



Sociologie nových náboženských hnutí

VÁCLAVÍK, David. 1. vyd. Brno – Praha : Masarykova univerzita
a Malvern, 2007. 150 s. ISBN 978-80-86702-22-3.

Milan Fujda

Název recenzované publikace není vůbec neoprávněný. Přesto málokomu bude evokovat to, s čím bude při čtení knihy konfrontován. A je to tak dobře. Autor předkládá metodologickou analýzu, která by v ideálním případě měla předcházet jakémukoliv bádání o nové religiozité, ale o níž se, vyjma krátkého příspěvku Břetislava Horyny (1994) a metodologické části v knize Dušana Lužného (1997), v České republice zatím nikdo nepokusil.

Stručně lze Václavíkovu monografii charakterizovat jako pokus o sociologii a filosofii vědění o nových náboženských hnutích, který se inspiruje na jedné straně sociologií vědění P. Bergera a T. Luckmanna (1999) a na straně druhé kantovskými laděnou tendencí ke kritice apriorních předpokladů poznání, která poukazuje na přímý vliv nejvýznamnějšího českého metodologa religionistiky Břetislava Horyny. Výraz „sociologie“ v názvu práce lze chápat dvojím způsobem. Na jedné straně odkazuje ke skutečnosti, že autor rozebírá především pokusy o uchopení nové religiozity v rámci sociologie náboženství. Na straně druhé je výrazem jeho tendence rozšiřovat kritiku teoretické výstavby pojmového aparátu, sloužícího k uchopení nové religiozity o promýšlení sociálních podmínek, v nichž vzniká. S ohledem na skutečnost, že bádání o nových náboženstvích je možná více než jiná témata sváděno či tlačeno k zaujímání angažovaných postojů, je zvolený přístup autora zcela na místě.

Václavík v recenzované knize zaměřuje svou pozornost zejména na otázky spjaté s problematikou klasifikace nových náboženských hnutí, významná část práce je kritikou typologií založených na pojmech sekta – církev – kult. Stranou nezůstává ani problematika užívání pojmů nová vs. tradiční náboženství a velký prostor je věnován také klasifikacím, které usilují o řešení těžkostí spojených právě s klasifikacemi navazujícími na klasická pojetí Maxe Webera a Ernsta Troeltsche. Jmenovitě jde o řešení předložená Richardem Niebuhrem, Johnem Miltonem Yingerem, Bryanem Wilsonem, Rodney Starkem a Williamem S. Bainbridgem, Royem Wallisem a dalšími. Václavík rozebírá teoretické základy těmito autory předložených klasifikací, jejich možnosti a meze. V poslední části knihy předkládá svou vlastní typologii, v níž se snaží využít metodologické přednosti některých dosavadních řešení, vyhnout se jejich nedostatkům a vytvořit efektivní metodologický nástroj, s jehož pomocí bude možné snadno klást teoreticky relevantní otázky a v maximální možné míře se vyhnout tendencím k ideologizaci, teologizaci a jiným podobám angažovanosti.

Klasifikace, vědecké stejně jako přirozené, tvrdí Václavík, nejsou ničím víc než teoretickými konstrukty sloužícími lidskému zvládnutí skutečnosti. Vědecké klasifikace, upozorňuje dále, neslouží nicméně pouze jako nástroje uchopování reality, ale také jako prostředky sebe-legitimizace vědy, a tedy jako prostředky uplatňování a legitimizace moci (s. 14). To je důvod, proč právě jim věnuje zvláštní pozornost. Je přitom třeba poznamenat, že kapitoly, v nichž v obecné rovině rozebírá problematiku utváření klasifikací a v nichž se zaměřuje na konstruování principů třídění a vytváření typologií při studiu náboženství, patří k tomu nejprínosnějšímu, co jeho publikace nabízí.

