

# DOSLOV

## HUMANISTICKÁ RELIGIONISTIKA DANIELA PALSE A JEJÍ ÚSKALÍ

Palsových *Osm teorií náboženství* patří nepochybně k nejsolidnějším a čtenářsky nejvstřícnějším úvodům do dějin teoretického studia náboženství, jaké byly kdy napsány. Kniha probírá reprezentativně širokou škálu klasiků religionistiky a u každého čtivým, ale přitom důkladným způsobem analyzuje jeho intelektuální východiska a základní koncepce. Autorovi se zároveň působivě daří předvést, jak velký význam teorie mají a jak odlišně se náboženství jeví v závislosti na tom, z jaké metodologické perspektivy je studováno.

Teorie však nejsou významné jen pro pohled na náboženství. Stejně tak je důležitá teoretická reflexe těchto teorií samotných. Na Palsově knize to na první pohled pro běžného čtenáře není příliš patrné: *Osm teorií náboženství* působí dojmem nezaujatého líčení, které pečlivě shrnuje všechna probíraná pojetí a u každého upozorňuje na jeho klady i zápory. Společenskovědní bádání však nikdy nebývá zcela nezaujaté. Každý badatel hovoří z určité perspektivy, na některé aspekty klade větší důraz než na jiné. V případě studia náboženství, jež v moderní době vyvolává nemalé kontroverze, to platí dvojnásob. Ani Palsův přehled proto není teoreticky neutrální. I v něm lze přes všechnu jeho nestrannost nakonec vysledovat jasný „příběh“, v němž se jednotlivé výklady postupně skládají a který dějinám religionistiky vtiskuje specifický tvar.

Pals sám v úvodu přiznává, že jím probírané teorie „byly z chronologického i obsahového hlediska jistým způsobem seřazeny

s úmyslem demonstrovat v jejich posloupnosti určitý vzorec“ (s. 32), přičemž „pořadí jednotlivých prezentací nebylo bezvýznamné“ (s. 384). Trvá nicméně na tom, že toto pořadí je nehodnotící a rozhodně nepředstavuje vývoj od horších výkladů k lepším: „Následují-li však teoretici po sobě v tomto pořadí, neznamená to, že jsou v tomto pořadí svými nástupci. Mýlili bychom se, pokud bychom z přehledu, který zde byl právě završen, vyvozovali, že teorie na konci tohoto sledu vyřešily všechny problémy, jež se objevily u teorií na jeho počátku“ (s. 384). Navzdory tomuto ujištění však Palsovo líčení zcela nestranné není: zřetelně v něm vyvstává příběh historického zápasu mezi reduktivními vysvětlujícími přístupy a přístupy nereduktivně rozumějícími. Pals se sice snaží oběma věnovat podobně velký prostor, zároveň se však nijak netají svými sympatiemi k přístupům nereduktivním – a co je podstatnější, tuto svou preferenci promítá i do celkového „příběhu“ knihy, který jasně sugeruje, že „antiredukcionistická pozice nabírala v průběhu 20. století postupně na síle“ (s. 406), zatímco od redukcionistických teorií se „směřování společenských věd postupně odklání“ (s. 407). Podobný příběh je nicméně sám výsledkem Palsových specifických metodologických východisek, a zdaleka ne každý dnešní religionista se s ním tedy bude chtít ztotožnit. Proto může být přínosné od jeho knihy poněkud poodstoupit a pohlédnout na ni stejně kritickým zrakem, jakým se autor sám snaží zkoumat probírané religionistické klasiky.

Na následujících stranách se tedy pokusím na Palsovu knihu pohlédnout podobným způsobem, jakým autor sám hledí na probíraných osm teorií náboženství: budu se jí snažit zasadit do širšího teoretického kontextu, upozornit na její premisy a předvést problémy, na něž reaguje. Vynasnažím se tak Palsův výklad zbavit jeho samozřejmosti a představit jej jako jeden z mnoha možných přístupů, který má vedle výhod i své nevýhody. Mým cílem přitom nebude autorův přístup nějak zásadně zpochybnit. Naopak: zatímco mnozí dnešní religionisté by jistě odmítli již základní východisko celé knihy, totiž že nejzajímavější výklady náboženství jsou ty, které spíše než o reduktivní vysvětlení usilují o nereduktivní rozumění, sám budu ve své kritice vstřícnější a budu v tomto ohledu stát na Palsově straně. I já jsem přesvědčen, že rozumění by mělo být základním cílem religionistiky, přičemž za klíčovou složku rozumění pokládám respekt ke studovaným „systémům významu“, a tedy

i snahu o uchování jejich komplexnosti bez potřeby je redukovat na jakoukoli jednodušší a ve výsledku zpravidla mnohem banálnější rovinu. Na rozdíl od Palse se nicméně domnívám, že podobný přístup lze rozvíjet na širší bázi a brát v jeho rámci vážně i badatele, které Pals řadí na druhou stranu barikády a pro něž ve své koncepci rozumějící religionistiky nenachází místo.

V následujících pasážích nabídnou nejprve kritický rozbor Palsových metodologických východisek a poté se zaměřím na dva z našich osmi teoretiků náboženství, jimž dle mého soudu zůstává Palsem zvolený přístup nejvíce dlužen: na Émila Durkheima a Sigmunda Freuda, jejichž myšlení se pokusím ukázat – podle mého názoru – v poněkud komplexnějším světle, než jaké na ně v příslušných kapitolách knihy vrhl sám Pals. Na závěr pak alespoň v náznaku nabídnou i vlastní alternativní pohled na vztah mezi různými teoriemi náboženství, který záměrně tlumí napětí mezi různými přístupy, a snaží se naopak vytvořit prostor pro jejich vzájemnou spolupráci. Věřím, že tímto způsobem Palsovým poutavým portrétům klasiků religionistiky neuškodím, ale spíše jim dodám na hloubce a na zajímavosti.

#### RELIGIONISTICKÝ KONTEXT PALSOVA PŘÍSTUPU: SPOR O AUTONOMII

Abychom pochopili, z jakých pozic Daniel Pals hovoří, je nejprve zapotřebí učinit stručný exkurs do dějin religionistiky. Religionistika jako samostatný akademický obor byla dlouho významně formována fenomenologicky založenými badateli, kteří odmítali redukcionistické přístupy a náboženství pokládali za autonomní sféru skutečnosti s vlastními svébytnými pravidly, jimž nelze adekvátně porozumět z perspektivy jakékoli nenáboženské roviny. Právě autonomie náboženství v jejich očích ospravedlňovala existenci samostatných kateder religionistiky – neboť kdyby náboženství bylo převoditelné na psychické, sociální nebo jakékoli jiné procesy, mohlo by snadno zůstat předmětem psychologie či sociologie a nepotřebovalo by vlastní akademická pracoviště. Náboženstvím se pochopitelně akademicky zabývali i mnozí badatelé s redukcionistickými inklinacemi, ti však zpravidla nepůsobili na katedrách religionistiky, nýbrž byli primárně zakotveni v jiných oborech (sociologie, antropologie apod.). Když byla naopak v roce 1950 zakládána

International Association for the History of Religions (IAHR), do dnes nejvýznamnější organizace celosvětově sdružující akademické religionisty, stal se příznačně jejím předsedou holandský fenomenolog Gerardus van der Leeuw. Členové společnosti, kteří se k fenomenologii přímo nehlásili, se nejčastěji věnovali neutrálně deskriptivnímu studiu náboženských dějin, které s koncepcí autonomie náboženství nebylo v žádném konfliktu.

Tato situace vydržela v podstatě až do konce 60. let, poté se však začala zásadně měnit.<sup>1</sup> V 70. letech vznikala řada nových religionistických pracovišť a spolu s tím se prohlubovala i vnitřní rozrůzněnost oboru. Na jedné straně se na religionistických pracovištích ocitalo stále větší množství sociálněvědních badatelů, kteří náboženství studovali nejčastěji ze sociologické perspektivy. Na straně druhé se zejména v severní Americe mezi religionisty začalo objevovat i množství liberálních theologů.<sup>2</sup> Lze si domyslet, že koexistence podobně odlišných přístupů pod hlavičkou jednoho oboru se nemohla obejít bez konfliktů. Někteří sekulárně založení sociálněvědní religionisté snášeli špatně nejen působení theologů v religionistických řadách, ale i samotný postulát autonomie náboženství, jak jej hájili fenomenologové. Mezi jeho nejznámější kritiky patřil kanadský akademik Donald Wiebe, podle něhož nástup theologických přístupů pouze naplno odkryl obecnější „kryptotheologickou“ tendenci, která byla v religionistice díky fenomenologům přítomna po celé 20. století, byla však podle jeho názoru zastřena neutrálním akademickým jazykem.<sup>3</sup> Chápeme-li totiž náboženství jako autonomní fenomén a přiznáváme mu jakousi vlastní, na nic jiného nepřevoditelnou realitu, vytváříme tím kolem něho podle Wiebeho ochrannou bariéru, která znemožňuje jeho kritiku. Fenomenologové sice obezřetně analyzují pouze lidské zakoušení této reality a odmítají se vyjadřovat o jejím transcendentním referentu, zjevně však

s jeho existencí počítají, neboť v opačném případě by neměli důvod pokládat autonomii náboženství za tak samozřejmou:

Například u Gerarda van der Leeuwa je zcela zřejmé, že jeho koncepce autonomie vyplývá jakožto metodologický postulát ze základnějšího postulátu, podle něhož je podstata náboženství skutečností *sui generis*, což předpokládá existenci jakési svébytné (byť neviditelné) ontologické roviny, která jako jediná může vposledku poskytnout věrohodné zdůvodnění náboženských jevů. (...) A jediné za předpokladu, že takováto skutečnost existuje a není ontologicky redukovatelná na nějaké základnější prvky, lze zaručit autonomii vědního oboru, který se tuto skutečnost snaží studovat prostřednictvím jejích projevů v náboženských fenoménech.<sup>4</sup>

V podobném duchu zaútočil na fenomenologii Robert Segal, který ve svém vlivném článku „Na obranu redukcionismu“ ostře zpochybnil program nereduktivního studia náboženství.<sup>5</sup> Podle Segala je takovýto nereduktivní přístup z principu přijatelný pouze pro toho, kdo je sám nábožensky založen. Jak by však mohl brát náboženské hledisko vážně ten, kdo sám v existenci čehokoli transcendentního nevěří?

