vyjádření skutečnosti (Jsou správná? Jsou nepravdivá?) na interpretační praktiky či akty – akty vyčleňování či lokalizace skutečnosti v závislosti na východiscích, záměrech a potřebách interpreta.

Interpretace je jazykový akt, který pramení v řeči.¹⁰ Když mluvíme o náboženství, nejen přemýšlíme, ale také něco děláme, a to, co děláme, se odehrává v interaktivním prostředí. Teorie je formou praxe.

Pokud se na interpretaci díváme tímto způsobem, můžeme ji posuzovat nejen podle toho, jak nakládá s důkazy, ale také podle její vázanosti na kulturně dané problémy, podmínky a hodnoty. Každá koncepce, jak jsme viděli, se vztahuje ke kontextu a publiku, kterým buď odpovídá, nebo ne. Patří do určitého období, na určité místo a do určité interpretační komunity. Některé společnosti se potřebují vypořádat s problémem chápání nebo formulování náboženských pravd. Jiné společnosti, v nichž jsou otázky iden-

tity, pohlaví a sociálního porozumění normální nebo naléhavé, potřebují jiné interpretační rámce. Otázky vytvářejí úkoly pro interpretaci. Otázky vytvářejí odpovědi.

Tváří v tvář nové relativitě

Očividně máme co do činění s novým druhem relativity. I když se o relativismu jako stanovisku vedou rozsáhlé filozofické diskuse,¹¹ nebudeme se jim zde plně věnovat. Vyjasněme si však, jaký druh relativismu předkládá tato kniha, a čím se naopak nezabývá.

Pro mnohé je relativismus negativní termín, který dokonce – jako výraz odmítání – může vzbuzovat obavy. Naznačuje absenci norem a popírání všech běžných pravd. Jeví se jako pojmový a morální nihilismus. Může též znamenat, že všechny pohledy na svět jsou rovnocenné. Implikuje, že možné je všechno. Dokonce se zdá být přístupem logicky mylným, protože ze své vlastní pozice činí výjimku: prohlášení relativismu je totiž samo o sobě nerelativistické. Někteří lidé tvrdí, že je to fádni a bezzubý světonázor – pasivní pluralismus, který „zakrývá bodré pomatení, při němž si člověk chce užívat radosti z rozmanitosti, aniž by se oddal jakékoli představě odporu nebo naděje“.¹² Jeho východisko, že všechny přístupy ke světu jsou „pouze“ určitými úhly pohledu, se zdá být zjednodušující a laciné.

Jsem přesvědčen, že tyto problémy a negace nepředstavují stanovisko této studie, kde se faktor relativity objevuje jako příležitost k porozumění, nikoli k popírání. Relativita – vskutku užitečný termín – zde popisuje způsob, jak různé jazyky a východiska rozdílně strukturují svět. Pojetí vycházející ze vzájemného vztahu rámce a objektu přitakává procedurálnímu porozumění, a nikoli metafyzickému připsování vlastností nebo beznaději. Je to praktický model pro pochopení světa interpretace, nikoli objektiv-

11 Významnou sbírkou esejů o druzích, nedostacích a výhodách relativismu je Michael Krausz (ed.), *Relativism: Interpretation and Confrontation*, Notre Dame: University of Notre Dame Press 1989; viz též Jack W. Meiland – Michael Krausz (eds.), *Relativism: Cognitive and Moral*, Notre Dame: University of Notre Dame Press 1982. Z teologických přehledů viz Joseph Runzo, *Reason, Relativism and God*, New York: St. Martin's Press 1986. Vhodné pojednání o relativismu jako lidské, kulturní nezbytnosti představuje Paul Feyerabend, *Farewell to Reason*, London: Verso 1987, 19–89 [v českém překladu srov. Paul Feyerabend, *Tři dialogy o vědě*, přel. Petra Bidlasová a Markéta Kysloušková, Praha: Vesmír 1999; též, *Rozprava proti metodě*, přel. Jiří Fiala, Praha: Aurora 2001].