Autor opakovaně zdůrazňuje, že klasifikaci nelze ztotožňovat s popisem skutečnosti, a že právě nedůslednost v rozlišování mezi teoretickou konstrukcí a skutečností je zdrojem celé řady metodologických problémů. Právě rozličné způsoby užívání klasifikací založených na pojmech sekta – církev – kult tuto skutečnost názorně ilustrují a Václavík se vyjasnění nástrah spojených s užíváním takto založených typologií věnuje obšírně. Obzvláště je ale třeba ocenit způsob, jakým zpracoval problematiku zdánlivě nevinných genealogických klasifikací. Na jejich užívání v religionistice ukazuje, jak velkým problémem je nedodržování naprosto základních principů vědecké klasifikace, jak fundamentálních metodologických prohršků se religionisté mnohdy dopouští.

Jeden ze zásadních problémů vidí Václavík v zaměňování principu reciprocity (zaručujícího, že jedinečná distinkce X vůči Y znamená zároveň jedinečnou distinkci Y vůči X), jehož dodržování je v přírodních vědách rutinní samozřejmostí, za princip exkluzivity, na jehož základě jedinečnost X ve vztahu k Y implikuje jeho nesrovnatelnost, resp. jeho nadřazenost. Tato základní metodologická chyba má zjevně ideologické základy a dochází k ní v důsledku nepřiznané či nereflektované záměny taxonomické kategorie za kategorii ontologickou. K této záměně svádí esencialistické myšlení, na němž jsou vystaveny monotetické klasifikace obecně. Esencialismus uplatňovaný v klasifikaci ignoruje proměnlivost společenských uspořádání, zaměňuje porovnávání vztahů mezi fenomény za porovnávání esencí, a vede tak k vytváření jakýchsi ideálních konstruktů, které ovšem neslouží jako modely pro porovnávání, ale jako měřítko pro hodnocení.

Autor tento postup zdařile demonstruje na příkladu pojmu synkretismu. Esencialistický přístup předpokládá jakési čisté formy náboženství a fúze rozličných náboženských prvků chápe jako směsice, jejichž utváření se a) neřídí žádnými specifickými zákony, a které b) nevyhnutelně představují úpadkové formy. Podle Václavíka je třeba esencialismus v zájmu metodologické korektnosti při utváření religionistických klasifikací zcela opustit a s ním i monotetické klasifikace. Ty by podle něj měly být nahrazovány klasifikacemi polytetickými, založenými na citlivém popisu analogických vazeb a na porovnání fenoménů s ohledem na více klasifikačních znaků.

Co se týče samotného synkretismu, navrhuje chápat jej jako specifický případ akulturace, vnímat jej jako jev pro náboženské systémy jakožto sociálně, kulturně a historicky podmíněné útvary spíše typický než marginální, a proces synkretizace tedy analyzovat jako jeden z projevů kulturní změny, jejíž vnitřní zákonitosti lze smysluplně studovat. V tomto kontextu také představuje Bainbridgův projekt kulturní genetiky jako nástroje studia náboženských novotvarů, resp. náboženské a kulturní změny vůbec.

Jiným významným problémem, na nějž Václavík upozorňuje, je nereflektované směšování synchronního a diachronního hlediska při tvorbě klasifikací, a z něho vyplývající vysoká míra libovůle při volbě klasifikačních faktorů. Podle autora tato libovůle vede k tomu, že výsledné typologie reflektují spíše znalosti a záměry badatelů než potřebu odpovídat na teoretické otázky, a v důsledku toho jsou sice ideologicky působivé, ale teoreticky bezcenné.

I typologie nových náboženství vycházející z klasického weberovského rozlišení sekty a církve se v autorově perspektivě jeví jako nevhodné. Václavík zdůrazňuje především skutečnost, že tyto typologie jsou úzce svázané se společnostmi, v nichž mají náboženské organizace strukturu analogickou sociální struktuře církví s exkluzivním členstvím, a v nichž operují dominantní náboženské skupiny úzce spojené s národním státem. V kontextu náboženského boomu 60. let 20. století a studia fenoménu jako New Age jsou proto nepoužitelné. Jejich základní nedostatek spočívá opět v tom, že jsou založené na monotetickém přístupu. Bohatě vnitřně diferencovanou sféru nové religiozity se jim nedaří teoreticky relevantním způsobem přehledně strukturovat. Zmnožování specifikací, jež by mělo umožňovat jednoznačnější zařazování studovaných fenoménů do té či oné typologické kategorie, podle Václavíka činí situaci spíše ještě méně přehlednou.

