# CONTENTS


*Articles*

155 ELEONÓRA HAMAR, Narratives of the Scholars' Knowledge: The Potential of Narrative and Critical Theory in the Study of Religions

177 ALEŠ CHALUPA, Seven Mithraic Grades: An Initiatory or Priestly Hierarchy?

203 HENRYK ZIMOŃ, Secondary Funeral Rituals among the Konkomba of Northern Ghana: The Bichabob Tribe Example

*Commentaries and Discussions*

225 BŘETISLAV HORYNA, What is AKTUM

227 HUBERT SEIWERT, Studies of Religions at Borders of Social, Historical and Cognitive Sciences

*Materials*

241 DAVID ZBÍRAL, Antiheretical Treatise „Manifestatio heresis Albigensium et Lugdunensium"

*News*

251 JANA ROZEHNALOVÁ, International Conference about Eastern Christianity, Judaism and Islam

253 ROMAN KEČKA, Conference of the European Association for the Study of Religions

*Reviews*

255 Fiona Bowie, Antropologie náboženství (RADEK CHLUP)

258 Kevin J. Christiano – William H. Swatos, Jr. – Peter Kivisto, Sociology of Religion: Contemporary Developments (JAN VANĚ)

262 Jiří Beneš, Desítka (MILAN BALABÁN)

265 Boguchwała Tuszyńska, Mitologie Świata – Majowie; Karl Taube, Aztécké a mayské mýty (MILAN KOVÁČ)

267 Hugh McLeod, Náboženství a lidé západní Evropy (1789-1989) (MARTIN KLAPETEK)

268 Libuše Martínková, Kyberprostor jako náboženský prostor (PAVEL ŠINDELÁŘ)




# *Příběhy religionistického vědění. Podněty narativní a kritické teorie v religionistice*


Eleonóra Hamar*



Teoretické reflexe současného stavu religionistického bádání, zpochybňování „náboženství" jako vhodného analytického konceptu a s tím související poukazy na problematičnost produkce religionistického vědění, debaty o rozporuplné sebeidentifikaci a sebereprezentaci religionistiky bývají religionisty/kami a studenty/kami religionistiky interpretovány jako projevy krize identity této vědní disciplíny. Religionistika se v této perspektivě jeví jako nedostatečná či přímo nemocná: jako disciplína, jež nastoupila buď cestu svého zániku, nebo cestu nevyhnutelného splynutí s jinými sociálními a humanitními vědami. Ztotožnění určitého typu teoretické reflexe s krizí vyvolává akademickou skepsi. Snad nejzřejmějším příkladem této skepse jsou reakce mnoha studujících religionistiky: jsou dezorientovaní a mají vážné pochybnosti o smysluplnosti studia oboru, který nejenže nepředkládá jednoznačné odpovědi na jednoznačné otázky, ale podkopává i vlastní epistemologické základy a směřuje tak – metaforicky řečeno – k oborové sebevraždě.

Současná religionistická teorie si samozřejmě klade kritické otázky týkající se tvorby religionistického vědění, statutu a hodnoty předkládaných vědeckých vysvětlení. Neznamená to ale většinou víc než to, že reflektuje své vlastní vědecké praktiky. Tato reflexe má mnoho podob a týká se mnoha různých dimenzí religionistického bádání. Současná teorie religionistiky se zajímá například o to, zda religionistika potřebuje vlastní a speciální metodologické postupy pro svůj výzkum a bádání – to v případě, že svůj objekt studia definuje jako něco, co vybočuje z řádu obyčejných (*ordinary*) věcí a fenoménů –, nebo zda má religionistika spoléhat na metodologické postupy běžně používané v sociálních vědách – to v případě, že je



* Tento text vznikl v rámci řešení projektu „Narativní konstrukce židovských identit" (GAČR 401/06/P290) a rámcově vychází z mého příspěvku „The Critical Potential of the Narrative Approach in the Study of Religions", jenž odezněl na 27. kongresu Německé společnosti pro religionistiku (DVRW) „Religion und Kritik" v roce 2005 v Bayreuthu.

náboženství vnímáno jako součást obyčejného a běžného sociálního života.[1]

Tyto otázky jsou pak na jiné úrovni rozebírány prostřednictvím reflexe samotného vědeckého charakteru religionistiky. Zde zpravidla vyvstávají pochybnosti, zda má současná religionistika potenciál na to, aby se dokázala transformovat ve vědu s jasnou argumentací, ve vědu, jež objasňuje vlastní konstrukce pojmů a pracuje s jasně definovaným typem racionality:[2] buď odkrýváním ideologické povahy religionistického diskursu cestou dekonstrukce jednotlivých dílčích oblastí bádání,[3] nebo cestou dekonstrukce jeho základních analytických konceptů.[4]

Závažnost těchto otázek může snadno vytvořit obraz religionistiky v krizi. Budeme-li ale tyto otázky kontextualizovat pomocí diskursu reflexivních sociálních věd, může nám před očima vyvstat odlišný obraz religionistické vědy. Stejné otázky se nebudou nutně jevit jako příklady chybných nebo nedokonalých postupů religionistiky, ale spíše toho, že po vzoru většiny současných sociálních věd (sociologie, sociální a kulturní antropologie, sociální psychologie apod.) je i religionistika s to získávat vědeckou legitimitu, neboť i ona reflektuje způsoby a okolnosti produkce religionistického vědění. Jinými slovy, religionistika se zabývá otázkami, jež se na první pohled jeví jako nepříjemné či rozvratné, ale ve skutečnosti jsou to otázky, které mohou přispět nejen k uvědomování si teoretických a metodologických předpokladů religionistických zkoumání, ale také k uvědomování si jejich sociálních, politických a etických konsekvencí. A můžeme jít ještě dále: tyto otázky slouží nejen k reflexi toho, jak jako religionisté pracujeme, ale napomáhají také uvědomování si epistemologického pole možností, v němž můžeme pracovat (popisovat a vysvětlovat).[5]

Reflexivita, jejíž problematiku otevírají výše uvedené otázky, nemusí být tedy projevem krize, nýbrž potřebnou a nutnou součástí religionistické

1 K otázce náboženství jako obyčejné sociální formace viz Russell T. McCutcheon, *Critics Not Caretakers: Redescribing the Public Study of Religion*, Albany: State University of New York Press 2001, především s. 21-39.