12 Simone Beauvoirová charakterizuje pasivní pluralismus jako „dokonalou ideologii pro moderní buržoazní mysl“. Cit. dle David Tracy, *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope*, San Francisco: Harper and Row 1987, 90 [český výbor ze stěžejního díla autorky viz Simone Beauvoirová, *Druhé pohlaví: Výbor*, přel. Josef Kostyhyrýz a Hana Uhlířová, Praha: Orbis 1966].

9 Joseph Campbell, *The Hero with A Thousand faces*, (Bollingen Series 17), Princeton: Princeton University Press 1968, 381 [česky: *Tisíc tváří hrdiny: Archetyp hrdiny v proměnách věků*, přel. Hana Loupová, Praha: Portál 2000, 332].

10 Nejpráhlednější popis teorie „řečových aktů“ pro účely religionistiky, který je mi znám, podává Terrence W. Tilley, „Part One: Speech-Act Theory“, in: též, *The Evils of Theodicy*, Washington: Georgetown University Press 1991, 9–81. Myšlenka, že jazyk může být pochoopen jako akt, je nesena dvěma proudy moderní filozofie, které reprezentují Ludwig Wittgenstein a Martin Heidegger. Srozumitelné přiblížení jejich vlastních příspěvků ke kontextualitě interpretace viz Charles Guignon, „Philosophy After Wittgenstein and Heidegger“, *Philosophy and Phenomenological Research* 1/4, 1990, 649–672.

ní tvrzení o povaze světa. Relativismus není sám o sobě pevnou pozicí, ale pracovním modelem k prozkoumání povahy procesu zaujímání stanovisek. Nejde o absenci významu, ale o jeho utváření.

Relativita zde tedy není negativní, ale pozitivní. Potvrzuje, že rámce hrají při formování objektů důležitou roli, a nikoli že se vztahují k něčemu neskutečnému. Neříká, že všechno je „pouze“ v mysli interpreta nebo že svět existuje „jen“ v pohledu pozorovatele, ale naopak předpokládá, že svět je nesmírně bohatý, má mnoho rovin a interpret si z nich vybírá, sestavuje je a zachycuje jeho různé aspekty. Přínos relativity nespočívá v popření obecného poznání, ale v uznání a vyjasnění odlišnosti. Relativita ani zdaleka nevytváří prostor pro názor, že na ničem nezáleží. Je pojetím, které nám může pomoci v sebereflexi a odpovědnosti za náš interpretační jazyk a konání. Učí nás pokoře.

Je velmi dobře možné uznávat relativitu pohledů a zároveň zastávat vlastní osobní normy a volby ohledně toho, co je ve světě podstatné a jakým principem nebo principy se bude řídit naše myšlení a společenské chování. Může se stát, že jisté stanovisko předpokládá, že jiné pohledy nejsou správné. Pochopení relativity interpretací samo o sobě neznamená, že člověk nemůže vynášet soudy nebo mít vlastní přesvědčení. To má ještě větší význam, pokud interpretace náboženství chápeme spíše jako shrnutí způsobů, které si člověk vybírá k poznávání světa, než jako konečné pravdy, které svět doslovně představují.

Tento metodologický pluralismus¹³ je sám také kulturně daným pohledem a metodou. Má své cíle – vyrovnat se s rozdílností obrazů světa a poznání, s logikou odlišných stanovisek, s procesem vytváření světa, s jinak úchvatnou rolí jednotlivých rámců, s vynalézavostí a paradoxně i s objevováním náboženství jako předmětu. Jednoho dne tyto otázky už možná nebudou důležité, ale dnes jsou s ohledem na kulturu a vzdělání naléhavé.

Slýcháme, že moderní situace bývá popisována jako tonutí v moři významů. Neohraničenost interpretace však nemusí nutně znamenat metafyzický chaos. Jedná se o pluralitu, kterou můžeme „přečíst“, která se sama může stát předmětem zkoumání, která nás může poučit o procesu, jakým

nahlížíme svět, a odpovědět na otázku, proč se daný svět jeví právě takovým způsobem, jaký vnímáme.