Nevěřící člověk může na perspektivě věřícího nepochybně ocenit některé aspekty. Může patrně ocenit sekulární funkce, které náboženství pro věřícího má, např. vyrovnanost a pocit bezpečí, který mu náboženství poskytuje. (...) Klíčová otázka ale je, zda může ocenit *realnost*, kterou náboženství pro věřícího má. Vždyť jak by byl něčeho podobného schopen, aniž by božství sám za reálné pokládal? Jak jinak lze ocenit reálnost božství nežli tím, že ji přijmeme? Pak by se ovšem nevěřící musel stát věřícím. Nakolik tedy nevěřící nemůže ocenit realnost, kterou má božství pro věřícího, natolik nemůže plně ocenit perspektivu věřícího.<sup>6</sup>

Za těchto okolností podle Segala nevěřícímu badateli nezbyvá než náboženství redukovat na něco, co dokáže brát vážně – v opačném případě by pro něj navždy zůstávalo cizí a nesrozumitelné.

<sup>1</sup> K dějinám poválečné religionistiky viz Eric J. Sharpe, *Comparative Religion: A History*, 2nd ed., La Salle (Ill.): Open Court, 1986, kapitoly XII („Twenty Years of International Debate: 1950–1970“) a XIII („From Comparative Religion to Religious Studies“).

<sup>2</sup> Tamtéž, s. 310–311. Jako ryzí příklad tohoto theologizujícího přístupu uvádí Sharpe kanadského theologistu Wilfreda Cantwella Smithe.

<sup>3</sup> Viz zejm. Wiebeho články z 80.–90. let sebrané v jeho knize *The Politics of Religious Studies: The Continuing Conflict with Theology in the Academy*, New York: St. Martin's Press, 1999.

<sup>4</sup> Donald Wiebe, „Disciplinary Axioms, Boundary Conditions and the Academic Study of Religion: Comments on Pals and Dawson“, *Religion* 20 (1990): 17–28, s. 19–20.

<sup>5</sup> Robert Segal, „In Defense of Reductionism“, *Journal of the American Academy of Religion* 51 (1983): 97–124.

<sup>6</sup> Tamtéž, s. 109.

Jakkoli přepjatě může podobná kritika působit, religionisté ji vzali překvapivě vážně a začali pod jejím vlivem doktrínu o autonomii náboženství podrobovat důkladnější analýze. Podle Wiebeho a Segala je každá obrana nereduktivního pohledu na náboženství „kryptotheologická“, neboť není přijatelná pro nikoho, kdo sám nemá zkušenost reálnosti božství. Zastánci nereduktivního přístupu potřebovali pochopitelně na tuto kritiku nalézt účinnou odpověď, která by vůči obvinění z kryptotheologičnosti byla imunní. Jak ale autonomii náboženských fenoménů obhájit před někým, kdo sám na existenci jakýchkoli svébytně náboženských entit nevěří? Jedna možná odpověď byla nabíledni: je-li autonomie náboženství problematická z hlediska badatelů, stačí bříme odpovědnosti přesunout na samotné věřící, kteří na svá božstva jako na autonomní entity vyššího řádu bezesporu pohlížejí. Religionista tak může pracovat pouze s takovými představami, které věřící za náboženské sami pokládají, a může jim připisovat takový význam, jaký jim vědomě připisují oni sami. Badatel si jistě o náboženských představách studovaných domorodců může myslet své, zaujme-li však humanistickou perspektivu, bude se těmto představám snažit porozumět navzdory tomu, že je sám nesdílí, a bude je brát vážně právě jakožto kulturně sdílené představy. Chyba redukcionistů z tohoto hlediska spočívá v tom, že představy věřících vážně neberou; nevidí v nich legitimní způsob, jak propůjčovat světu smysl, a namísto toho se tento smysl snaží ukázat jako iluzorní a převést jej do našich sekulárních pojmů. Spor mezi redukcionismem a neredukcionismem se tím proměnil ve spor mezi vysvětlením a rozuměním. Zároveň začaly být oba tyto přístupy kladeny do stále ostřejšího protikladu, a religionistická debata se díky tomu postupně proměňovala v jakousi nepřilíživě šťastnou zákopovou válku mezi zastánci obou stran.

Daniel Pals je jedním z nejznámějších zastánců této nové nefenomenologické obhajoby nereduktivního přístupu a jasně ji formuloval v několika svých článcích z 80.–90. let.<sup>7</sup> Plně v nich uznává,

<sup>7</sup> Daniel L. Pals, „Reductionism and Belief“, *Journal of Religion* 66 (1986): 18–36; „Explaining, Endorsing, and Reducing Religion“, in Thomas Idinopulos and Edward A. Yonan (eds.), *Religion and Reductionism: Essays on Eliade, Segal, and the Challenge of the Social Sciences for the Study of Religion*, Leiden: Brill, 1994, s. 183–197; a „Autonomy, Legitimacy, and the Study of Religion“, *Religion* 20 (1990): 1–14 (polemika s Wiebem v rámci kolokvia „Does Autonomy Entail Theology“; viz Wiebeho odpověď tamtéž, s. 17–29).

že axiom autonomie náboženských jevů nebyl u klasiků fenomenologie zdůvodněn příliš přesvědčivě a opíral se často o dosti spekulativní a idiosynkratické teze. Jako alternativu proto nabízí svou vlastní „humanistickou“ obhajobu, která se opírá o dva metodické principy:

- 1) Výklad jakéhokoli náboženského jevu je adekvátní jen za předpokladu, že se odvolává na humanistické kategorie, tj. na lidské myšlenky, činy a pocity, ať už vyjádřené v konkrétních rozhodnutích jedinců či ve zděděných tradicích celých komunit.
- 2) Humanistický výklad tohoto typu je adekvátní jen za předpokladu, že se odvolává konkrétně na takové lidské myšlenky, činy a pocity (ať už kolektivní či individuální), které lze rozpoznat jako náboženské.<sup>8</sup>

Redukcionistický je oproti tomu podle Palse takový výklad, který „vědomé koncepcce věřících agresivně zredukoval na pouhé epifenomeny uváděné do pohybu mocnými silami – materiálními, sociálními či psychickými –, jež vposledku lidské vědomí ovládají.“<sup>9</sup>

Právě toto pojetí stojí na pozadí *Osmi teorií náboženství* a tvoří jejich jednotící „příběh“.<sup>10</sup> Jeho prvními aktéry jsou klasičtí badatelé, kteří nejprve v počátečním opojení nad možnostmi vědeckého studia náboženství experimentovali s nejrůznějšími formami redukcionismu. Jejich pokusy se však z odstupem, navzdory vši své velkoleposti, ukázaly být příliš jednostrannými a zjednodušujícími – mimo jiné proto, že byly spjaty s dobovým evolucionismem a naivní posedlostí hledáním počátků. Jejich následovníci proto upustili od arogantně evolucionistických koncepcí, jež západní civilizaci automaticky kladly na vrchol vývoje lidstva, a začali naopak v mnohem větší míře respektovat názory věřících, které předváděli jako koherentní systémy významů a jako přirozený projev univerzální lidské tendence propůjčovat životu a světu smysl. V čisté podobě rozvíjí tento přístup autoři, jimiž Palsův příběh dějin religionistiky končí: antropologové E. E. Evans-Pritchard a C. Geertz, kteří ke svému humanistickému pohledu dospěli mimo jiné díky tomu, že na rozdíl od starších kabinetních badatelů prováděli důkladný výzkum

<sup>8</sup> Pals, „Autonomy, Legitimacy, and the Study of Religion“, s. 9–10.

<sup>9</sup> Pals, „Explaining, Endorsing, and Reducing Religion“, s. 196.

<sup>10</sup> Asi nejpřekvapivější ho Pals shrnuje ve svém „Závěru“ v sekci „Typy teorie“, s. 404–407.

uprostřed zkoumaných kultur a přicházeli do styku s živými jedinci, jejichž inteligence byla zcela souměřitelná s naší.<sup>11</sup>

#### DICHOTOMIE VYSVĚTLENÍ A ROZUMĚNÍ A JEJÍ MEZE

Palsův „příběh“ dějin religionistiky je působivý a v řadě bodů s ním lze souhlasit. Jako každé interpretační schéma má ale i své meze. Ponechme stranou fakt, že redukcionisté by nepochybně vývoj oboru prezentovali v přesně opačném světle a poukazovali by na stále silnější roli sociálněvědních přístupů v religionistice, které od 70. let postupně rozbily původní hegemonii „kryptotheologické“ doktríny autonomie náboženství. Je nakonec jedině přirozené, že každá skupina badatelů si dějiny svého oboru konstruuje ze své perspektivy tak, aby co nejlépe ospravedlnila svou pozici. Zajímavější otázkou je, zda Palsův příběh religionistiky coby zápasu mezi vysvětlujícími a rozumějícími přístupy opravdu je tím nejučinnějším způsobem, jak nereduktivní přístup k náboženství obhájit. Je pravda, že ve své době byla humanistická obhajoba autonomie relativně úspěšná. Redukcionisty sice nijak nepřesvědčila, znemožnila jim nicméně nereduktivní přístup jednoznačně odepsat jako theologizující a přiměla je akceptovat ho jako legitimní variantu religionistického zkoumání (byť pochopitelně v jejich očích variantu veskrze scestnou).<sup>12</sup> Daní za to ovšem bylo jisté zkeslení, které tento typ obhajoby do dějin religionistiky vnášel a jehož je Palsových *Osm teorií náboženství* dobrým dokladem.

První problém spočívá již v tom, že do „humanistického“ modelu nelze plně vměstnat klasiky fenomenologie náboženství, kteří do té doby platili za hlavní představitele nereduktivní religionistiky. Fenomenologický pohled sice sleduje, jak se posvátno věřícím jeví, to ovšem rozhodně neznamená, že by se omezoval na mapování jejich vědomých náboženských představ. Proces jevení z fenomenologického hlediska předpokládá souhru zakoušejícího subjektu a zakoušeného objektu: „fenomén“ je ustavován nejen našim zakoušením,

ale také tím, jak sám vyjevuje svou podstatu. Fenomenologie se snaží dobrat právě této podstaty, a proto se neomezuje na vědomé názory věřících, ale uchyluje se například i k transkulturnímu srovnání podobných jevů, které jí umožňuje fenomén zahlédnout z více úhlů, a rozpoznat tak jeho esenciální rysy.