2 K tomu viz v mnoha ohledech průkopnický příspěvek Břetislava Horyny „Kulturní věda: další dilema religionistiky", *Religio* 15/1, 2007, 3-28.

3 Srovnej např. Bruce Lincoln, *Theorizing Myth: Narrative, Ideology, and Scholarship*, Chicago – London: The University of Chicago Press 2000.

4 Srovnej např. Timothy Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies*, New York – Oxford: Oxford University Press 2000.

5 Mám na mysli neoddělitelnost vysvětlení a rozumění. Na prolínání, překrývání a vzájemné doplňování těchto dvou forem poznání upozornili např. Paul Ricoeur, „Explanation and Understanding", in: Paul Ricoeur, *From Text to Action: Essays in Hermeneutic* II, Evanston: Northwestern University Press 1991, 125-143; z perspektivy religionistické teorie Břetislav Horyna, „Kulturní věda...", 12-22.



metodologie. To, co říká Pierre Bourdieu o reflexivitě v sociologii, je v mnoha ohledech platné i pro religionistiku: jako vědci nemůžeme vypovídat o náboženských konstrukcích významu, jestliže si neuvědomujeme a nereflektujeme procesy religionistických konstrukcí významu. Epistemologickou dimenzi reflexe přitom Bourdieu doplňuje o dimenzi sociální. Francouzský sociolog tvrdí, že proto, aby mohli sociální vědci vysvětlovat spory týkající se pravdy a vědění, které probíhají v sociálním světě, je nutné, aby dbali na skutečnost, že pravda je objektem sporů i v rámci sociálních věd.[6] Objektem studia religionistiky se tedy nemají stát jen náboženství, ale také religionistika sama; se všemi jejími konstitutivními, metodologickými, epistemologickými a mocenskými spory.[7]

V předkládaném textu mám v úmyslu otevřít i další otázky vztahující se ke kritické reflexi religionistické produkce vědění, a přispět tak nikoliv k posílení krize religionistiky, nýbrž zjistit, jaké jsou možnosti pro posílení její vědecké autority. Budu se snažit ukázat, v jakém smyslu může být narativní a kritická teorie užitečná nejen pro kritickou interpretaci způsobů akademické konstrukce významů, ale také pro kritickou interpretaci (nezamýšlených) důsledků religionistického bádání. Přesněji řečeno chci vyložit, jak může narativní teorie rozvinout kritické teoretické přístupy v religionistice. Jelikož pro vyjádření i toho nejskromnějšího argumentu je nezbytné vymezit východiska a pozici, ze které autor mluví, tzn., musí nastínit pole možných interpretací klíčových konceptů, s nimiž pracuje, budu se věnovat vysvětlení

(1) narativního přístupu, který aplikuji v religionistice;
(2) významů kritické teorie, které reprodukuji ve spojení s narativní teorií.

Po zmapování teoretických zdrojů mých úvah se budu v poslední části textu zabývat využitím partikulární kombinace narativní a kritické teorie při interpretaci narativ religionistického vědění; a to s vědomím, že tak rozsáhlému teoretickému záměru lze v mezích dílčí studie vyhovět pouze

6 Viz Pierre Bourdieu, *Science of Science and Reflexivity*, Cambridge: Polity Press 2004, 115-116. Je přitom zajímavé, že jako důvod publikace sérií svých přednášek na téma reflexivity v sociálních vědách v knižní podobě uvádí Bourdieu ohrožení sociálních věd vážnou regresí. Poté, co se sociální vědy osvobodily z vlivu náboženské, politické, ekonomické a částečně také státní moci, hrozí podle něj, že budou znovu sloužit – a to nikoliv vědeckým otázkám a projektům, ale mimovědeckým zájmům (ekonomii, médiím apod.). Sociální vědy jsou tedy v krizi i podle Bourdieua, ale tato krize nepramení z reflexivity vlastní disciplíny – tu Bourdieu naopak považuje za nejúčinnější nástroj v rukou vědců, jímž lze krizi čelit.

7 K religionistice jako objektu studia religionistiky srov. též Břetislav Horyna – Helena Pavlincová, *Dějiny religionistiky*, Olomouc: Nakladatelství Olomouc 2001, 73-75.

částečně – spíše prvotním uvedením problému a s ním souvisejících otázek, než jeho uspokojivým vyřešením.

### Narativní přístup

Podle Paula Ricoeura můžeme narativní přístup vymezit jako poznávací perspektivu, jež se zajímá

(1) o reciprocitu mezi narativitou a temporalitou;
(2) o konstrukci zápletky (*emplotment*) jako vzniku určité verbální kompozice, jež konstituuje text jako narativum.[8]

Jinými slovy, budeme-li se věnovat problematice narativ, bude naše pozornost patřit způsobu, jakým je temporální charakter lidské zkušenosti označován, organizován a objasňován aktem vyprávění příběhů, a stejně tak způsobu, jakým vzniká prostřednictvím zápletky z nesourodých událostí a činností sjednocený příběh, který vytváří souvislý celek s jasným začátkem, středem a závěrem. Mohli bychom také říci, že narativní přístup zkoumá, jak jsou v dějinném proudu lidských zkušeností, lidského jednání a institucí označovány prostřednictvím vyprávění jistých příběhů některé z těchto zkušeností, jednání či institucí za náboženské (spirituální, posvátné, nadpřirozené, atd.) a jak jsou tyto zkušenosti, jednání či instituce příběhem dále strukturovány a naplňovány významem. Dalším problémem výzkumu je pak otázka, jak přispívá konstruování zápletky ke specifickému zvýznamňování dané náboženské (spirituální, posvátné, nadpřirozené, atd.) zkušenosti, jednání a instituce.