Pokud je tomu tak, relativita, která nejprve vypadala jako hrozivá propast a ztráta světa, by se mohla stát lekcí osvětlující, jak se svět uskutečňuje.

Náboženství a bytí

Otázka náboženství je nerozlučně spjata s otázkou bytí. Pokud uvažujeme o jednom, uvažujeme i o druhém. Náboženství v sobě obsahuje otázku po povaze světa. Nemůžeme o něm přemýšlet jinak, než jak přemýšlíme o sobě.

Stejně jako svět můžeme náboženství sledovat v nekonečném množství kontextů a existuje nekonečně mnoho způsobů jak se na ně ptát. O jaký druh zkušenosti se jedná? Jaký je vlastně člověk? Co o sobě chceme vědět? Když před sebou máme viditelný svět, které jeho rysy považujeme za skutečné a důležité? Analyzujeme, nebo jen pozorujeme? Kterou část pozemského textu čteme? Můžeme bez obav říci, že dějiny představ o světě ještě nevyčerpaly všechny možnosti jak pohlížet na postavení člověka. Vždy se může objevit jiný kontext, jiný pohled, jiná představa, jiný způsob jak uvažovat o světě. A náboženství jsou jedním z těchto způsobů.

Interpretace tak představuje neomezený zdroj. Stejně jako svět, s nímž je nevyhnutelně spojena, má mnoho úrovní a mnoho hlasů, z nichž každý má své místo, svůj rámeček a svůj čas.

¹³ Literární kritik Wayne Booth používá tento termín, aby ukázal jak se poučit z plurality literárních interpretací, aniž bychom je redukovali na jinou vnější teorii. Pluralistický přístup k rozdílným výkladům básně by tak prozkoumal myšlenkový proces každého z nich samostatně, připustil platnost dvou i více interpretací i možnost chybné interpretace („příběh o rajske zahradě je o kopulačních zvyklostech ledních medvědů“). K analýze různých pluralistických přístupů k literárnímu významu viz Wayne Booth, *Critical Understanding: The Powers and Limits of Pluralism*, Chicago: University of Chicago Press 1979.

Jonathan Z. Smith, *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*, Chicago: The University of Chicago Press 1982.

Frank Whaling (ed.), *Contemporary Approaches to the Study of Religion* I-II, (Religion and Reason 27/28), Berlin: Mouton de Gruyter 1984-1985.

Další studijní literatura:

Pascal Boyer, *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*, New York: Basic Books 2001.

Burkhard Gladigow – Hans-Georg Kippenberg (eds.), *Neue Aufsätze in der Religionswissenschaft*, München: Kösel 1983.

Břetislav Horyna – Helena Pavlincová, *Dějiny religionistiky: Antologie*, Olomouc: Nakladatelství Olomouc 2001.

Hans-Georg Kippenberg, *Die Entdeckung der Religionsgeschichte: Religionswissenschaft und Moderne*, München: Beck 1997.

E. Thomas Lawson – Robert N. McCauley, *Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture*, New York: Cambridge University Press 1990.

Dušan Lužný, *Náboženství a moderní společnost: Sociologické teorie modernizace a sekularizace*, (Religionistika 6), Brno: Masarykova univerzita 1999.

Axel Michaels (ed.), *Klassiker der Religionswissenschaft: Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*, München: Beck 1997.

William E. Paden, *Religious Worlds: The Comparative Study of Religion*, Boston: Beacon Press 1994.

Kimberley C. Patton – Benjamin C. Ray (eds.), *A Magic Still Dwells: Comparative Religion in the Postmodern Age*, Berkeley: University of California Press 2000.

Kurt Rudolph, *Geschichte und Probleme der Religionswissenschaft*, Leiden: E. J. Brill 1992.

Eric Sharpe, *Comparative Religion: A History*, London: Duckworth 1986.