Pals se tomuto aspektu fenomenologie taktně vyhýbá. V kapitole o Eliadem vytváří dojem, že posvátnost ve fenomenologickém pojetí závisí čistě na kulturně daném rozhodnutí věřících,<sup>13</sup> a dále pak tvrdí, že podle Eliada by se měl religionista držet výkladů samotných věřících a měl by se odvolávat „předně a zásadně na jejich vlastní představy, pocity a přesvědčení“ (s. 257). Podobný pohled ovšem zcela neodpovídá tomu, jak svou fenomenologickou metodu chápe sám Eliade:

Ostatně vůbec nezáleží na tom, zdali dnešní „primitivové“ chápou, či nikoliv, že ponoření do vody odpovídá jak potopě, tak potopení se celého světadílu do oceánu a že obojí symbolizuje zánik „staré formy“, mající umožnit vznik „formy nové“. Z hlediska historie náboženství je důležité jen jedno: skutečnost, že ponoření člověka nebo světadílu stejně jako kosmicko-eschatologický význam těchto ponoření existuje v mýtech a rituálech; že všechny tyto mýty a rituály jsou koherentní, jinými slovy: vytvářejí symbolický systém, který svým způsobem předchází každému z nich.<sup>14</sup>

Je pochopitelné, že jde-li Eliadovi o transkulturní uchopení náboženských symbolů, sotva se při tom může řídit pouze vědomými názory věřících, pro něž jsou často symboly více výrazem jejich vlastní kulturně-náboženské jedinečnosti než pojítkem se zbytkem lidstva. Eliade je zároveň podle všeho přesvědčen, že jeho fenomenologická metoda mu umožňuje proniknout na jakousi obecnější rovinu posvátna jako takového, jehož jsou jednotlivé konkrétní náboženské představy pouze dílčími manifestacemi. I tento aspekt Eliadova myšlení Pals přechází mlčením, neboť se čistě humanistické

<sup>11</sup> Pals sice v úvodu tvrdí, že teorie Evans-Pritcharda a Geertze chápe „jako pokus o překlenutí interpretativně-vysvětlovacího předělu“ (s. 32), v praxi však tomuto oprávněnému nároku příliš nedostojí.

<sup>12</sup> Srov. např. Robert Segal, „Diagnosing Religion“, in Thomas Idinopulos and Edward A. Yonan (eds.), *What is religion? Origins, Definitions, and Explanations*, Leiden: Brill, 1998, s. 107–112.

<sup>13</sup> Srov. s. 272: „cokoli se může stát znamením posvátna, pokud ho lidé takovým shledají nebo se tak rozhodnou“.

<sup>14</sup> Mircea Eliade, *Pojednání o dějinách náboženství*, přel. J. Vacek, Praha: Argo, 2004, s. 437. K celému problému viz blíže Douglas Allen, *Myth and Religion in Mircea Eliade*, New York – London: Routledge, 2002, 36–43.

perspektivě vymyká a představuje přesně onen „kryptotheologický“ aspekt, který kritizují autoři typu Segala či Wiebeho.

Ještě zajímavější je druhý problém, který humanistická obhajoba autonomie náboženských jevů přináší. Považuje-li Pals za nereduktivní pouze takový výklad, který se odvolává na *vědomé* představy věřících, nezbyvá mu než takovéto typy výkladu ostrě oddělovat od těch, které s vědomými představami nepracují. Celá jeho kniha se tak nese ve znamení základní dichotomie mezi religionisty, kteří usilují o *nereduktivní rozumění* (Weber, Eliade, Evans-Pritchard, Geertz), a těmi, kteří se náboženství snaží *reduktivně vysvětlit* (Freud, Durkheim, Marx). Podobné ostré dělení je nicméně problematické a velká část religionistů z něj nápadně vybočuje. Z Palsem probíraných postav jsou výmluvným příkladem Tylor s Frazerem. Tyto badatele, kteří se nijak netajili svými ateistickými východisky a přesvědčením o překonanosti náboženství, by jistě každý jednoznačně zařadil mezi redukcionisty. Zároveň jde ale bezpochyby o badatele humanistické, kteří se snaží náboženským představám porozumět a ukázat je jako ve své době smysluplné, byť z dnešního pohledu naivní a neudržitelné. Pals to sám zdůrazňuje ve svém závěru, kde oba antropology řadí do rozumějícího tábora, zatímco otázce jejich redukcionismu se přitom nepříliš přesvědčivě vyhýbá.<sup>15</sup>

Zatímco Tylora s Frazerem Palsův přístup ve výsledku ukazuje v relativně příznivém světle a pomáhá vyzdvihnout religionistický potenciál, který jejich teorie navzdory svým dobovým omezením mají, u některých jiných autorů má naopak za následek, že jsou jejich úvahy o náboženství prezentovány jako mnohem omezenější, než jakými ve skutečnosti byly. Nejvíce v tomto ohledu podle mého názoru utrpěli Émile Durkheim a Sigmund Freud, kteří v Palsově dělení skončili v táboře vysvětlujících redukcionistů, a jsou proto prezentováni pouze v tomto světle. Pals sice jejich základní koncepcí referuje vcelku věrně, opomíjí však řadu aspektů, které do

<sup>15</sup> Totiž tím, že Tylora s Frazerem řadí pouze mezi historicky uvažující evolucionisty, kteří počátky náboženství hledají v „konkrétních událostech náležejících do starších (nebo nejstarších) civilizačních období“, zatímco redukcionismus připisuje až těm badatelům, kteří počátky chápou ve smyslu „nadčasových okolností či rysů lidské existence obecně“ (s. 404). Jinými slovy, Frazerovo chápání náboženství jako primitivní náhražky vědy je podle Palse neredukcionistické proto, že Frazer tuto náhražku zároveň pokládá za dávno překonanou.

jeho dichotomie nezapadají, čímž jejich myšlení významně ochuzuje. V následující pasáži svého textu se proto právě na příkladu Durkheima a Freuda pokusím stručně načrtnout, jak vypadají některé z těch opomíjených stránek, které zároveň relativizují ostré dělení na tábor badatelů rozumějících a vysvětlujících. Na samý závěr se pak pokusím nabídnout o něco otevřenější model religionistiky, v němž sociální vědci dokáží s interpretativními badateli plodně spolupracovat.

#### ÉMILE DURKHEIM: ROZUMĚJÍCÍ REDUKCIONISTA

V Palsově podání je Durkheim typickým představitelem „radikálního funkcionalistického redukcionismu“ (s. 157), který veškeré náboženské představy pokládá za pouhé druhotné projevy sociální reality. V tomto ohledu stojí podle Palse v ostrém protikladu k Maxi Weberovi, jenž má na rozdíl od Durkheima trvat na tom, že „lidské myšlenky, přesvědčení a motivy si zaslouží být chápány jako skutečné a nezávislé příčiny lidského jednání“ (s. 245) a nejsou jen projevem vnějších společenských příčin. Na tomto tvrzení je jistě mnoho pravdy. Durkheim byl skutečně přesvědčen, že realita, na níž se náboženská zkušenost zakládá, není nikterak „objektivně totožná s představou, jakou o ní mají věřící“.<sup>16</sup> Náboženství je výrazem komplexních sociálních skutečností, které „objektivně“ dokáže uchopit pouze sociolog. „Náboženství vlastně nezná samo sebe. Neví, z čeho sestává ani jakým potřebám odpovídá.“<sup>17</sup>

To vše ale neznamená, že by Durkheim lidské představy a názory odmítal brát vážně. Hovoří-li totiž o společnosti, nemá tím primárně na mysli hmatatelné sociální vztahy (např. příbuzenské nebo ekonomické vazby). Společnost je pro Durkheima spíše zvláštním druhem mentálního fenoménu. Jejím jádrem jsou sdílené *kolektivní představy* (*représentations collectives*), které nevytvářejí jednotlivci, nýbrž vznikají společnou interakcí jednotlivých členů dané sociální skupiny a dohromady tvoří útvar, jenž přesahuje všechna individuální vědomí a žije svým vlastním životem. Studovat společnost pak v první řadě znamená studovat kolektivní představy (jejichž

<sup>16</sup> Émile Durkheim, *Elementární formy náboženského života*, přel. Pavla Sadílková, Praha: OIKOYMENH, 2002, s. 451.

<sup>17</sup> Tamtéž, s. 463.

nejryzejší ukázkou jsou právě představy náboženské). Díky tomu může Durkheim prohlásit, že „celá sociologie není než kolektivní psychologií“.<sup>18</sup>

Durkheimův koncept „kolektivních představ“ do dichotomie vysvětlení/rozumění příliš nezapadá. Na jednu stranu dobře splňuje výše nastíněnou definici „humanistických kategorií“, o něž se nereduktivní výklady mají opírat. Na stranu druhou jim ovšem sami domorodci plně nerozumějí. Kolektivní představy se totiž v Durkheimově pojetí zásadně odlišují od představ individuálních. Vznikají sice vzájemnou interakcí jedinců, v jejím průběhu se ale zvláštním způsobem osamostatňují a stávají se mentálním fenoménem *sui generis*, který přesahuje vědomí jedinců a vyjadřuje cosi, co je jim všem na kolektivní rovině společné, co však žádný z nich není s to sám o sobě plně reflektovat:

Kolektivní představy vznikají z rozsáhlé spolupráce v prostoru, ale i v čase. Aby mohly vzniknout, bylo třeba mnoha myslí, které se spojily, smísily a zkombinovaly své ideje a pocity; zkušenosti a znalosti nashromážděné dlouhou řadou generací. Proto je v nich soustředěna velmi specifická intelektuální aktivita, která je nepoměrně bohatší a komplexnější než intelektuální aktivita jednoho každého individua.<sup>19</sup>

Kolektivní představy jsou tak zvláštním typem mentálního útvaru, jemuž členové dané skupiny sice věří a vědomě s ním operují, zároveň mu však podle Durkheima doopravdy nerozumí – prostě proto, že v jednom svém aspektu tyto představy vědomí jedince zásadně přesahují a odkazují ke komplexním skupinovým procesům, jejichž dynamika je plně zřejmá až z badatelského odstupu. V tomto ohledu je Durkheim skutečně přesvědčen, že teprve moderní věda dokáže náboženským představám plně porozumět. Přitom však nepopírá, že z pohledu domorodců jsou tyto představy výsostně smysluplné, a dokonce je svým způsobem pokládá za pravdivé: „Kolektivní představa je totiž stále ověřována: lidé, kteří s ní souhlasí, ji donekonečna ověřují svou každodenní zkušeností. Není tedy

možné, aby neodpovídala svému předmětu.“<sup>20</sup> Pro Durkheima je nakonec nejdůležitější funkčně-praktický aspekt náboženských představ, neboť právě v něm spočívá jejich pravdivost. Náboženství je totiž vždy v jedné své klíčové dimenzi „jednáním, pomáhá člověku žít a v tom by jej věda nedokázala zastoupit“.<sup>21</sup> Náboženské představy možná nejsou tím nejpřesnějším popisem „objektivní“ skutečnosti, nicméně skvěle fungují. Proto se v Durkheimově pojetí bez nějaké jejich formy nemůže obejít ani moderní, vědou ovlivněná společnost.