Argumentujeme-li tedy pro využití narativního přístupu také v rámci religionistiky,[9] nejde jednoduše o volání po tom, aby byly naše výzkumy a bádání založeny na interpretaci nejrůznějších narativních zdrojů, jako například mytických vyprávění, biografií bohů, životních příběhů svatých a charismatických vůdců, příběhů „řadových" věřících, dějin náboženských institucí a událostí apod. V této perspektivě by narativa nebyla považována za víc, než významná deposita informací, relevantních z hlediska vědeckého vysvětlení/porozumění náboženství, náboženských tradic, fenoménů a institucí. Byť je tato perspektiva v religionistice opodstatněná, v tomto textu se jí nezabývám. Zde se nevěnuji *analýze narativních zdrojů*, ale *narativní analýze*,[10] jež se zaměřuje na proces narativní konstrukce významů, na formální modely narativ, jež k tomuto procesu přispívají, a na postavení narativ v sociálním životě.

Objekty narativní analýzy mohou být různé. Souhrnně je může představit následující typologie:[11]

(1) *Narativa partikulárních náboženství, náboženských tradic a skupin.* Jde o příběhy, které jsou spojeny se sociálními formacemi přesahujícími jedince, s intersubjektivními sítěmi a se sociálními institucemi; jako takové mají tyto příběhy charakter veřejných kulturních narativ.
(2) *Narativa jedinců přináležejících k určité náboženské tradici či skupině.* Jde o příběhy, díky nimž naplňuje jedinec významem svůj život a identitu a jejichž prostřednictvím kolem sebe buduje svět, který je (pro něj) smysluplný.
(3) *Religionistická narativa.* Jde o analytické a explanační příběhy, které se utvářejí jako výsledek vědeckého poznání. Přestože tyto příběhy nevznikají primárně s úmyslem převyprávět zkoumanou realitu, lze v nich identifikovat sjednocenou a souvislou verbální kompozici, s jejíž pomocí jsou rekonstruovány jak narativa a sociální vztahy aktérů („věřících" i religionistů), tak veřejná kulturní narativa, jež jejich životy ovlivňují.

8 Viz Paul Ricoeur, „On Interpretation", in: Alan Montefiore (ed.), *Philosophy in France Today*, Cambridge: Cambridge University Press 1983, 157-197, Paul Ricoeur, „Narrative Time", *Critical Inquiry* 7/1, 1980, 169-190.

9 Religionistické bádání inspirované narativním přístupem může být jednou z konkrétních možností, jak smysluplně uplatnit perspektivu „kulturní vědy" v badatelské a výzkumnické praxi religionistiky. Na základě narativních teorií lze formulovat konkrétní teoreticko-metodologické postupy pro interpretaci symbolických a pojmových struktur kultury: jak symbolických a pojmových struktur náboženských, tak symbolických a pojmových struktur religionistiky samotné. Systematické rozpracování narativního přístupu v religionistice by mohlo být užitečné, jelikož objekty narativní analýzy mohou být všechny tři typy příběhů vyjmenované dále.

10 Pro větší přesnost je třeba zde dodat, že každá narativní analýza předpokládá analýzu narativních zdrojů. Vztah těchto forem analýzy není proto nikdy substituční, nýbrž suplementární. V literatuře zabývající se metodologií sociálních věd se v posledních asi pěti letech též formuloval požadavek na rozlišení bádání pracujícího s různými typy narativ od narativního bádání jako určité podskupiny kvalitativních výzkumných metod. Narativní bádání je však v tomto kontextu nadále pojímáno jako (interdisciplinární) přístup, který se zaměřuje na biografické konkrétnosti, tj. na příběhy jako vyprávění těch, kteří těmito příběhy žijí, respektive kteří tyto příběhy žijí. Srovnej například Susan E. Chase, „Narrative Inquiry: Multiple Lenses, Approaches, Voices", in: Norman K. Denzin – Yvonna S. Lincoln (eds.), *The Sage Handbook of Qualitative Research*, Thousand Oaks – London – New Delhi: Sage ³2005, 651-679. Jakkoliv je toto omezení smysluplné v rámci sociologických a antropologických výzkumů, ryze biografické vymezení narativ je pro účely tohoto textu limitující. K tomu viz dále navrženou typologii narativ v religionistickém bádání.

11 Tuto typologii inspirovaly Margaret R. Somersová a Gloria D. Gibsonová svou tematizací narativity v kontextu sociálních věd. Viz především Margaret Somers – Gloria D. Gibson, „Reclaiming the Epistemological ‚Other': Narrative and the Social Constitution of Identity", in: Craig Calhoun (ed.), *Social Theory and the Politics of Identity*, Oxford: Blackwell 1998 [1994], 37-99.