Jacques Waardenburg, *Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods and Theories of Research. Introduction and Anthology* (Religion and Reason 3), New York – Berlin: de Gruyter 1999.

Donald Wiebe, *The Politics of Religious Studies: The Continuing Conflict with Theology in the Academy*, New York: St. Martin's Press 1998.

Hermeneutika a nová komparatistika William E. Padena

Ondřej Sládek

Usilujeme-li o postizení podstatných rysů a základních východisek myšlení předního amerického religionisty a teoretika Williama E. Padena, autora knihy *Interpreting the Sacred: Ways of Viewing Religion* (Bádání o posvátnu: Náboženství ve spektru interpretací), je třeba o nich uvažovat v souvislosti s jeho celoživotním úsilím o využití teoretických a metodologických podnětů hermeneutiky a komparace v oblasti vědeckého studia náboženství. Paden tak navazuje na vlivnou tradici religionistické hermeneutiky a komparatistiky, která je ve Spojených státech rozvíjena od padesátých let 20. století.

Padenovo vědecké úsilí spjaté s formováním tzv. nové komparatistiky se vyvíjelo v dialogu s koncepcí totální hermeneutiky Mircei Eliada a s klasickými komparatistickými přístupy k náboženství. Jeho vlastní teoretické rozpracování se opírá o stanovisko, že neexistuje pouze jeden svět, jeden výlučný světový názor, pravda či teorie, která by beze zbytku plně vysvětlovala povahu všech jevů, ale i světa samotného. Naopak, spíše existuje mnohost světů, pravd a teorií, které se pokoušejí zkoumané fenomény interpretovat pouze ze svého zorného úhlu, ze své vlastní pozice, z horizontu svých vlastních zkušeností. Problému komparace a interpretace náboženství věnoval i tuto monografii. Myšlenkové pozadí, ze kterého se jeho úvahy odvíjejí, je však mnohem širší.

V souvislosti s postmoderní situací, která je charakteristická zvláště pro druhou polovinu 20. století (a kterou lze chápat jako hlubokou sociokulturní změnu pramenící ze znejistění evropské moderny), se Paden pokouší nastinit nový směr v akademickém studiu náboženství. Dokládá, že se tento s postmodernou spojený proces stupňující se nedůvěry v hodnoty a ideje modernistického myšlení, opírajícího se o osvícenský typ instrumentální racionality, projevuje v religionistice mnoha způsoby. Mezi nejvýznamnější patří změna pojetí a zacházení se samotným předmětem religionistiky – s náboženstvím, ale i s dalšími pojmy a koncepty. Nejobecnějším projevem

tohoto posunu je rezignace jak na univerzálně platnou definici náboženství, tak i – dle některých badatelů – na teorii vzniku náboženství. Můžeme jen doplnit, že jiným příkladem by mohlo být vědomí absence nedostatečné sebereflexe religionistiky jako vědního oboru či neexistence samotné teorie religionistiky.

Problémy spojené s rostoucí nedůvěrou v modernistická paradigmatu upozorňují na potřebu vyrovnat se s principy a hodnotami tohoto typu myšlení, na jejich zhodnocení a vypracování jistých alternativ – většinou vycházejících z již existujících teoretických zásad. S tím souvisí i požadavek nového metodologického zakotvení oboru. Tento proces se ale netýká pouze religionistiky, analogicky probíhá téměř ve všech humanitních vědách. Religionistika mu věnuje velkou pozornost zvláště v posledních letech, jeho počátky lze však nalézt již v dřívějších metodologických diskusích, které se vztahovaly k hermeneutice náboženství – problému rozumění smyslu a významu náboženských fenoménů. Právě religionistická hermeneutika zásadním způsobem ovlivnila vidění světa jako kulturní mnohosti a iniciovala tak reflexi modernistických teorií náboženství. Sama pak začala být vnímána, především díky Joachimovi Wachovi (1898-1955), Mirceu Eliadovi (1907-1986) a Jacquesu Waardenburgovi (1935), jako jistá alternativa.