Tento stručný nástin snad dostatečně ukazuje, že zařazení Durkheima do tábora vysvětlujících redukcionistů není zdaleka jednoznačné. Durkheim nepochybně stojí v opozici k Weberovi v tom, že byl na rozdíl od něho fascinován možností „objektivní“ sociologické analýzy náboženských koncepcí. Lidské myšlení ho nicméně coby příčina společenského a náboženského jednání nezajímá o nic méně než Webera – pouze o něco více akcentuje jeho kolektivní a jedince přesahující aspekt. Jeho blízkost Weberovi vystupuje dobře ve srovnání s Marxem. Toho Pals rovněž staví vůči Weberovi do opozice a řadí ho společně s Durkheimem a Freudem do tábora redukcionistů, pro něž „je náboženství vždy odrazem něčeho, a nikdy skutečností samou“ (s. 201). Marx totiž za příčinu vzniku protestantismu pokládá změnu ekonomicko-sociálních vztahů, zatímco Weber podle Palse postupuje přesně opačně: „jako hlavní příčinu kapitalistické revoluce odhaluje nikoli určitou materiální danost, ale novou formu ekonomického chování, která logicky vyplývá z nové náboženské myšlenky“ (s. 245–246). Ve skutečnosti je situace složitější. Na jedné straně u Webera není zdaleka jasné, zda v jeho očích náboženské představy opravdu tvořily ten nejdůležitější z mnoha kauzálních faktorů, jež byly při vzniku kapitalismu ve hře (jak Pals na s. 246 naznačuje). Na straně druhé pak u Durkheima nacházíme kritiku Marxe z týchž humanistických pozic, které Pals nalézá u Webera: Durkheim byl přesvědčen, že vztah mezi kolektivními představami a ekonomicko-materiálními vztahy ve společnosti je přesně opačný, než jak se jevil Marxovi, a že kolektivní představy – včetně představ náboženských – netvoří druhotnou nadstavbu, ale naopak pravé jádro společnosti, jehož jsou ekonomické či politické

<sup>18</sup> Émile Durkheim, *Sociologie et philosophie*, nouv. éd., Paris: Presses Universitaires de France, 1951 (1924<sup>1</sup>), s. 47. Dlužno dodat, že Durkheim k tomuto stanovisku dospěl až v průběhu devadesátých let. Poprvé se rýsuje v jeho *Pravidlech sociologické metody* (1895). Blíže viz Steven Lukes, *Émile Durkheim, His Life and Work: A Historical and Critical Study*, New York: Harper & Row, 1972, s. 229–234.

<sup>19</sup> Durkheim, *Elementární formy náboženského života*, s. 24.

<sup>20</sup> Tamtéž, s. 470.

<sup>21</sup> Tamtéž, s. 463.

vztahy až následným projevem.<sup>22</sup> Přinejmenším v tomto bodě tak Durkheim stojí na stejné straně jako Weber:

Není to však jen Durkheimova klíčová koncepce kolektivních představ, která se vzpírá jednoznačnému zařazení do škatulek vysvětlujících versus rozumějících přístupů. V ještě větší míře platí totéž i o konkrétních Durkheimových výkladech náboženských jevů. V *Elementárních formách náboženského života* totiž nalezneme nejen všechny sociologické výklady, jež tvoří jádro Palsova shrnutí, ale rovněž značné množství rozborů dosti odlišného typu. Asi největší část knihy tvoří pasáže, které vlastně žádný sociologický redukcionismus neimplikují a představují víceméně neutrální analýzu náboženských fenoménů. Z části se jedná o prosté etnografické popisy nejružnějších rituálních praktik domorodých Australců, velmi často se však Durkheim dostává na mnohem zajímavější výkladovou rovinu, na níž se již nespokojuje s pouhým popisem konkrétních náboženských jevů (z dnešního pohledu ostatně dosti nespolehlivým), ale snaží se vystihnout jejich obecné principy – nikoli ovšem tím, že by je redukoval na sociální procesy, nýbrž tím, že se pokouší zobecnit implicitní logiku jejich fungování, a provádí tak v podstatě jakousi filosofickou reflexi náboženských jevů, která je ve své obecnosti často inspirativní i tam, kde se opírá o nepřilíš věrohodné prameny.

Jako ukázkou si můžeme vzít Durkheimův rozbor „negativního kultu“, tj. kultu, jehož cílem je za pomoci různých zákazů a tabu udržovat posvátné věci oddělené od profánních.<sup>23</sup> Durkheim jeho analýze věnuje třicet stran (kap. 3.1 *Elementárních forem*). Nejprve dlouze popisuje jeho různé typy u Australců a ukazuje na nich, jak je důležité mezi posvátným a profánním vytyčovat ostrou rituální hranici (kap. 3.1.1). V následující sekci přejde od popisu k interpretaci, k našemu překvapení ji však provádí s takřka fenomenologickou neutralitou a zdržuje se jakýchkoli sociologických komentářů. Vysvětluje, že negativní kult není jen omezující, ale také očišťující a posvěcující, a díky tomu je zdrojem moci. V tom spočívá

i význam veškerého asketismu, stejně jako všech sebetřýznivých rituálních praktik:

Bolest je znamením, že byla zpřetrhána některá pouta, která člověka pojila s profánním světem. Dokazuje, že člověk se z tohoto prostředí částečně osvobodil, a proto je bolest právem považována za prostředek ke spáse. Ten, kdo je takto spasen a domnívá se, že získal jakousi nadvládu nad ostatními věcmi, není obětí pouhého přeludu: skutečně se nad ně povznesl, a to jen tím, že se jich úplně zřekl; je silnější než příroda, protože ji umlčel.<sup>24</sup>

Pod podobný výklad by se jistě ochotně podepsal i ne jeden fenomenolog a za redukcionistický jej lze pokládat stěží. Teprve v závěru sekce přidává Durkheim i špetku sociologie, když vysvětluje, že „[n]áboženské zájmy jsou vždy jen symbolickou podobou společenských a morálních zájmů“, a proto je i společnost možná jen za cenu bolesti:

Vyzdvihuje lidskou sílu, a přitom se k jednotlivcům chová krutě: vyžaduje neustálé oběti; tím, že nás povznáší nad sebe sama, stále znásilňuje naše přirozené sklony. Abychom dokázali plnit povinnosti, jimiž jsme jí povinováni, musíme být připraveni občas znásilňovat své instinkty a – je-li to nutné – zdolávat strmá úskalí přírody. V každé formě života společnosti se tedy skrývá jistý asketismus.<sup>25</sup>

Tato pasáž již redukcionistická je, jde však o redukcionismus velmi decentní. Nebýt úvodní věty („[n]áboženské zájmy jsou vždy jen symbolickou podobou společenských a morálních zájmů“), mohli bychom zde vidět pouze zajímavou analogii mezi askézí náboženskou a společenskou, která žádné kauzální implikace nutně mít nemusí.

V sekci 3.1.3 se konečně Durkheim od analýzy negativního kultu dostává k „hledání příčin jeho vzniku“.<sup>26</sup> Ani zde však nepřichází dlouho očekávaný gejzír redukcionistických výkladů. Namísto toho se dozvídáme, že důvodem negativního kultu je „nakažlivost posvátného“, tj. tendence posvátného světa pronikat do světa profánního. Pokud by této tendenci byl dán volný průchod, mohlo by to

<sup>22</sup> Durkheim se k těmto otázkám nejprecizněji vyslovuje ve své recenzi na práci Antonia Labrioly *Essais sur la conception matérialiste de l'histoire* otiskované v *Revue philosophique* 22 (1886): 61–69. Durkheimovu argumentaci shrnuje Lukes, *Émile Durkheim*, s. 231–232. Srov. též *Elementární formy náboženského života*, s. 457.

<sup>23</sup> Viz Palsovo shrnutí na s. 144.

<sup>24</sup> Durkheim, *Elementární formy náboženského života*, s. 345.

<sup>25</sup> Tamtéž, s. 346.

<sup>26</sup> Tamtéž.



pro profánní svět mít zničující důsledky. Proto je třeba oba světy „udržovat v patřičné vzdálenosti a vytvářet mezi nimi jakýsi prázdňý prostor“.<sup>27</sup> Právě tomu napomáhá negativní kult.

Ani s takovýmto výkladem by jistě fenomenologové náboženství neměli problém. Čtenář natěšený na proslulý Durkheimův redukcionismus tak musí s nadějí přistoupit k závěrečné sekci 3.1.4, v níž si Durkheim klade otázku, jak lze vysvětlit onu nakažlivost samotnou. Vysvětluje, že posvátno je vnímáno jako síla, která do tělesného světa vstupuje zvenčí, není mu však inherentně vlastní a může z něho snadno opět uniknout. „Jsou-li náboženské síly obecně chápány jako vnější ve vztahu k bytostem, v nichž přebývají, pak není ničím překvapivým ani neobyčejná lehkost, s níž jsou náboženské síly schopny vyzařovat do svého okolí a šířit se.“<sup>28</sup> Teprve po tomto vysvětlení Durkheim znovu na okamžik vytáhne i svou redukcionistickou kartu:

Náboženské síly jsou ve skutečnosti pouze hypostazovanými kolektivními silami, tedy morálními silami. Sestávají z idejí a pocitů, jež v nás probouzí divadlo společnosti, nikoli z pocitů, jež pocházejí z fyzického světa. Jsou tedy naprosto nesourodé s hmatatelnými věcmi, do nichž je situujeme.<sup>29</sup>

Redukcionistický prvek je tak v Durkheimově výkladu negativního kultu přítomen, je však nápadné, že z celých třiceti stran dané kapitoly zabírá necelé dvě. Zbylé rozbory nabízejí zcela neutrální analýzu náboženských jevů, která může být přijatelná i pro odpůrce sociologických vysvětlení. Lze jistě namítnout, že právě ony dvě strany jsou tím, co je pro Durkheima opravdu charakteristické, a tedy je na místě se soustředit především na ně. Je ale otázkou, zda Durkheimův přínos k religionistice opravdu spočíval právě v tom, co on sám pokládal za své ústřední myšlenky. Klasikové jakéhokoli oboru se zakladatelskými postavami často stávají díky jisté vyhrocenosti některých svých tezí. S odstupem se nicméně tyto teze jeví jako příliš zjednodušující a dobově podmíněné, zatímco skutečný přínos dané postavy vyvstává za mnohem subtilnějších rovinách. V tomto smyslu Steven