Jako alternativu k přístupům založeným na Weberových východiscích proto představuje známou typologii vytvořenou Royem Wallisem. Tato typologie omezuje svoji použitelnost na náboženské novotvary a ty třídí podle jediného kritéria, jímž je jejich vztah k okolí (přijímání, odmítání, obývání). Autor na této typologii oceňuje zejména volbu klasifikačního kritéria, jehož uplatnění umožňuje již na základě typologického rozřídění studovaných fenoménů pracovat s celou řadou dalších charakteristik, které s postojem náboženských hnutí ke světu korelují, a klást tak řadu dalších teoreticky relevantních otázek. Problém ale spatřuje v tom, že většinu nových náboženství vlastně nejde v této typologii jednoznačně zařadit.

Nakonec proto předkládá vlastní typologii, jejíž relevantnost také omezuje na náboženské novotvary. Na tradici počínající Bryanem Wilsonem a končící Royem Wallisem navazuje tím, že přebírá vztah se sociálním okolím jako hlavní klasifikační princip. Nechává se však inspirovat Williamem Swatosem, který se pokusil začleněním ještě druhého hlediska vymezeného znaky monopolismu/pluralismu zohlednit historicky vzniklé odlišnosti mezi náboženstvími. Václavík se naopak pokusil zohlednit historické rozdíly mezi novými náboženstvími pouze detailnějším rozpracováním vztahu k okolí, resp. míry konformity. Výsledkem je typologie založená na dvou klasifikačních kritériích, jimiž jsou *míra sociální konformity* ve smyslu míry internalizace převažujících sociálních norem a společensky definovaných cílů lidského jednání a *míra kulturní integrace* ve smyslu internalizace kulturního a náboženského milieu (s. 127–128).

Na základě těchto dvou kritérií Václavík vymezuje čtyři základní typy náboženských skupin: 1) integrované, 2) integrované non-konformní, 3) neintegrované non-konformní a 4) neintegrované konformní. Způsob, jakým tato typologie funguje, lze snadno objasnit na rozdílu mezi typem neintegrované konformní a integrované non-konformní skupiny. Neintegrované konformní skupiny internalizují normy, hodnoty a cíle charakteristické pro společnost, v níž působí, ale kulturní vzorce a symboly, které jejich členové sdílí, mají kořeny v kulturním prostředí odlišném. Integrované non-konformní skupiny sice využívají „domácí“ symboliku a při-

držují se stejných kulturních vzorců jako jejich okolí, ale jeho normy, hodnoty a cíle odmítají a kritizují je. Lze říci, že z „domácí“ tradice využívají zejména její kritický potenciál.

Z uvedeného je zřejmé, v čem je Václavíkova typologie užitečná. S její pomocí jsme schopni, podobně jako v případě Wallisovy typologie, pouze na základě roztřídění náboženských skupin formulovat celou řadu navazujících teoretických otázek. Avšak i s jejím použitím mohou být nemalé potíže. Čím vlastně poměřovat míru kulturní integrace? Existují v současných západních společnostech natolik dominantní kulturní vzorce a symbolické systémy, aby bylo možné hodnověrně identifikovat integrované a neintegrované kulturní prvky? Jsou představa karmanového zákona, praxe meditace v sedě, jógové techniky relaxace a tělesné pozice či indická jemnohmotná fyziologie v současné české společnosti kulturně integrované, nebo nikoliv? Jak určíme dominantní symboliku nebo kulturní vzorce ve společnostech, které se vyznačují takovou mírou plurality a vnitřní heterogenity jako společnosti soudobé Evropy? Jak určíme dominantní symboliku a kulturní vzorce ve společnosti, v níž vliv celoplošných médií jako televize, rádio a tisk, který tak efektivně napomáhal kulturní homogenizaci moderních národů, stále více klesá v porovnání s mnohem diferencovanějším vlivem internetu, který se zároveň stává stále významnějším prostředkem sociální komunikace a interakce? Jak určíme dominantní symboliku a kulturní vzorce ve společnosti, v níž stále narůstá míra mobility obyvatelstva, a jejíž ekonomická prosperita je do budoucna závislá na míře imigrace? V podobném duchu lze problematizovat i faktor sociální konformity. Lze dnes určit dominantní hodnotovou orientaci společnosti, aniž by člověk vstoupil do diskurzivního pole, v němž operuje společenská kritika?