Mezi nejvýznamnější příspěvky patří Eliadův hermeneutický projekt nastíněný v programovém esejí „History of Religions and a New Humanism“, který byl publikován v roce 1961.¹ Eliade v něm uvažuje o religionistice jako o celostním vědním oboru, který svou skutečnou kulturní funkci bude plnit teprve tehdy, když se chopí úkolu srozumitelně vyložit modernímu člověku smysl a význam náboženských fenoménů – mýtů a symbolů. Domníval se, že takové poznání může značně obohatit vědomí lidstva, což by se mohlo projevit jako tzv. nový humanismus (někdy hovořil též o druhé renesanci). Hlavní výzkumnou metodou měla být tzv. kreativní hermeneutika, která má sloužit k porozumění a vysvětlení každého setkání člověka s posvátnem od pravěku až do dnešních dnů. Eliadův návrh této „totální hermeneutiky“ vzbudil na jedné straně nadšené přijetí, na straně druhé byl (a je) tvrdě kritizován. Skutečností zůstává, že se Eliade a jeho hermeneutická metoda v religionistice postupně proměnila v „problém Eliade“, který je dosud značně diskutován a který podstatně zasáhl i do oblasti teorie a metodologie vědeckého studia náboženství. Eliade byl jedním z prvních, kdo hermeneutický nárok přetvořil v samostatný výzkum,

¹ Mircea Eliade, „History of Religions and a New Humanism“, *History of Religions* 1, 1961, 1-8 = Mircea Eliade, *The Quest: History and Meaning in Religion*, Chicago: University of Chicago Press 1969, 1-11 [česky: „Nový humanismus“, in: Břetislav Horyna – Helena Pavlincová, *Dějiny religionistiky: Antologie*, Olomouc: Nakladatelství Olomouc 2001, 141-147].

vztáhl ho na celé pole religionistiky a pokusil se o proměnu této disciplíny z polohy fenomenologicko-komparativní do polohy interpretativně-rozumějící.

Reflexe postmoderny s sebou přinesla množství koncepcí, které se snažily navázat na tradiční výzkumné metody; je to například tzv. nová fenomenologie, nový evolucionismus, ale i nová komparatistika ad. Vesměs se jedná o religionistické přístupy, které reagují na tuto změnu a pokoušejí se „staré“ modernistické výkladové modely oživit a převést na modely „nové“, tendující spíše k ustanovení oboru jako širokého kulturologického studia. Využívají přitom postrukturalistických a postmoderních paradigmat. Mezi nejvýznamnější soudobé představitele nové komparistiky, která vytváří široký prostor pro interkulturní komparaci rozličných forem religiozity, patří právě William E. Paden.

Narodil se 9. listopadu 1939 v Bostonu ve státě Massachusetts ve Spojených státech. Původně studoval na Occidental College filozofii, kterou ukončil v roce 1961 bakalářskou zkouškou, ale jeho badatelský zájem se postupně stále více orientoval na religionistiku. Soustředil se na problematiku hermeneutiky a komparativní religionistiky, které se později věnoval i ve své diplomové práci *Comparative Religion*, obhájené v roce 1963 na Claremont Graduate University, kde také získal titul M.A. Významným příspěvkem do soudobých teoreticko-metodologických diskusí o povaze hermeneutiky a komparativní religionistiky byla již jeho disertační práce *Comparative Religion* z roku 1967. Své badatelské zaměření dále prohluboval na University of Vermont v Burlingtonu, kde od roku 1965 působil na katedře religionistiky jako asistent, od roku 1968 pak jako odborný asistent, později jako mimořádný a od roku 1990 jako řádný profesor srovnávací religionistiky.

Je členem řady odborných a vědeckých společností, například American Academy of Religion (AAR), ve které působil v letech 1984-1987 jako vedoucí sekce teorie a metodologie religionistiky a od roku 1990 vykonával funkci prezidenta celé této vědecké společnosti. Významné místo zaujímá i v North American Association for the Study of Religion (NAASR), která byla jako regionální společnost roku 1990 přičleněna k International Association for the History of Religions (IAHR). Na jubilejním XVIII. kongresu IAHR v Durbanu v roce 2000 koordinoval diskusní panel o religionistické komparatistice „Comparativism Then and Now: Stocktaking and Critical Issues in the Formation of Cross-Cultural Knowledge“.