Lukes trefně konstatuje, že Durkheimovo dílo dnes není hodnotné jako „soubor vysvětlení“, ale spíše jako „soubor myšlenek s vysvětlujícím potenciálem“, které si většina Durkheimových následovníků musí reinterpretovat nějakým subtilnějším způsobem.<sup>30</sup>

Americký religionista William Paden hájí v této souvislosti názor, že bychom Durkheimovy redukcionistické výklady měli dnes zcela uzavřít, a namísto toho se soustředit právě na onu deskriptivně-analytickou stránku, která procentuelně zabírá větší část *Elementárních forem* a která dává dobrý smysl sama o sobě:

Opatrná fenomenologie posvátnosti, zakotvená v rozumějícím popise domorodých náboženských světů, by mohla analyzovat, jak se různé kultury s kontrastem posvátného a profánního vypořádávají, přičemž by tak mohla činit bez toho, že by předpokládala odkaz k jakémukoli metafyzickému „Posvátnu“ s velkým „P“. V kontextu mezikulturního srovnávání by tento typ analýzy mohl náboženské systémy zkoumat, aniž by je pokládal za správné či chybné, a na posvátnost a profánnost (nebo čistotu a nečistotu) by mohl pohlížet jako na proměnné uvnitř těchto systémů nebo napříč jimi.<sup>31</sup>

Podobný přístup by podle Padena mimo jiné ukázal, že například Mircea Eliade je Durkheimem inspirován mnohem více, než by se na první pohled zdálo.<sup>32</sup>

Padenův pohled je v mnohém osvěžující a pro religionistiku přínosný, neboť pomáhá vytyčit neutrální prostor, na němž mohou společnou řeč najít tak rozdílní autoři jako Frazer, Durkheim či Eliade. Přesto je otázkou, zda není zbytečně extrémní a zda by z autorů Durkheimova typu nemusel odfiltrovat až příliš velkou část jejich pohledu. Jako skromnější varianta se nabízí možnost vzít Durkheimovu sociologii vážně a pouze ignorovat její kauzální aspekty. Není pochyb o tom, že náboženství opravdu je s životem společnosti úzce provázáno. Budeme-li tuto provázanost sledovat, aniž bychom společnost pokládali za příčinu náboženství, či naopak, získáme jistě plastičtější pohled na náboženství, než kdybychom je sledovali pouze samo o sobě. Nemusíme nutně s Durkheimem souhlasit, že

<sup>27</sup> Tamtéž, s. 347.

<sup>28</sup> Tamtéž, s. 352.

<sup>29</sup> Tamtéž.

<sup>30</sup> Lukes, *Émile Durkheim*, s. 34; srov. s. 482.

<sup>31</sup> William Paden, „Before ‘The Sacred’ Became Theological: Rereading the Durkheimian Legacy“, in Idinopulos and Yonan (eds.), *Religion and Reductionism*, s. 208–209.

<sup>32</sup> Tamtéž, s. 209.

požadavek na podřízení jednotlivce zájmům společnosti je *pravou příčinou* náboženské askeze, to nám však nebrání na společenskou askezi pohlížet jako na příbuzný jev s analogickou strukturou, který nám právě díky této analogii umožní lépe porozumět i askezi náboženské.

Celý problém si můžeme dobře ilustrovat na jedné z vůbec nejpřínosnějších, ale paradoxně také nejméně známých stránek Durkheimova religionistického myšlení. Durkheim si jako jeden z prvních autorů povšiml, že náboženství není jen neuspořádaným shlukem izolovaných představ a rituálů, nýbrž že toto vše tvoří dohromady důmyslný, navzájem propojený systém, který má dopad na koncepci světa jako celku, klasifikací přírody počínaje a rozčleněním společnosti konče. „Všechny známé náboženské systémy byly systémy idejí, jež se snažily postihnout celek světa v jeho universalitě a předložit o něm ucelenou představu.“<sup>33</sup> Tento aspekt Durkheimova myšlení je často podceňovaný. Standardně bývá zdůrazňován jeho *funktionalismus*, tj. jeho snaha ukázat, jak náboženství drží společnost pohromadě. Durkheim však vedle toho vidí náboženství i jako způsob, jak dát světu *smysl* tím, že jej rozčleníme do jasných kategorií a postulujeme pravidla pro jejich vzájemné vztahy. Klasifikace pochopitelně není nijak specificky náboženským úkonem, nicméně náboženství při ní hraje klíčovou roli – neboť tím nejzákladnějším klasifikačním úkonem je rozlišení mezi posvátným a profánním. Durkheim to v úvodu *Elementárních forem* předvádí na čase, který je sám o sobě jen amorfním sledem okamžiků, zatímco smysluplnou strukturu mu lidé vtiskují až tím, že jeho tok rozčlení pomocí svátků: „Dělení na dny, týdny, měsíce, roky atd. odpovídá periodicitě rituálů, svátků, veřejných ceremonií.“<sup>34</sup> Neméně důležitou roli při klasifikaci hrají pantheony bohů:

Každá mytologie je ve své podstatě klasifikačním systémem. (...) Vysoce organizované pantheony rozčleňují veškerou přírodu. (...) Když se o Diovi, otci lidí a bohů, říká, že zrodil Athénu, bohyni války a moudrosti, vládkyni sov atd., pak se tím ve skutečnosti říká, že tyto dvě skupiny obrazů jsou vůči sobě v určitém vztahu. Každý bůh má zároveň své dvojníky, které představují jeho jiné podoby, bytí mohou mít rozdílné funkce. Tím

jsou různé síly, stejně jako věci, na něž tyto síly působí, vztaženy k jednomu ústřednímu pojmu, podobně jako se druhy vztahují k rodu nebo poddruhy k druhu.<sup>35</sup>

Bozi polytheistického pantheonu představují způsob, jak do světa vnést řád tím, že všechny věci rozčleníme do různých kategorií a vymezíme mezi nimi jasné vztahy. Připisovat něco konkrétnímu bohu znamená zařadit to pod stejnou třídu. Tyto třídy jsou pak navzájem zkoordinovány v genealogiích.

Jakkoli samozřejmě dnes podobné myšlenky mohou působit, byl to právě Durkheim, kdo je poprvé jasně formuloval. Společně se svým synovcem a nejnadanějším žákem Marcelem Maussem tak učinil v roce 1903 v rozsáhlé stati s názvem „K některým formám primitivní klasifikace: Příspěvek ke studiu kolektivních představ“.<sup>36</sup> Jako exemplární příklad náboženského klasifikačního systému zde předvádí totemismus. Zatímco v *Elementárních formách* hovoří Durkheim většinou jen izolovaně o dílčím vztahu mezi klanem a jeho totemem, v eseji o primitivní klasifikaci si s Maussem všimli mnohem zajímavějšího aspektu totemismu: totiž že totemy nemají význam jen každý jednotlivě, ale tvoří zároveň dohromady širší kosmologický klasifikační systém, který všechny přírodní i sociální jevy propojuje do jednoho smysluplného celku.<sup>37</sup> Jakožto sociolog byl Durkheim fascinován totemickou korelací mezi uspořádáním kosmu a členěním společnosti a pokoušel se ukázat, že podoba náboženských a kosmologických představ odpovídá sociální struktuře i v mnoha dalších případech (např. u severoamerických indiánů či starověkých Číňanů).<sup>38</sup> Z dnešního pohledu jsou tyto více než sto let staré rozborů v mnohém naivní,<sup>39</sup> navzdory tomu se ale

<sup>35</sup> Émile Durkheim and Marcel Mauss, *Primitive Classification*, transl. from the French and ed. with an Intr. by Rodney Needham, Chicago: The University of Chicago Press, 1963, s. 77–78.

<sup>36</sup> Émile Durkheim et Marcel Mauss, „De quelques formes primitives de classification: Contribution à l'étude des représentations collectives“, *Année Sociologique* 6 (1903): 1–72. Pro anglický překlad se skvělou úvodní studií Rodneyho Needhama viz předchozí poznámku.

<sup>37</sup> Durkheim and Mauss, *Primitive Classification*, s. 17–18.

<sup>38</sup> Srov. Durkheim, *Elementární formy náboženského života*, s. 156–160.

<sup>39</sup> Durkheim s Maussem se sociální a kosmologickou strukturu pokoušeli srovnávat podle velmi hrubých a prvoplánových kritérií (např. podle rozčlenění společnosti do

<sup>33</sup> Durkheim, *Elementární formy náboženského života*, s. 156.

<sup>34</sup> Tamtéž, s. 18.

jednalo o teoretický krok velmi zajímavým a plodným směrem. Dnešní antropologická religionistika týž přístup umí rozvíjet mnohem sofistikovaněji a dosahuje v něm často velmi přesvědčivých výsledků.<sup>40</sup>

Durkheim se ovšem nespokojuje s postulováním analogie. Jeho snahou je zároveň mezi kosmologií a společností nalézt jednosměrný *kauzální vztah*. Jelikož v rámci totemismu rozčlenění přírody (tj. totemických zvířat a dalších přírodních jevů) koreluje s rozčleněním společnosti (tj. klanů a dalších sociálních jednotek), musí to podle Durkheima znamenat, že klasifikace světa u primitivních společností je *důsledkem* jejich sociální struktury. Podobná kauzální spojitost je pochopitelně ryzí spekulací. Není jistě důvod, proč by kauzalita nemohla být opačná a proč by sociální struktura nemohla být způsobena strukturou náboženských představ. Jako nejpravděpodobnější se nakonec jeví kauzalita vzájemná: lidský duch reaguje na sociální situaci, ta je však sama výrazem lidského ducha. Otázka, který z faktorů je prvotní, není než variantou starého problému slepice a vejce, který moderní kybernetika elegantně vyřešila svou teorií „kruhové kauzality“.<sup>41</sup> Právě z tohoto důvodu se jeví jako bezpečnější otázku kauzality uzavřít a sledovat pouze *analogie* mezi sociální a kosmologickou klasifikací. Učiníme-li tento krok, ukáže se Durkheimova myšlenka jako nosná a dodnes v religionistice živá.<sup>42</sup>

Tyto úvahy tedy vrhají na Durkheimův přístup o poznání příznivější světlo, než jak působí ze svých redukcionistických výkladů.

klanů), takže často hledané analogie nenacházeli, a museli se tudíž uchýlovat ke spekulativnímu „vylepšování“ etnografických dat. Blíže viz Needham, „Introduction“, in Durkheim and Mauss, *Primitive Classification*, s. xv–xxii.