Jinými slovy, jak pracovat s kritériem vztahu k okolí, když okolí je stále segmentovanější a relevantní začínají být spíše otázky typu: Jaký vztah s tím či oním segmentem sociálního okolí? Jakou onen segment disponuje schopností ovlivňovat sociální definice skutečnosti a mobilizovat k sociální akci? Toto jsou problémy, které Václavíkova typologie nezohledňuje, které ale při studiu nových náboženství budou stále palčivější. Současné společenské trendy směřují spíše k prohlubující se společenské a kulturní fragmentaci geografického prostoru než naopak. Tuto skutečnost by měly religionistika a sociologie náboženství, stejně jako další společenské vědy, reflektovat, což znamená opustit modely uvažování v termínech majorita/minorita, mainstream/alternativa ve prospěch konceptů více zohledňujících segmentovaný charakter společnosti a multidimenzionálnost a multilaterálnost mocenských vztahů v sociálních polích.

Jinou kritickou připomínku mám ke způsobu autorova vypořádání se s problematikou „novosti“ nových náboženských hnutí. Václavík sice upozorňuje na problémy s adjektivem „nový“ a s pokusy o vymezení této novosti dobou institucionalizace hnutí nebo vyjasněním věroučných rozdílů oproti tradičnímu mainstreamu (s. 92). Diskuse jej však plynule vede k pojmu „synkretické novotvary“ a k již zmíněné analýze pojmu synkretismu a Bainbridgeově projektu kulturní genetiky, aniž by se k řešení otázky „novosti“ nových náboženství vrátil. Tam, kde se pak podrobněji zabývá různými typologiemi, vychází z pojetí zastávaných jejich autory, což konkrétně znamená pouze časové vymezení institucionalizace hnutí v období 50. (Wallis; s. 86), respektive 60. let 20. století (Melton; s. 113). Soudobá religionistika a sociologie náboženství stále nemá nejmenší tušení, proč vůbec některá náboženství označuje jako „nová“, a Václavíkova publikace do této problematiky jasno nevnáší.

Poznámku spíše na okraj mám i k jistému detailu autorova zhodnocení typologie Anthonyho a Robbinse založené na protikladu monistického/dualistického vidění světa. Václavík zmiňuje, že výtky vůči této klasifikaci jsou směřovány k problémům spojeným se specifikací hlavních typů – monistické vs. dualistické –, které vedou k nedůslednostem, jež jsou zřetelné na příkladu zařazení ISKCONu – hnutí výrazně kritického k okolní společnosti – mezi monistické skupiny, jež by měly svět vnímat jako iluzi a k okolí být spíše lhostejné. Nezpochybňuji, že problematické zařazení ISKCONu odhaluje nedostatky uvedené klasifikace. Konkrétní problém se zařazením Haré Kršna však nespočívá v tom, že by to bylo hnutí monistické a přitom postrádalo další znaky typické pro monistická hnutí, ale v tom, že mezi monistická hnutí bylo zařazeno prostě proto, že „je zřetelně spojeno s hinduistickou náboženskou tradicí“ (s. 91), aniž by se autoři klasifikace pozastavili nad tím, že se bengálský višnuismus kriticky vymezoval právě ve vztahu k důslednému monismu advaitové védanty, který bývá, bohužel dodnes, zcela neoprávněně přisuzován hinduismu obecně.