Z velkého množství aktivit je třeba zmínit jeho činnost jako recenzenta, spolupracovníka a edičního konzultanta mnoha nakladatelství (mj.

Microsoft Corporation's *Encarta Encyclopedia*, McGraw-Hill, Princeton University Press, Beacon Press, Mouton Publishers, Harvard University Press, Blackwell, Cassell, State University of New York Press ad.). Vedle řady studií, recenzí a drobnějších příspěvků (viz seznam jeho vybraných publikací), je William E. Paden autorem monografií *Religious Worlds: The Comparative Study of Religion* (1988, ¹1994) a *Interpreting the Sacred: Ways of Viewing Religion* (1992), které vyšly již v překladech do němčiny, japonštiny a nyní i do češtiny.

Paden ve své reflexi problémů rozumění a interpretace náboženství a náboženských skutečností vychází z teoretických koncepcí komparatistiky a hermeneutiky náboženství, zvláště té, kterou představuje Mircea Eliade. Přitom si je však vědom podstatných metodologických nedostatků a limitů tohoto přístupu. Zdůrazňuje, že mu nejde o morfologicko-typologické srovnávání eliadovského střihu, ani o hermeneutiku forem posvátna, nechce vytvářet nějaký uzavřený koncept, nějakou univerzálně platnou interpretační metodu. Staví se naopak proti každému takovému přístupu, který by mohl vést k výlučné, dominantní a ideologické naraci o religiózních skutečnostech.

Přístup, který navazuje na pojetí srovnávání jako procesu dekonstrukce a rekonstrukce, nazývá Paden novou komparatistikou (*new comparativism*). Jejím základním rysem je úsilí o vypracování škály mezi makrotematickými (interkulturními) vzorci a vzorci mikrotematickými (intra kulturními). Komparace tak získává dvojí podobu: (a) srovnává místní, individuální podobu fenoménů – kulturních vzorců, která je však doplněna o (b) širší a obecnější teoretické úvahy. Nová komparatistika se tedy opírá jak o lokálně empirické srovnávání, tak o srovnávání na úrovni teoretických generalizací. Paden dochází k přesvědčení, že komparace může být nadále koncipována pouze ve vzájemné spojitosti obou těchto forem, které překonávají dualitu konkrétního a obecného. Oproti komparaci starého stylu nová komparace umožňuje a počítá se srovnáváním fenoménů v jejich lokálních významech a kontextech.

Nová komparatistika opouští tradiční pojetí srovnávání fenoménů jako druhů struktur, které podle Padena nebralo dostatečný ohled na kontextuálnost a spíše zdůrazňovalo jejich statický charakter. Upozorňuje, že tento typ komparace, využitelný pro formování taxonomií, je v postmoderní situaci nepoužitelný. Chce-li se srovnávací přístup i v budoucnu podílet na formování religionistického výzkumu, je třeba jej pokud ne přímo opustit, pak alespoň podstatně upravit. Obdobně kritický postoj zaujímá i k Eliadově hermeneutice, u které však oceňuje její tematické zaměření na způsob výstavby světa. Paden poukazuje na velký vědecký přínos tohoto pojetí,

které – jak se domnívá – nesvědčí o teologickém zázemí Eliadova díla, nýbrž o jeho snaze ontologizovat svět. Eliadovy práce pak vnímá jako stále potřebný a bohatý pramen, nikoli pro jeho ahistorická objasnění významů symbolů, ale pro popis sestavování a vytváření náboženského světa. Tento koncept „tvorby světa“, který Paden převzal od svého amerického kolegy, filozofa Nelsona Goodmana (1906), zaujímá v jeho koncepci nové komparatistiky jednu z nejvýznačnějších pozic.² Jsou to právě kategorie jako „svět“, „řád“, „symbol“, „symbolický systém“ atd., které patří mezi základní srovnávaná makrotémata, ale zároveň se vztahují a odpovídají na otázky týkající se vytváření lidského světa obecně. V souladu s teorií nové komparace se pak Paden ve svých pracích věnovaných problémům interpretace náboženství soustřeďuje na to, jak jsou jednotlivé náboženské světy vytvořeny a jak vznikají.