<sup>40</sup> Jako příklad lze uvést knihu Jeana-Pierra Vernanta *Počátky řeckého myšlení* (Praha: ΟΙΚΟΥΜΕΝΗ, 1995, fr. orig. 1962), jež stojí na veskrze durkheimovských základech, přičemž přesvědčivě sleduje právě souvislost mezi vývojem společenského uspořádání ve starém Řecku a analogickými proměnami řeckých kosmologií.

<sup>41</sup> Viz např. Stephen Pfohl, „The Cybernetic Delirium of Norbert Wiener“, *CTheory* [online] (30. 1. 1997) [cit. 2014-09-23], dostupné z: <http://www.ctheory.net/articles.aspx?id=86>.

<sup>42</sup> Její patrně nejsfistikovanější rozvinutí nabídla v 70. letech britská antropoložka Mary Douglas, která vypracovala důmyslný model pro sledování smysluplných korelací mezi kosmologií a sociální strukturou, aniž by jeden z těchto faktorů redukovala na druhý. Viz Mary Douglas, *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*, London – New York: Routledge, 1996 (1970<sup>1</sup>); a „Cultural Bias“, in *In the Active Voice*, London: Routledge, 1982, s. 188–254.

Dokonce i Durkheimova ústřední teze o totemismu coby elementárním náboženstvím se z tohoto hlediska jeví jako ne zcela neopodstatněná. Totemismus jistě není elementární náboženskou formou v evolučním smyslu, je však opravdu krystalickou ukázkou čehosi, co je pro náboženství obecně velmi důležité – totiž jeho klasifikační dimenze a schopnosti vtiskovat všem úrovním světa ucelený řád a hierarchii. S odstupem lze konstatovat, že právě tento typ úvah je nakonec Durkheimovým nejdůležitějším dědictvím. Vychází z něho nejen strukturalismus, ale obecně i velká část moderních antropologických směrů v religionistice. I Evans-Pritchardovy analýzy myšlenkového systému Nuerů (a jeho korelace se systémem sociálním) nejsou nakonec než jeho mimořádně subtilním rozvinutím.

#### SIGMUND FREUD

Na Émilu Durkheimovi jsme viděli, že sto let staré klasiky religionistiky lze často adekvátně docenit jen za předpokladu, že nebudeme hlavní pozornost věnovat teším, jež oni sami pokládali za svůj nejdůležitější přínos, nýbrž budeme spíše sledovat, který aspekt daného klasického přístupu přežil jako nosný v následujících dějinách bádání. V případě Sigmunda Freuda je podobný přístup na místě v ještě mnohem větší míře. Není pochyb o tom, že Freud je jedním z nejvlivnějších myslitelů 20. století a že i pro religionistiku jde o postavu mimořádně významnou. Po přečtení Palsova představení Freudových koncepcí je však nsnadné zahlédnout, v čem tento nesmírný Freudův vliv spočívá. Pals přitom Freudovo učení nijak nezkrsluje a věrně shrnuje hlavní myšlenky jeho klíčových prací věnovaných náboženství. Právě tyto práce jsou však paradoxně z hlediska dalšího vývoje religionistiky tím nejméně nosným aspektem Freudovy psychologie. Máme-li pochopit Freudův význam, musíme sledovat především další vývoj psychoanalytické religionistiky a všimnout si též vlivu, který měl Freud na jiné religionistické disciplíny, např. na antropologii.

Freud se od Durkheima na první pohled odlišuje tím, že náboženství vnímá negativně: pokládá je za formu kolektivní neurózy, a v tomto smyslu za patologický jev. Otázkou je, zda takovýto pohled skutečně nevyhnutelně z Freudovy psychologie vyplývá, či zda se nejedná jen o jeho osobní postoj, který je na jeho vlastním učení do jisté míry nezávislý a mísí se s ním až druhotně. Volney P. Gay

se ve své studii *Freud o rituálu* jednoznačně kloní ke druhé možnosti.<sup>43</sup> Podle Gaye se Freud nechával unést svými osobními theologickými názory, na jejichž základě ze svých psychologických premis často vyvozoval závěry, které z nich nijak nutně neplynou. Gay pro Freudovu osobní teologii klade do závorek a pokouší se klíčové Freudovy spisy číst znovu nábožensky neutrálníma očima. Dospívá k závěru, že Freudovo chápání rituálních úkonů jakožto kolektivní varianty nutkavých úkonů neurotiků z obecné psychoanalytické koncepce psychiky nijak nutně neplyne. Právě naopak: Freudova základní koncepce by sama o sobě nahrávala spíše obrácenému výkladu, který by rituál pojímal jako zdravou a psychologicky prospěšnou formu toho, co při neuróze nabývá podoby patologické. Jak Gay ukazuje, Freud nechápe ego jako statickou entitu s pevnými hranicemi, nýbrž jako dynamickou strukturu, která si své hranice vůči id musí stále znovu vyjednávat a stvrzovat. Právě proto hraje podle Gaye při jeho udržování zásadní roli opakování, a tedy i ritualizace:

Je třeba uznat, že ego samotné je výsledkem ritualizace a že ritualizované chování potřebuje ke svému zachování. Hranice mezi různými mentálními strukturami, ať už je nazýváme vědomí a nevědomí nebo ego a id, lze udržovat pouze pomocí opakovaného vykonávání určitých úkonů, které jsou funkční, symbolicky nabitě a normativní. (...) Jinými slovy, ego rituální chování potřebuje a podporuje. Máme-li použít metaforu, ego může své tekuté hranice ve vztahu k vnějšímu i vnitřnímu světu udržet pouze tím, že opakovaně odráží obě vlny podnětů, které přicházejí na jedné straně z mnohem většího a mocnějšího světa vnějšího a na druhé straně z mnohem tajuplnějšího světa lidského nitra.<sup>44</sup>

Freud sám sice v důsledku svých protináboženských předsudků k podobnému pohledu zcela jasně nedospěl, místy se k němu však přinejmenším silně blíží – např. ve své stati „Psychologie masy a analýza Já“ z roku 1921:

I ten, kdo nijak nelituje, že náboženské iluze v dnešním kulturním světě mizí, přizná nicméně, že pokud ještě měly dost síly, skýtaly těm, kdo jimi byli vázání, nejsilnější ochranu proti nebezpečí neurózy. (...) Neurotik odkázaný na sebe sama je nucen nahradit si ony velké masové

útvary, z nichž je vyloučen, svou vlastní tvorbou symptomů. Vytváří si svůj vlastní fantazijní svět, svoje náboženství, svůj systém bludů, a opakuje tak kolektivní výtvoř lidstva v deformované podobě.<sup>45</sup>

Moderní psychoanalýza již tento pozitivní pohled na náboženství rozvíjí často zcela otevřeně. Ukázkou může být Richard Caldwell, jenž ve svých psychoanalytických výkladech řecké mytologie nabízí mnohem neutrálnější pohled na náboženství, než jaký bychom získali z Freudových děl.<sup>46</sup> Caldwell rozvíjí klíčový aspekt Freudova religionistického myšlení, který Pals zmiňuje pouze letmo, totiž paralelu mezi sny a mýty. Podle Freuda jsou mýty významné díky tomu, že dávají průchod představám vytěsněným do nevědomí, nečiní tak ovšem zcela otevřeně, nýbrž pomocí symbolických obrazů, které svůj předmět zároveň vyjevují i zakrývají. Tímto způsobem sny upouštějí tlak a redukují napětí, které vytěsnění generuje, zároveň nás však chrání před přímou konfrontací s nevědomím, která by nebyla snesitelná. Tutéž funkci na kolektivní rovině plní i mýty: „u mýtů je veskrze pravděpodobné, že odpovídají deformovaným pozůstatkům toužebných fantazií celých národů, *staletým snům* mladého lidstva.“<sup>47</sup>

Paralela mezi mýty a sny se v něčem podobá výše zmiňované paralele mezi rituály a nutkavými úkony, liší se od ní ovšem v jednom klíčovém bodě: zatímco nutkavé úkony představují patologické jednání, které se psychoanalytik snažil vyléčit, sny vnímal Freud jako naprosto přirozený projev lidské psychiky, který přispívá k jejímu zdraví. Otevírá se tak možnost, jak z psychoanalytické perspektivy mýty a náboženské symboly chápat pozitivně jako fenomény blízké např. umění, které nám podle Freuda způsobuje estetickou slast vznikající „uvolněním různých napětí v naší duši“.<sup>48</sup> Právě na tento moment Caldwell navazuje a zdůrazňuje, že „jako musí každý jedinec snít, musí mít každá společnost své mýty, ať už náboženské,

<sup>45</sup> Sigmund Freud, „Psychologie masy a analýza Já“, in *O člověku a kultuře*, přel. Ludvík Hošek a Jiří Pechar, Praha: Odeon, 1990, s. 274.

<sup>46</sup> Richard Caldwell, „The Psychoanalytic Interpretation of Greek Myth“, in Lowell Edmunds (ed.), *Approaches to Greek Myth*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1990, s. 344–390; srov. též, *The Origin of the Gods: A Psychoanalytic Study of Greek Theogonic Myth*, New York: Oxford University Press, 1993.

<sup>47</sup> Sigmund Freud, „Básník a lidské fantazie“, in *O člověku a kultuře*, s. 88.

<sup>48</sup> Tamtéž, s. 89.

<sup>43</sup> Volney P. Gay, *Freud on Ritual: Reconstruction and Critique*, Missoula (Mont.): Scholars Press, 1979.

<sup>44</sup> Tamtéž, s. 187.

politické nebo kulturní, aby si uchovala své kolektivní duševní zdraví“<sup>49</sup> (tj. duševní zdraví všech jedinců, kteří jsou v dané kultuře vystaveni psychickým tlakům podobného typu).