(4) *Metanarativa.* Jde o příběhy, které partikulární náboženství, náboženští aktéři a religionisté samotní sdílejí s nenáboženskými institucemi a diskursy spoluutvářejícími sociální realitu a kulturní řád, jehož součástí jsou první tři typy narativ. V metanarativách vyprávějících o progresivní emancipaci rozumu, o dosažení osvobození lidstva, o vyváznutí z předpokládané nedokonalosti člověka, respektive o nekončícím boji barbarství a civilizace, o prohlubujícím se úpadku lidských společností apod. jsme zakotveni jako sociální aktéři i jako sociální vědci. Z tohoto důvodu mohou metanarativa prolínat všemi zmíněnými typy narativ.

Uvedené typy narativ formují a pořádají minulost (minulé zkušenosti, jednání, dění) prostřednictvím retrospektivní konstrukce významů. Podle jejich specifické zápletky můžeme vymezit pohled vypravěče jako partikulární porozumění jednání a událostem. Pro kritickou reflexi způsobů tvorby religionistického vědění je důležitý především třetí typ narativ, které jsou produkovány v podobě textů obsahujících nárok na vědecké vysvětlení určité části sociální reality.[12] Pozornost si přitom zasluhuje též otázka přínosu narativní analýzy všech vyjmenovaných typů narativ.

Z hlediska narativní analýzy hraje důležitou roli fakt, že samotná narativní forma sdělení je v těchto textech neoddělitelná od jeho obsahu. K narativní formě rekonstrukce a reprezentace sociální reality se vždy přidružuje určitá představa o realitě, určité předporozumění, jež rekonstruovanou a reprezentovanou realitu spoluvytváří.[13] V případě narativní konstrukce reality se podle Haydena Whita jedná o představu reality, jejíž diskursy jsou artikulovány pomocí mechanismů kontinuity, koherence a jakéhosi nutkání zaplňovat plynutí času významem. V narativní podobě rekonstrukce a reprezentace reality (minulosti) je nemyslitelné pojednání o dvou událostech, aniž by se v něm tyto události spojily podél linie kontinuity, aniž by byly začleněny do koherentního obrazu a aniž by nebyl čas mezi jejich uskutečněním do příběhu významuplně začleněný – neboli v narativu neexistuje časová jednotka, během níž by se nic neudálo. Tato integrace nesourodých událostí do smysluplného příběhu je umožněna referencí k určitému sociálnímu systému, bez jehož uvědomění je – nejen časově – hierarchizované třídění událostí nemyslitelné. Právě na základě představy sociálního centra lze jednu událost nadřadit či podřídit události jiné jako příčinu či následek; tím sice nevzniká žádný kauzální nexus, ale vytvářejí se podmínky umožňující přiřknout událostem reprezentovaným v příběhu etický nebo morální význam.[14]

Na to, že narativní podoba reprezentace reality danou realitu určitým způsobem spoluvytváří, upozorňuje rovněž Paul Ricoeur. Zdůrazňuje, že v narativu vzniká prostřednictvím jeho sémantické inovace vždy nový význam. Protože událost je/stává se podle Ricoeura událostí jen ve vztahu k zápletce určitého příběhu, je nový význam, který vzniká cestou sémantické inovace, něčím, co se spíše vynalézá v textu, než nalézá v realitě. Narativum znamená v tomto smyslu vždy více než jen referování o určitém sledu událostí: právě v narativu totiž získávají smysluplnou strukturu a tudíž i význam jinak nesourodé a nesouvisející události (zkušenosti, jednání a instituce). Narativum je organizací událostí do srozumitelné jednoty.

Tento postřeh má dalekosáhlý význam, pokud si uvědomíme, že funkce narativní reprezentace – spoluvytváření reality – není typická pouze pro narativa literárního fikcionalismu, ale také pro narativa vznikající v rámci sociálních a historických věd. U Whita slouží poukaz na narativně vznikající nové významy k tomu, aby v historickém vyprávění odhalil literární a morální prvky, jež relativizují myšlenku, že historikové realisticky popisují minulost. Naproti tomu se Ricoeur snaží čelit podobnému relativizování tím, že klade důraz na rozlišování mezi literárním narativem na jedné straně a narativem historických (sociálních) věd na straně druhé, přestože oba typy narativ vznikají pomocí produktivní imaginace. Pro Ricoeura se totiž právě v takovém aktu rozlišování skrývá možnost, jak uchovat pozitivní vztah k paradigmatu realistického vztahování se ke skutečnosti.

Vidíme tedy, že zdánlivě shodná vysvětlení vztahu narativní reprezentace reality k realitě samotné mohou mít různé, ale z hlediska reflexe tvorby religionistického vědění stejně zásadní důsledky. V návaznosti na Whita se ukazuje, jak je důležité, abychom věnovali pozornost tomu, jaká narativa jsou vyprávěna v religionistice proto, aby religionisté mohli ref-

12 K otázce vědeckého diskursu jako alternativy či typu narativního diskursu viz Jerome Bruner, *Possible Minds, Actual Worlds*, Cambridge – London: Harvard University Press, 1986, 11-43. V kontextu religionistiky argumentoval pro aplikaci narativní teorie například Gavin Flood. Východiskem jeho uvažování je důraz na to, že vědecké a kauzální explanace lidského myšlení a jednání nestojí mimo narativum jako diskurs o tom, co se událo; tedy že například sociálněvědné a religionistické explanace nejsou jasně odlišitelné od narativ. Viz především Gavin Flood, *Beyond Phenomenology: Rethinking the Study of Religion*, London – New York: Continuum 1999. Pro převyprávění příběhu vzniku religionistiky inspirovaného teorií narativní reprezentace Haydena Whita viz Hans Gerhard Kippenberg, *Discovering Religious History in the Modern Age*, Princeton: Princeton University Press 2002.