Z dějinně religionistického hlediska vychází tedy Padenova nová komparace jak z reakce na Eliadův nový humanismus, tak z odmítnutí těch směrů, které se vracely k pozitivismu. Snad jediným společným bodem „nové komparace“ a „nového humanismu“ je to, že hermeneutický a komparativní přístup chápou souvztažně a považují je za hlavní badatelské metody religionistiky. Paden se chce vyhnout esencionalismu, který je vázán na určení ahistorického významu náboženských skutečností, a proto rozlišuje dvojí pojetí významu: (a) význam pro samotného religiózního člověka, který je „uvnitř“ (*meaning-to-the-insider*); a (b) význam pro toho, kdo je „vně“ a srovnává (*meaning-to-the-comparativist*). Oba významy, jejichž rozlišování bylo u Eliada ještě nezřetelné, jsou podle Padena stejně důležité a ve zkoumání náboženství je s nimi třeba počítat.

V souladu s názorem významného amerického religionisty a teoretika Jonathana Z. Smitha (1938) uvažuje Paden o tom, že vzorce podobnosti a odlišnosti jsou pouze výsledkem mentálních – intelektuálních operací.³ Ukazuje, že právě nový komparativní přístup bere v úvahu nejen kontextuální rovinu, která počítá s odlišnostmi srovnávaných fenoménů, ale také rovinu reflexe. Uvědomuje si totiž, že badatel vybírá srovnávané předměty a vzorce s ohledem na své zájmy a své (kulturní) zakotvení. Nevyhnutelně tak popisuje a srovnává jen určitá „vybraná“ fakta, která již zná z vlastního domovského prostředí a světa. Tyto údaje by však měly být doplněny o ty skutečnosti, které nevidí a které nedokáže rozeznat. Padenův projekt

2 Viz Nelson Goodman, *Ways of Worldmaking*, Indianapolis: Hackett Publishing Co. 1978 [česky: *Způsoby světa tvorby*, přel. Vlastimil Zuska, Bratislava: Archa 1996].

3 Srov. Jonathan Z. Smith, *Drudgery Divine: On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*, London: School of Oriental and African Studies – Chicago: University of Chicago Press 1990, 51.

nové komparace inicioval širokou diskusi, která podstatně ovlivnila a ovlivňuje další formování této koncepce, jež je autorem nadále upravována a aktualizována.⁴

Monografie *Interpreting the Sacred* (Bádání o posvátnu), která vyvolala značný ohlas nejen u odborníků, ale i u širší veřejnosti, poskytla mnoho impulsů k oživení diskuse o metodologii religionistiky, do teoretického rámce nové komparace plně zapadá. Paden se v ní zaměřuje na dominantní problém soudobé religionistiky: uvažuje o způsobech a možnostech interpretace náboženství. V jeho pojetí není žádná reflexe náboženství, ať už náboženská či nenáboženská, čistým, nezaujatým myšlenkovým pochodem, ale vždy obsahuje určitá tvrzení, závazky a východiska. Problémy a fakta vztahující se k náboženství jsou dle Padena určeny úhlem pohledu na zkoumaný fenomén, kontextem, ze kterého vychází každý interpret.

Interpretaci vymezuje poměrně široce – chápe ji jako překlad toho, co vidíme, do rámce významů, čímž se „viděné“ stává součástí procesu uvažování o světě, součástí samotného jazyka. K tomu dodává, že jsme tvůrci (světa) pokaždé, když promluvíme, a to i přesto, že v kultuře existuje jisté „navrstvení“ interpretací. Každá kultura nebo oblast hromadné interpretace si vytvořila vlastní systém znaků, jejich významů a postupů při jejich čtení. Význam je v tomto smyslu vytvářen primárně vždy „pro někoho“.