Caldwell si přitom dává velký pozor, aby nesklozával do jednostranně kauzálních výkladů. Zatímco průkopnickí myslitelé Freudova typu zpravidla nahlédnutí jedné smysluplné souvislosti mylně chápali jako rozpoznání jediné pravé příčiny, moderní psychoanalytik je dalek toho vidět v nevědomých tužbách jediný zdroj mýtů a symbolů. V Caldwellově pojetí je mýtus komplexní fenomén, který má i různé nepsychologické roviny: sociální, kosmologickou, theologickou, intelektuální apod. Mýtus však i problémy všech těchto rovin vyjadřuje pomocí obrazů, které zároveň působí na nevědomí jedince a dávají společensky přijatelný průchod představám vytěsněným do nevědomí. „Emoční náboj s těmito představami spojený pak mýty využívají k tomu, aby nabily energií své jiné, neemoční funkce.“<sup>50</sup> Psychologická rovina tak není pravým zdrojem a smyslem mýtu, nýbrž jen jednou z jeho klíčových součástí: díky ní vnímá posluchač mýty jako vzrušující a má pocit, že se ho bytostně dotýkají.

Na Caldwellovi lze zároveň předvést další zásadní přínos, který Freud pro religionistiku může mít. Jako jsme viděli, že Émile Durkheim často náboženské jevy pouze neutrálně analyzuje a snaží se porozumět jejich skryté logice, nabízí i psychoanalýza fascinující metodu čtení symbolických obrazů, jež dává smysl i mimo psychologický rámec. Freud ji vyvinul v rámci svých snah nalézt hlubinný řád ve zdánlivě chaotických snových obrazech svých pacientů. Jak jsme viděli, úkolem snů je ve freudovském pojetí vyjadřovat nevědomé tužby a představy zastřeným způsobem, který umožní uvolnit napětí generované vytěsněním, přitom nás však uchrání před přímou konfrontací s nevědomím. Cílem Freudových interpretací tak bylo za „zjevným“ obsahem snů nalézt jejich „latentní“ obsah. Sny jej podle Freuda často skrývají tím, že latentní význam či emoci přesouvají z jedné představy na jinou. Typicky se tak děje třemi způsoby: (1) *symbolizací*, jejímž nejslavnějším příkladem může být freudiány oblíbená falická symbolika; (2) *rozložením*, které emocionální ambivalenci řeší tím, že dobré a zlé aspekty rozloží do dvou

různých postav (např. do hodné matky na jedné straně a zlé macechy či ženské obludy na straně druhé); a (3) *projekcí*, která nebezpečné vnitřní popudy a emoce promítá na vnější postavy a připisuje jim motivy, které jsou ve skutečnosti vlastní spáči samotnému. Všechny uvedené techniky přenesení nachází Caldwell i v mýtech.<sup>51</sup> V tomto smyslu chápe například smrtící obludu Sfingu, jejíž hádanku musel zodpovědět Oidipús, jako temnou dvojnici Odipovy matky Lokasty, vzniklou právě díky rozložení jedné ambivalentní postavy do dvou. Věštba o tom, že Oidipús zabije svého otce, je naopak příkladem projekce, která nepřiznanou vnitřní motivaci přenáší navenek a vinu přisuzuje osudu, pod jehož vnějším tlakem hrdina svou skrytou tužbu nevědomky naplní.

Dlužno přiznat, že typické psychoanalytické výklady mýtů uspokojí religionistu jen málokdy. Většina z nich identifikuje jako latentní obsah mýtů jednoduchá psychoanalytická schémata, a budí tak dojem, že veškerou mytologii redukuje na dětskou psychologii. Podobný závěr však není nutný. Psychoanalytické čtení mýtů může být podnětné i nezávisle na jakýchkoli psychologických implikacích – prostě tím, že upozorňuje na zajímavé hlubinné souvislosti v mytických obrazech samotných. Prohlásí-li psychoanalytik, že Sfinx (jejíž jméno v řečtině označuje Škrtičku) je temnou dvojnicí Odipovy matky Lokasty (totiž matkou pohlcující, jež syna drží v dusivém objetí a znemožňuje mu jít vlastní cestou), lze tuto souvislost číst zcela neutrálně jako pokus o rozkrytí implicitních vztahů mezi mytickými postavami samotnými, aniž by to cokoli vypovídalo o případných psychických procesech, na něž tyto postavy mohou či nemusejí odkazovat. V běžném freudiánském podání jsou sice tyto psychické procesy zpravidla prezentovány jako pravý „latentní“ význam mytických obrazů, stejně tak je ovšem možné vidět onen latentní význam primárně na rovině mýtů samotných a chápat jej jako skrytou vnitřní dynamiku, jejíž rozkrytí nám umožní často bizarnímu chování mytických postav lépe porozumět.

Z tohoto hlediska lze brát religionisticky vážně i legendární a často vysmívanou snahu freudiánů nacházet ve všech mýtech sexuální významy. Pokud by tato snaha měla znamenat, že většina mýtů ve svém nejvlastnějším jádru řeší problémy lidské sexuality, velká část religionistů by to pokládala za nepřijatelné zjednodušení. Žádný

<sup>49</sup> Caldwell, „The Psychoanalytic Interpretation of Greek Myth“, s. 349.

<sup>50</sup> Tamtéž, s. 346.

<sup>51</sup> Tamtéž, s. 350–355.

religionista nicméně nemůže popřít, že sexualita opravdu je v náboženství zásadním tématem. Mýty i rituály bývají sexuální symbolikou prostoupeny, a to často zcela výslovným způsobem, který již žádné další dešifrování nevyžaduje. Čím to? Možnou odpověď podává britský antropolog Edmund Leach, který odmítá psychoanalytický pohled, jenž sexualitu vidí jako primární referent veškeré symboliky, a nabízí pohled přesně opačný: „Pro společnost je i sama sexualita spíše ‚symbolem‘ než první příčinou; představuje tvořivý a plodivý prvek ve světě obecně.“<sup>52</sup> Sexualita je pro Leache jedním z projevů *potence* ve všech významech tohoto slova: sexuálních, politických i náboženských. Právě potenci či moc lze tak podle něj chápat jako nejzákladnější referent náboženského symbolismu. Leach díky tomu bere psychoanalytické sexuální významy vážně, hledí na ně nicméně pouze jako na jeden z mnoha faktorů v širší síti významů. Ukazuje tím cestu, jak psychoanalytické výklady zbavit jejich zjednodušujícího redukcionismu a učinit z nich naopak obohacující zdroj náhledů, který nám pomůže pochopit bohatství a komplexnost náboženských symbolů.

#### ZÁVĚR: VYSVĚTLENÍM K ROZUMĚNÍ

Na předchozích stranách jsem se pokusil ukázat, že hranice mezi vysvětlujícími sociálními vědci a rozumějícími humanistickými badateli nemusí být při studiu náboženství zdaleka tak ostrá, jak se z četby Palsových *Osmi teorií* může jevit. Na příkladu Émila Durkheima jsme viděli, jak se u jediného myslitele mohou vysvětlující teorie soustavně prolínat se snahou o rozumění. Sigmund Freud byl pro změnu ilustrací případu, kdy teoretický systém přesahuje vědomé cíle svého tvůrce: Freud sám sice na náboženství hleděl jednoznačně redukcionisticky, jím vytvořená psychoanalytická teorie nicméně na této původní perspektivě svého autora není bezprostředně závislá a v rukou Freudových nástupců se od redukcionismu dokázala často oprostit, aniž by musela nějak zásadně měnit své základní principy. Pals by se jistě mohl hájit tím, že mu v jeho

knize šlo především o zachycení všech teorií v jejich nejklaštější podobě, a tedy záměrně přehlížel jejich méně typické stránky, stejně jako jakékoli proměny, jimiž tyto teorie prošly v rukou pozdějších autorů. Jakkoli by ovšem podobná obhajoba byla srozumitelná, nelze se zbavit dojmu, že mnohem základnějším důvodem pro zvolený selektivní postup byla Palsova vlastní koncepce religionistiky, která pro těsnější kontakt mezi vysvětlujícími a rozumějícími přístupy neponechává příliš velký prostor, a usiluje naopak o jejich jednoznačné rozlišení.

Pokusme se proto na závěr alespoň ve stručnosti nastínit možné alternativní pojetí religionistiky, které by bylo méně polarizující. Jak jsme viděli, úhelným kamenem Palsovy koncepce je ztotožnění *rozumění* s analýzou *vědomých významů* formulovaných samotnými věřícími. Podobný pohled však nejen vede k některým zkreslením při prezentaci starších religionistických teorií (např. k jednostrannému řazení Durkheima mezi vysvětlující vědce, nebo naopak k opomíjení faktu, že Eliade se na vědomé představy věřících zdaleka neomezuje), ale především se v případech studia náboženství jeví jako dosti omezující. Jeho slabiny lze spatřovat přinejmenším ve dvou oblastech.

1/ Stěží lze popřít, že náboženství díky své nesmírné komplexnosti vždy do nějaké míry uniká vědomé reflexi svých praktikantů. Mnohé aspekty náboženství, jako například rituál, zkrátka fungují, aniž by věřící dokázali vysvětlit jak. To jistě neznamená, že bychom v takovémto případě museli rezignovat na rozumění a vydat se cestou redukcionistického (od)vysvětlování. Jako zajímavější alternativa se nabízí u analýzy smyslu zůstat, zároveň však tento smysl pojímat hlubším způsobem, který se neomezuje jen na vědomou reflexi samotných věřících. Jestliže například rituální praktikanti nedokáží vysvětlit, proč rituál provádějí, neznamená to jistě, že by pro ně rituál žádný smysl neměl. Spíše se zde jedná o takový typ smyslu, který nelze jednoduše vyjádřit slovy a který je spíše žitý nežli racionálně reflektovaný. Smysl v tomto případě spočívá prostě v tom, jak spolu jednotlivé složky praktikantova světa jdou dohromady a vytvářejí smysluplný celek. Mýty a rituály mají zvláštní schopnost této smysluplné koherenci napomáhat, činí tak ovšem z velké části nereflektovaně. Přesné souvislosti jejich fungování věřící znát nepotřebují, a často by jejich znalost mohla být dokonce na škodu – neboť racionální reflexe přes všechny své výhody může mít i blokující

<sup>52</sup> Edmund Leach, „Magical Hair“, in Stephen Hugh-Jones and James Laidlaw (eds.), *The Essential Edmund Leach*, vol. II, New Haven – London: Yale University Press 2000, s. 195; původně vyšlo v *Journal of the Anthropological Institute* 88 (1958): 147–164. K Leachovu pojetí blíže viz Radek Chlup, „Logika symbolů: Funkcionalistický strukturalismus Edmunda Leache“, *Religio* 19.1 (2011): 51–83, zejm. s. 72–75.