13 O tom, jaké představy o realitě se přidružují k nenarativním formám reprezentace viz Hayden White, „The Value of Narrativity in the Representation of Reality", in: Hayden White, *The Content of the Form*, Baltimore: The John Hopkins University Press 1987, 1-25. White v tomto textu porovnává způsoby reprezentace minulosti v análech, v kronikách a historických narativech.



14 H. White, „The Value of Narrativity...", 10-11, 24.

lektovat morální soudy, jež vznikají v religionistických příbězích. Poté můžeme sledovat, vůči jakým subjektům jsou tyto soudy vynášeny a jaké jsou vědecko-teoretické důsledky toho, že stejné události (zkušenosti, jednání a instituce) mohou dostávat v narativech vytvořených různými religionisty odlišný význam, aniž by kterákoli z narativních reprezentací nutně deformovala realitu či metodologicky nesprávně zacházela s daty.[15] Následujeme-li hledisko Paula Ricoeura, bude jako klíčová platit reflexe „ontologického paradoxu vynalézání jako nalézání",[16] jež se dotýká metaforického jazyka i narativní konstrukce významu.

To, v čem „ontologický paradox vynalézání a nalézání" spočívá, lze stručně vysvětlit na rozboru konkrétní metafory. Vezměme například metaforu básníka Attily Józsefa – *v těžkém snu hodiny odkvétají.*

Jejímu významu bychom stěží mohli porozumět na základě přímého odkazu k empirické realitě. Doslovná interpretace jejího významu by dokonce nejspíš destruovala básníkem pravděpodobně zamýšlené sdělení. Neboť jak a čím by bylo možné vážit sny a kde a jak by mohlo vadnout něco, co není hmatatelné? Přestože (tato) metafora přesahuje bezprostřední referenty každodenního jazyka, tedy přestože nepopisuje realitu bezprostředně, rozumíme jí. Rozumíme jí, protože vyjadřuje něco z kvalit a dimenzí světa, co by zůstalo skryté, kdybychom se snažili o popis objektivně pozorovatelných jevů a jejich souvislostí objektivizujícím (technickým) jazykem.

Metafora jakoby vynalézala „hodiny", jež jsou s to „odkvétat v těžkých snech", aby s jejich pomocí nalezla ve světě zkušenost, pocit, okolnost, jež by bez ní zůstaly nevyjádřenými, a tudíž neexistujícími. Metafora obohacuje svět o nový prvek, s jehož pomocí jsme s to se světu více přiblížit. A podobně fungují podle Ricoeura i samotná narativa: různé dimenze a různé verze událostí a dění by se ztratily, pokud by mezi nimi nebyly zápletkou vynalezeny smysluplné vazby a souvislosti. Prostřednictvím vyprávění narativ vidíme a umožňujeme vidět více: sémantickou inovací nenanášíme na svět další (estetizující) vrstvu významu, svět s její pomocí spíše objevujeme, a tudíž poznáváme, jak odpovídá také kognitivní funkci metafory.[17]

Ontologický paradox vynalézání jako nalézání se pak v případě akademických narativ objevuje i jako otázka (dočasného) přijetí či odmítnutí určitých religionistických narativ: jak, kde a podle jakého kritéria lze

15 Srov. Hayden White, *A történelem terhe*, Budapest: Osiris 1997, 23.

16 Viz Richard Kearney, „Paul Ricoeur and the Hermeneutic Imagination", *Philosophy and Social Criticism*, 14/2, 1988, 115-145 a Paul Ricoeur, *The Rule of Metaphor: The Creation of Meaning in Language*, London – New York: Routledge 2003 [Paris: Éditions du Seuil 1975].

17 Ke kognitivní funkci metafor srov. Břetislav Horyna, *Teorie metafory*, Olomouc: Nakladatelství Olomouc 2007, 31-38.



načrtnout hranici mezi příběhy, které nám umožňují vidět hlouběji náboženské diskursivní i nediskursivní praktiky, a mezi příběhy, které tvoří nepřesvědčivou a nevěrohodnou vrstvu významů nad popisovaným objektem zkoumání.

Příběhy religionistů, respektive příběhy vypovídající o náboženských zkušenostech, jednáních a institucích přinášejí (nový) způsob vidění (nový způsob zachycení a zvýznamnění) svého referentu. Metaforická a narativní vynalézavost religionistických příběhů z hlediska výše nastíněného narativního přístupu není tedy vlastností, jež by měla být stavěna do protikladu k obhajitelným, dobře fungujícím a ne nutně narativním formám reprezentace sociální reality, jelikož jakékoli omezování konstrukce zápletky dotýkající se té části světa, o niž se religionistika zajímá, by zamezilo jejímu adekvátnímu religionistickému vyjádření.

## Kritická teorie

„Kritická teorie", „kritické přístupy", „kritické trendy", „kritické pojmy" jsou slovní spojení, která se v současné religionistické teorii objevují velmi často. Jako symptomy aktuálního stavu religionistiky poukazují na to, že v uplynulých přibližně patnácti letech se v tomto vědním oboru znovu intenzivně artikuluje požadavek teorie vědy na reflexivní prozkoumání způsobů tvorby vědění. Jako příklady tohoto zaměření religionistické teorie lze jmenovat především dvě publikace: *Critical Terms for Religious Studies* editované Markem C. Taylorem[18] a *New Approaches to the Study of Religion* editované Peterem Antesem, Arminem W. Geertzem a Randi R. Warnem.[19]