Názor, že svět je vždy budován v procesu interpretace, řadí autora této knihy (stejně jako Goodmana) mezi konstruktivisty. Každý člověk je vnímán jako tvůrce, který formuje své dějiny, svoje prostředí a svět svými činy a poznávacími aktivitami. V Padenově pojetí tak proces interpretace není čistě intelektuální záležitostí, ale je mnohem spíše *druhem sociálního chování*, motivovaným *sociálním činem*. Je aktivitou srovnatelnou s jakoukoliv jinou lidskou činností – například uměleckým zpodobením. Pro interpretaci v této verzi aplikované hermeneutiky pak platí to samé, co lze říci

i o jazyku obecně, že totiž obsahuje jistou „politiku“. Každá interpretace je primárně motivována a podmíněna výbojným nebo obranným postojem či rolí, kterou jedinec hraje ve společnosti. Je evidentní, že zaměřujeme-li se na samotné interpretace, musíme se ptát, co chtějí dokázat, odkud vycházejí a kam míří. Musíme je zařadit do kontextu, v jehož rámci jsou srozumitelné a jehož metody používají. Zkoumání těchto kontextů a prvotní „zaměřenosti“ interpretů tak podle Padena směřuje především k interpretacím „interpretací náboženství“.

Tento krok směrem k reflexi teoretického a metodologického zázemí studia náboženství je v současné religionistice velmi aktuální. Souvisí nejen s nutností vyrovnat se s jednotlivými výzkumnými metodami, ale i s potřebou teoretického zařazení religionistiky jako vědní disciplíny. Padenova kniha *Interpreting the Sacred* (Bádání o posvátnu) je v tomto ohledu závazným a inspirativním příspěvkem.

⁴ Mezi nejvýznamnější polemické příspěvky patří: Marsha A. Hewitt, „How New Is the 'New Comparativism'? Difference, Dialectics, and World-Making“, *Method and Theory in the Study of Religion* 8/1, 1996, 15-20; Donald Wiebe, „Is the New Comparativism Really New?“, *Method and Theory in the Study of Religion* 8/1, 1996, 21-29; E. Thomas Lawson, „Theory and the New Comparativism, Old and New“, *Method and Theory in the Study of Religion* 8/1, 1996, 31-35. V současné době se úvahy o komparativní metodě v religionistice odvíjejí od problematiky makrotematických vzorců, univerzálií – srov. např.: Jeppe Sinding Jensen, „Universals, General Terms and the Comparative Study of Religion“, *Numen* 48/3, 2001, 238-266; Benson Saler, „Comparison: Some Suggestions for Improving the Inevitable“, *Numen* 48/3, 2001, 267-275; Luther H. Martin, „Comparativism and Sociobiological Theory“, *Numen* 48/3, 2001, 290-308; Thomas Ryba, „Comparative Religion, Taxonomies and 19th Century Philosophies of Science: Chantepie de la Saussaye and Thiele“, *Numen* 48/3, 2001, 309-338; Robert A. Segal, „In Defense of the Comparative Method“, *Numen* 48/3, 2001, 339-373. Z reakcí na diskusi viz zvl. William E. Paden, „Universals Revisited: Human Behaviors and Cultural Variations“, *Numen* 48/3, 2001, 276-289.



William E. Paden

Bádání o posvátnu

Náboženství ve spektru interpretací

Vydala Masarykova univerzita v Brně roku 2002

péčí Ústavu religionistiky FF MU,

Arna Nováka 1, 660 88 Brno

Odpovědný redaktor: Dalibor Papoušek

Typografie a tisk: Dataprint, Nopova 13, 615 00 Brno

První vydání, 2002

55-960B-2002 02/58 21/FF

ISBN 80-210-2977-3