účinky. Klíčová úloha náboženských symbolů možná spočívá právě v tom, že zasahují i nevědomé složky člověka a dokáží efektivně evokovat různé hlubinné komplexní procesy, s nimiž se mnohem snáze pracuje bezmyšlenkovitě.<sup>53</sup>

2/ V Palsově pojetí funguje rozumění cizím náboženským světům v zásadě na podobném principu jako rozumění cizím filosofickým systémům: spočívá v pochopení jejich „vnitřní logiky a způsobu, jímž vyvozují závěry z premis, které osobně nejsme ochotni přijmout“.<sup>54</sup> Pokud bychom se však omezovali na takovouto myšlenkovou analýzu, zůstalo by podle mého názoru naše rozumění často jen na půli cesty – totiž všude tam, kde nám již i samotné premisy budou připadat natolik neakceptovatelné, že nám ani porozumění následné logice celého systému neumožní jej opravdu nahlédnout jako smysluplný. Budeme-li kupříkladu studovat lidskou oběť starých Aztéků, je dosti nepravděpodobné, že nám k jejímu skutečnému pochopení postačí rozkrýt její kosmologickou logiku a provázanost se všemi aspekty aztéckého světa. Většina z nás si nejspíše i po provedení takovéto deskriptivní analýzy bude stále klást otázku, zda kosmologie postavené na lidské oběti nejsou již ve svém základu vystavěny jaksi špatně a zda pouhá schopnost dané kultury propojit všechny své představy a hodnoty do koherentního a geniálně provázaného celku postačuje k tomu, aby pro nás začaly být pochopitelné. Má-li nám lidská oběť opravdu dát smysl, musíme zároveň nalézt nějaký způsob, jak tento smysl v našem vlastním světě zprostředkovat, tj. jak jedinečný mezoamerický pohled na svět nahlédnout jako zvláštní odpověď na univerzálně lidské otázky, které jsou nakonec vlastní i nám samým. Něco podobného však není možné bez toho, aniž bychom aztécký svět „přeložili“ do našich vlastních pojmů a opřeli se např. o obecnější teoretické reflexe oběti a rituálního násilí, včetně reflexí psychologických, sociologických či jakýchkoli jiných.<sup>55</sup>

Vezmeme-li tyto dvě námítky vážně, dospějeme k mnohem komplexnějšímu pochopení kategorie „smyslu“, která nabízí prostor i pro řadu vysvětlujících sociálněvědních badatelů. Je-li náboženský smysl do jisté míry nevědomý, není nijak překvapivé, že nám při jeho chápání mohou napomoci i Durkheim či Freud, kteří se zaměřují právě na takové aspekty náboženství, jež vědomé reflexi jedince obvykle unikají. Situace je zde v něčem podobná studiu cizího jazyka: rodilí mluvčí používají jazyk s přirozenou samozřejmostí a jeho přesná gramatická pravidla znát nepotřebují; pokud se však týž jazyk učí cizinec, nezbyvá mu než se gramatikou intenzivně zabývat a snažit se jejím prostřednictvím klopotně dosáhnout téže schopnosti formulovat významy, jakou rodilí mluvčí disponují nereflektovaně.

Je pochopitelné, že takto pracně vydobytý „smysl“ nebude nikdy zcela identický s žitým smyslem věřících samotných. Vždy půjde spíše o naši rekonstrukci tohoto smyslu, která jej nutně bude muset zčásti překládat do našich vlastních pojmů. Dobře to postihuje již jednou citovaný William Paden, který v souvislosti s rozuměním razí užitečný koncept „světa“ coby smysluplného systému kategorií, v jehož kontextu si lidé a komunity organizují svůj život. Podle Padena je naivní si myslet, že bychom takovýto svět mohli postihnout pouhým popisem za pomoci domorodých pojmů. Máme-li skutečně vystihnout jeho smysluplnost, nezbyvá nám než jej do jisté míry přeložit do pojmů našich – nikoli tak, že jej beze zbytku převedeme na svět nám dobře známý, nýbrž spíše tak, že se pokusíme re-spektovat cizost studovaného světa, ale vyjádříme ji našimi vlastními prostředky:

Mnoho zmatku vzešlo z toho, že někteří badatelé svůj výklad toho, co náboženství znamená, připsali praktikantům samotným. Co věci „znamenají“ ve světě pozorovatele, se ovšem nemusí nutně krýt s tím, co znamenají ve světě domorodců. Použijeme-li antropologickou terminologii, pak emické kategorie představují pojmy, které jsou veskrze specifické pro danou kulturu a její příslušníky. Etické kategorie naopak představují pojmy badatele samotného, jež byly vytvořeny na základě zobecňování

<sup>53</sup> Tento bod rozvíjí v souvislosti s rituálem podnětně Nick Crossley, „Ritual, Body Techniques and (Inter)subjectivity“, in Kevin Schilbrack (ed.), *Thinking Through Rituals: Philosophical Perspectives*, London: Routledge, 2004, s. 31–51.

<sup>54</sup> Daniel Pals, „Reductionism and Belief“, *Journal of Religion* 66 (1986): 18–36, s. 34.

<sup>55</sup> Jako možné příklady podobných reflexí se nabízí např. Georges Bataille, *Prokletá část & Teorie náboženství*, přel. Ladislav Šerý a Anna Irmanovová, Praha: Herrmann & synové, 1998 (fr. orig. 1948–49); Edmund Leach, „The Nature of War“, in Hugh-Jones and Laidlaw (eds.), *The Essential Edmund Leach*, vol. I, s. 343–57;

Maurice Bloch, *Prey into Hunter: The Politics of Religious Experience*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992; René Girard, *Violence and the Sacred*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1977 (fr. orig. 1972). Většina z těchto prací se přitom vymyká jednoznačnému zařazení mezi přístupy vysvětlovací či rozumějící a propojuje oba aspekty.

a srovnávací analýzy. (...) Koncept „světa“ proto nezahrnuje jen funkci deskriptivní, ale také funkci redeskriptivní. Jinak řečeno, nechce jen popisovat kategorie žitého světa domorodců, ale zároveň se z nich snaží vydat počet za pomoci širšího pojmového aparátu, jímž pozorující badatel disponuje. Religionista při svém rozboru či srovnávání náboženských světů vychází z nějakého obecného rozumění tomu, jak „světy“ vznikají a jaké faktory je utvářejí, a na základě toho pak každý jednotlivý „svět“ interpretuje.<sup>56</sup>

Paden označuje všechny výklady za „redeskripce“, možná výstižnější je však metafora překladu. Z překladů dobře známe situaci, kdy v jiném jazyce nelze adekvátně vyjádřit všechny konotace, které má překládaný text v jazyce zdrojovém, a překladatel se proto musí uchýlovat k rozličným substitucím, například ve svém domácím prostředí pátrat po vhodných reáliích či metaforách, jež mohou ve čtenáři alespoň přibližně navodit podobné asociace, jaké měl ve svém kulturně-jazykovém kontextu originální text. Podobně musí postupovat i interpretující religionista, kterému z těchto důvodů nezbývá než některé studované jevy popisovat našimi pojmy, jež se sice s domorodými kategoriemi zcela nekryjí, dokáží však v západním čtenáři alespoň zčásti vyvolávat podobné asociace.

Právě takto lze přistupovat k Durkheimovým či Freudovým výkladům náboženství: můžeme v nich spatřovat legitimní pokusy o zmapování nějakých aspektů zkušenosti moderního západního člověka, které v našem světě dokáží alespoň částečně evokovat podobný typ smyslu, jaký studovaní domorodci (často nereflektovaně) zakoušejí ve svých náboženských představách a praktikách. Vysvětluje-li kupříkladu Freud tvorbu náboženských symbolů pomocí týchž mechanismů, jaké podle něho stojí za tvorbou snových obrazů, můžeme tuto spojitost chápat jako snahu o nalezení smysluplné korelace mezi žitým světem sekulárního člověka a světy náboženskými, aniž bychom museli přistupovat na Freudovo nativní přesvědčení o kauzální prioritě sekulárně-psychických faktorů. Freudovy hypotézy jistě nemusí ani na čistě psychologické rovině připadat každému věrohodné, v průběhu 20. století však měly mimořádně široký ohlas; pro řadu západních intelektuálů tak jako překladatelská substitute fungovaly a dost možná jim opravdu

umožnily brát vážně některé mytické obrazy, jež by jim jinak připadaly bizarní a chaotické.<sup>57</sup>

Je samozřejmé, že žádný vysvětlující model nepostihne cizí náboženský svět v jeho celistvosti. Vždy půjde jen o dílčí aspekty s omezenou platností. V něčem se možná tvorba snů tvorbě náboženských symbolů opravdu podobá, v něčem patrně nikoli. Stejně tak je-li rozumění podobné překladatelské práci, musíme se nejspíše smířit s tím, že žádný překlad nemůže být plně věrný i srozumitelný zároveň. Jako řešení se nabízí kombinování různých přístupů, z nichž každý skýtá jiný úhel pohledu. Pro fenomén náboženství je ostatně typická právě schopnost prostupovat všemi úrovněmi lidské zkušenosti. Není proto překvapivé, že nám při našem úsilí o porozumění náboženství mohou vedle fenomenologů a filosofů významně pomáhat i psychologové a sociologové. Škatulkování přístupů na vysvětlující a rozumějící se mi tak ve výsledku – při všem respektu k Palsově důkladné badatelské práci – nezdá být příliš plodné. Zajímavější by patrně mohlo být sledování míry, do jaké je daný přístup připraven vzdát se absolutních nároků a spolupracovat s přístupy konkurenčními. Religionistika by z tohoto hlediska mohla být chápána jako obor, jehož bytostná interdisciplinarita nespočívá jen v množství navzájem soupeřících perspektiv, z nichž lze náboženství studovat, ale především v tvůrčí syntéze různých pohledů, která náboženství předvádí jako příliš komplexní fenomén, než aby bylo možné ho jednoznačně zachytit jen z jediného úhlu.

*Radek Chlup*

<sup>57</sup> Stojí přitom za zmínku, že Freudovy teorie našly ohlas i u některých hluboce nábožensky založených postav. V českém prostředí může být příkladem Jiří Langer, jenž ve dvacátých letech 20. století tradiční studium Talmudu propojoval s jeho psychoanalytickými výklady. Viz předmluvu Františka Langerova v Jiří Langer, *Devět bran: Chasidů tajemství*, Praha: Odeon, 1990, s. 63–65.

<sup>56</sup> William Paden, „World“, in Willi Braun and Russell T. McCutcheon (eds.), *Guide to the Study of Religion*, London – New York: Cassell, 2000, s. 335–336.