V předmluvě druhého jmenovaného titulu je za společného jmenovatele kritických přístupů označen jednak (velice obecně vyložený) problém vztahu „objektivní" reality a studia náboženství (v singuláru i v plurálu), jednak (taktéž jen v náznacích nastíněný) vliv socio-psychologických dispozic religionistů na výsledky vlastního bádání. Za kritické přístupy v religionistice považují vydavatelé ty, jež místo hledání důkazů religionistických výkladů v „objektivní" skutečnosti zkoumají religionistické vědění jako proces nalézání shody a utváření konsenzu v určitém okruhu badatelů, jejichž práce je sociálně a psychologicky situovaná. V souladu s editorským záměrem, jenž má poskytnout orientaci v současném religionistickém dění a v jeho intencích, uvádějí pak editoři publikace další klíčové

18 Mark C. Taylor (ed.), *Critical Terms for Religious Studies*, Chicago – London: The University of Chicago Press 1998.

19 Peter Antes – Armin W. Geertz – Randi R. Warne (eds.), *New Approaches to the Study of Religion*, 2 sv., Berlin – New York: Walter de Gruyter 2004.

přístupy (historické, textuální, komparativní, sociálněvědné, kognitivní, mezikulturně psychologické). Nenabízejí však ani náznak explicitní reflexe dopadů široce definovaného kritického přístupu na jmenované oblasti zkoumání, ani jeho metapozice vůči ostatním přístupům.[20]

Konkrétnější představu „kritických" přístupů, v níž lze identifikovat implicitní odezvu „kritické teorie" formované v tradici Frankfurtské školy, nabízí ve svém úvodu Mark C. Taylor. Na jedné straně považuje Taylor za kritické myšlení takové, které dokáže proniknout běžnými myšlenkovými schématy a dohlédne za obzor samozřejmostí prosazovaných veřejnými i akademickými diskursy.[21] Takové myšlení zpochybňuje například zdánlivou samozřejmost řady binárních opozic, jež řídí, a tudíž umožňují i limitují naše výklady světa (rozum/cit, pověra/věda, jednota/diference, náboženské/sekulární apod.). Taylor se proto věnuje zkoumání konceptů, které formují naše vidění, čtení a popis světa, a nabízí zároveň otevřenou a flexibilní síť konceptů, jež mají dočasně stanovit hranice našemu myšlení (vytyčit jeho meze), čímž umožňují samotnou produkci religionistického vědění. Vedle toho upozorňuje Taylor na společensko-politickou roli kritického myšlení. Ta má podle něj spočívat jednak ve zpochybnění vládnoucích politických a ekonomických struktur podporujících uniformitu a jednotu, jednak v odporu vůči fragmentaci a rozdělování lidstva jako důsledku nedomyšleného oslavování rozdílností.[22]

Pokusíme-li se o zevšeobecnění témat sledovaných Frankfurtskou školou s vědomím toho, že její představitelé nikdy nezformovali jednotnou pozici,[23] můžeme rozpoznat dva hlavní tóny kritické teorie, jež zaznívají též v Taylorově úvodu. Kritická teorie je v této tradici kritickou, pokud

(1) přezkoumává povahu, možnosti a meze rozumu, nebo jinými slovy sleduje limity vědeckého porozumění sociální realitě. Kritická teorie je v tomto smyslu kritická vůči samotnému porozumění a představuje cestu k dosažení reflexivní pozice sociální vědy, přičemž
(2) upozorňuje na určité negativní a neuspokojující elementy ve fungování společnosti (vykořisťování, dominance, utlačování, nespravedlnost). V tomto smyslu vyslovuje kritická teorie soudy vůči sociálním poměrům a představuje cestu k iniciování sociální změny.

20 P. Antes – A. W. Geertz – R. R. Warne (eds.), *New Approaches*...I, 1-9.
21 Podle Jonathana Cullera je toto jednou z dimenzí vymezujících teorii jako takovou. Viz jeho *Krátký úvod do literární teorie*, Brno: Host 2002.
22 Mark C. Taylor, (ed.), *Critical Terms*..., 1-19. Srovnej také Frank Lentricchia – Thomas McLaughlin (eds.), *Critical Terms for Literary Studies*, Chicago – London: The University of Chicago Press 1995.
23 Srovnej David Held, *Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas*, Cambridge: Polity Press 2004 [1980].



Na jedné straně (kritika vědy) je tedy formována epistemologická kritika vědění jako historicky a sociálně podmíněného (jak to ostatně pěkně vyjadřuje i Mannheimův a Horkheimerův termín *Seinsgebundenheit*, vázanost či podmíněnost bytím), na straně druhé (kritika společnosti) je formována sociální kritika jako revoluční aktivismus v podmínkách společnosti, která destruuje samu sebe.

Tyto dvě polohy kritiky lze od sebe vzájemně odlišit pouze analytickou metodou, jak nám připomíná Horkheimerova definice (sebe)kritické teorie jako teorie, jež vysvětluje a definuje kromě jiného i vlastní funkci v dané společnosti. Kritickou teorii vědění nemůžeme podle něj vyjmout z kritické teorie společnosti, jelikož jen jejich vědomým skloubením lze docílit toho, aby fakta nebyla vnímána vnějškově jako danosti, nýbrž jako produkty společenského jednání.[24] „Osvobození se" jakožto výsledek kritického teoretizování se tak bude týkat jak forem, v nichž získáváme sociologické vědění, tak změn společenských poměrů. Na obecnější rovině jde zde v podstatě o požadavek, aby byla kritická teorie reflektována ve svém zakotvení v historických procesech a zároveň byla aktivně uznána její neoddělitelnost od praktických lidských zájmů. Horkheimerova kritická teorie sleduje zcela konkrétně vyjádřený zájem: „Kritická teorie, navzdory srozumitelnosti jednotlivých kroků a shodě jejích prvků s nejpokrokovější tradiční teorií, neprosazuje žádný specifický postup kromě svého vlastního zájmu o překonání společenské nespravedlnosti."[25]

Také v tom, jaký význam kritické teorie mám v úmyslu rekonstruovat, abych podpořila argumentaci tohoto textu, bude možné odkrýt vzájemnou souvislost dvou rovin kritické teorie, i když povahu této souvislosti lze jasně odlišit od spojitosti kritiky vědění a kritiky společnosti, o níž mluví Horkheimer.