Pokud jsme u kritických připomínek, nemohu si odpustit ještě několik formálních výhrad spíše k vydavateli a jazykovým korektorům. Jako škodolibost funkce automatické opravy během psaní působí výčet „velkých náboženských tradic východní Asie“, který zahrnuje „buddhismus, hinduismus, sionismus a džinismus“ (s. 116). Ale v textu je i řada drobnějších chyb přinejmenším na stranách 25, 28, 51, 63, 64, 92, 94, 100, 116, 119, 127. Na straně 85 je nejasný odkaz na „graf č. 3“, jimž se míní patrně „obrázek 6“ na straně 72.

Závěr recenzované knihy nevyznívá právě radostně, ale neschází mu optimismus. Na pozadí předložené, pro religionistiku a sociologii náboženství ne příliš lichotivě vyznívající, metodologické kritiky se v něm autor vypořádává s provokativní otázkou britské badatelky Eileen Barkerové, zda je vědecké studium náboženství pro smích. Václavík uznává, že výklady sociální reality, vědecké i jiné, vždy odráží zájmy konkrétních vykladačů a v tomto ohledu je jejich objektivita sporná. V tom podle něj ale problém nespočívá. Badatel by měl být schopen reflektovat svou práci a uvědomovat si meze a možnosti teoretických nástrojů, jež používá. Právě v tom je ale kámen úrazu. Badatelé si svou společenskou, historickou aj. situovanost a z ní vyplývající důsledky mnohdy neuvědomují, vlastní východiska nereflektují a vlastní teoretické konstrukce zaměňují za realitu samotnou. Tento naivně dogmatický přístup je podle Václavíka k smíchu, nikoliv ale kritické studium, které reflektuje své meze a možnosti. Pod to se mohu podepsat a knihu doporučit čtenářům s tím, že jejich kritická konfrontace s autorovou argumentací jim může být při překonávání nástrah dogmatického komična užitečná.

Přes uvedené výhrady a kritické poznámky je třeba vznik recenzované práce vřele přivítat. Václavíkova kniha by měla být povinnou četbou studentů sociologie a religionistiky i odborníků v různých profesích – od učitelů přes úředníky až po novináře aj. –, kteří musí otázky spjaté s novou religiozitou aspoň příležitostně řešit. Uniknout pozornosti společenských vědců, kteří se zabývají soudobou religiozitou, by neměla v žádném případě.

Nakonec nemohu nezmínit jeden velice pozitivní přínos recenzované knihy. Jedná se o metodologické vyrovnání zejména s přístupy sociologie náboženství z pozice autora, jehož odborné zázemí tvoří srovnávací religionistika. Díky tomu je tato kniha do jisté míry také vyjádřením či rozvržením možností, které religionistice a sociologii náboženství může poskytnout jejich vzájemná spolupráce. Václavíkova kritika nenechá nikoho na pochybách, že široký

záběr interkulturně srovnávací religionistiky může sociologii pomoci efektivně odhalovat mnohé jednostrannosti a etnocentrismy zabudované do metodologických nástrojů, s nimiž pracuje. Zejména svou kritikou genealogických klasifikací a pozitivním zhodnocením možností klasifikací konstruovaných s ohledem na čistě sociologické otázky ale Václavík také ukazuje, jak podnětné může být úžeji sociologicky zaměřené myšlení pro religionistiku, která je stále příliš zatížená svým teologickým dědictvím a stále se jí nedaří si vyjasnit, jakým způsobem chce vlastně náboženství studovat.

Literatura:

BERGER, Peter L. ; Luckmann, Thomas. *Sociální konstrukce reality: pojednání o sociologii vědění*. 1. vyd. Brno : CDK, 1999. 214 s. ISBN 80-8595-946-1.

HORYNA, Břetislav. Nová religiozita a možnosti její religionistické reflexe. *Religio*, 1994, č. 1, s. 15–23. ISSN 1210-3640.

LUŽNÝ, Dušan. *Nová náboženská hnutí*. 1. vyd. Brno : Masarykova univerzita, 1997. 181 s. ISBN 80-2101-645-0.