Důrazem na problematiku kritického potenciálu narativní teorie chci v první řadě upozornit na to, jak může narativní přístup (konkrétněji pak narativní analýza religionistických vyprávění) přispět k analýze tvorby religionistického vědění a jaké jsou možnosti a limity tohoto typu vědění, jestliže je podáno v narativní podobě. Spojením narativní a kritické teorie rozvíjím tudíž první dimenzi kritické teorie, jak byla načrtnuta výše. To vlastně znamená, že pokračuji v linii teoretického uvažování, která je víceméně znatelně artikulována i v současné religionistické teorii. Tato linie zdůrazňuje, že to, co většinou berou religionistické příběhy za dané a samozřejmé, co se v nich jeví jako univerzální a nutné, vzniká pod vlivem

24 Max Horkheimer, „Tradiční a kritická teorie", in: *Aluze: Časopis pro filosofii, literaturu a jiné*, č. 1, 2001, 74-106, přel. Pavlína Binková.
25 *Ibid.*, 105.

podmíněných silových/diskursivních vztahů a (svévolného) zablokování relevantních alternativ vysvětlování a porozumění.

Z překročení tohoto významu kritiky by plynulo spojení religionistického poznání se snahou o změnu společenské situace, kdy je religionistika cíleně vedena k tomu, aby se jako tzv. angažovaná či aplikovaná aktivně podílela na hodnocení, kritice, ovlivňování (odmítání či podporování) jednotlivých náboženství jako sociálních formací, respektive na usměrňování jejich postavení v současných společnostech. Možnost (respektive smysluplnost) takové praktické využitelnosti religionistiky jako akademické disciplíny je však stále přesvědčivěji problematizovaná.[26] Podpora podobných snah by v kontextu této studie znamenala, že bychom museli zaměřit narativní analýzu na rozpoznání a preferování těch religionistických příběhů, které domněle pozitivně přispívají k tak či onak vykládané sociální změně, respektive vést tuto analýzu tak, aby podnítila změny při konstrukci religionistických příběhů. Narativní analýza v mém pojetí ale tento účel nesleduje.

Kritický potenciál narativní teorie vidím v její schopnosti konstruktivně prozkoumat možnosti a meze narativní produkce významu v religionistických výkladech jedné části sociální reality. Přes tento zjevný důraz na první dimenzi kritické teorie je zapotřebí vysvětlit povahu teoretické ambivalence, která vzniká na pozadí nemožnosti přísného rozdělení kritiky vědy a kritiky společnosti, ambivalence, jež otevírá problematiku odmítnutí pozitivistického separování fakt a hodnot, s níž kritická teorie přichází. Ačkoli kritický potenciál narativní teorie neopodstatňuje religionistické zásahy do sociální situace náboženství ve smyslu cíleného překonávání negativně hodnocených společensko-náboženských poměrů, musíme připustit, že odmítnutí separace fakt od hodnot zůstává i v nastolených souvislostech relevantní. Lze mít za prokázané, že každá pozice, která si nárokuje takovou definitivní separaci, je zpochybnitelná.

Jinými slovy, pro sledování kritického potenciálu narativní teorie je relevantní vysvětlení toho, proč není možné jednoznačně od sebe oddělit fakta a hodnoty. Zatímco první (horkheimerovská) interpretace vztahu fakt a hodnot zdůrazňuje vědomou angažovanost sociálních věd a apeluje na změnu sociálních struktur zakládajících nerovné mocenské vztahy, jeho druhá (v tomto textu preferovaná) interpretace klade důraz na epistemologickou kritiku fungování rozumu. Fakta jsou od hodnot neoddělitelná nejen v aktivistickém, ale také v epistemologickém smyslu. Reflexe této souvislosti nevede nutně k provádění sociálních změn, ale spíše k podrobným

26 Srovnej například B. Horyna, „Kulturní věda...". Též dominantní diskurs české religionistiky (tedy jestliže můžeme za její reprezentativní platformu považovat úvodník časopisu *Religio*) akcentuje potřebu nenormativního zakotvení vlastní disciplíny.



examinacím povahy vědění. Narativní přístup se tohoto úkolu může chopit v podobě analýzy neoddělitelnosti morálních soudů od reprezentace reality, respektive rozborem konfliktů vznikajících mezi stanovenými cíli a realizacemi těchto cílů v religionistických vyprávěních.

Jinou možnost pak představuje poukaz na to, jak silné je v religionistických příbězích napětí mezi zvoleným konceptuálním rámcem a tím, co se o zkoumaném objektu v daném příběhu říká, čili kde a jak neguje narativum své vlastní tvrzení.[27]

Jestliže tedy kriticko-narativní přístup připouští nemožnost konečného odlišení fakt a hodnot a zdůrazňuje potřebu výkladu charakteru této nemožnosti, nenásleduje (například Horkheimerem vymezenou) cestu vědomého iniciování změny společenských poměrů, nýbrž navrhuje rozbor toho, jaké (i nezamýšlené) důsledky mají/mohou mít religionistické výklady určité části sociální reality na společenské poměry. Reflexe nemožnosti separace fakt od hodnot se zde týká *ex post* reflexe efektů religionistických narativ, čili jak jejich (možných) retrospektivně odhalovaných/přisuzovaných vlivů na sociální poměry existující nezávisle na religionistických narativech, tak jejich implikací a konsekvencí pro další vývoj společenských událostí.

## Kritický potenciál narativního přístupu

Na základě představení klíčových rysů narativní a kritické teorie navrhuji vymezit kritický potenciál narativního přístupu prostřednictvím otázek, které se týkají:

(1) specifických představ o světě (*worldviews*) a symbolických univerz, v nichž jsou narativa religionistů zakotvena;
(2) implikací a konsekvencí narativ religionistů pro sociální život, jehož jsou různá náboženství součástí.

Zdůraznění faktu, že představy o realitě jsou obsaženy v narativních způsobech sémantické inovace na jedné straně, a že nároky na důslednou separaci fakt od hodnot mají povahu sebeklamu na straně druhé, bude zásadní i proto, abychom mohli jasně odlišit argument o kritickém potenciá-

27 V tomto smyslu realizuje narativní přístup imanentní kritiku podobnou Adornova myšlení ne-identity (*Das Denken des Nicht-Identischen*), přičemž samozřejmě posouvá úhel pohledu: nezkoumá empiricky, jestli daná sociální realita neguje svá vlastní prohlášení, nýbrž sleduje, zda dané analytické narativum konstruované jako religionistický výklad neneguje, nezaměňuje vlastní epistemologická tvrzení. K imanentní kritice jako metodě, jež zkoumá rozpory mezi aktuální existencí objektu a jeho představami o sobě viz David Held, *Introduction to Critical Theory*..., 212-218.

lu narativního přístupu od sociálněvědních snah o kritické využití narativní analýzy pro odhalení pravdivých (pravdivějších) verzí reality pod či za narativními reprezentacemi reality, minulosti a událostí konstruovaných sociálními aktéry.[28] Jinými slovy, narativa religionistů neobsahují možnost detailního a kritického rozboru v nich vyprávěných příběhů, jenž by směřoval k rekonstrukci onoho rankeovského *„wie es eigentlich gewesen ist"*, jež je prý narativem zastřeno. Naopak, v centru zájmu kriticko-narativního přístupu stojí spíše kvůli možnosti teoretické reflexe povahy a důsledků religionistických výkladů určité vrstvy sociální skutečnosti.

Aby narativa mohla splnit požadavek koherence a konzistence, jsou zakotvována v partikulárním symbolickém řádu, respektive ve víceméně ucelené představě o světě (*worldview*). Mluvíme-li o koherentním a konzistentním narativu, nemáme na mysli příběh, ve kterém bychom byli s to identifikovat vyprávění, jež by bylo v souladu s logickými pravidly koherence a konzistence. Narativní koherence a konzistence, jak již zdůvodněně argumentoval Hayden White, je poetické a jazykové povahy.[29]

Konkrétními narativními technikami konstrukce koherence a konzistence mohou být například vypravěčské strategie udržování kontinuity, konstrukce lineární chronologie, formální exkluze nehodících se elementů apod. Narativum projeví svou vysvětlující sílu, může-li tyto techniky přesvědčivě skloubit v jednotnou představu o světě, jež významově podmiňuje reprezentaci událostí. Platí to samozřejmě i pro narativa religionistů (stejně jako pro všechny analytické, explanační příběhy). Též jejich vyprávění jsou koherentní například v důsledku vyloučení určitých událostí z příběhu. To, co není v jejich příběhu paměťově zpřítomňováno, závisí vždy na tom, jaké symbolické řády či obecnější představy o světě jsou v religionistických narativech aktualizovány.

Vycházeje z analogické interpretační perspektivy charakterizoval Hayden White historická narativa jako průměrné řečnění (*middle style declamation*), jež byly v historickém diskursu kanonizovány. Podřízení historických narativ tomuto stylu s sebou přináší formální (a víceméně automatické) vylučování určitých událostí z pole historikova zájmu. Exkluze se podle něj týká na jedné straně událostí, jež jsou tradičně považovány za záležitosti náboženské víry a náboženských rituálů, jako například zázraky, magické události a případy bohabojnosti, na straně druhé postihuje groteskní události, frašky, satiry, pomluvy apod. V historických narativech jsou tak tematizovány jako pozoruhodné události jen ty, které projdou osvícenským sítem střízlivého uvažování vzdělané střední vrstvy (*educated common sense*). V tomto diskursu vytvořený symbolický řád má zásadní důsledky nejen pro hodnocení vyprávěných událostí. Stává se také měřítkem toho, co se vůbec za historickou událost pokládá.[30]

28 Redukci narativní reprezentace na zkreslující závoj zahalující „skutečný příběh" (skutečné události) lze najít například v epistemologických předpokladech některých představitelů biografické sociologie. Viz například Gabriele Rosenthal, *Erlebte und erzählte Lebensgeschichte: Gestalt und Struktur biographisher Selbstbeschreibungen*, Frankfurt a.M.: Campus 1995.

29 Podrobněji k tomu viz především Hayden White, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore – London: The John Hopkins University Press 1975 [1973], 1-42.



Na tomto postřehu pro nás není zajímavá jen samotná skutečnost exkluze možných objektů studia religionistiky z centra zájmu etablované historické vědy. Podobná reflexe religionistických narativ především umožňuje poznat formy vylučování, jež se v religionistice uplatňují, respektive způsoby, jakými stanovuje narativní forma reprezentace limity toho, co je považováno za vědecky (religionisticky) zkoumatelné události či sociální fenomény. Průzkum otázek, jež se vztahují k identifikaci a rozboru představ o světě a symbolických řádů působících na pozadí religionistických narativ, by mohl být jedním z úkolů kriticko-narativního přístupu. Abychom se vyhnuli nedorozuměním, je nutné výslovně zdůraznit, že v kontextu těchto otázek nejde o snahu eliminovat z religionistických narativ představy o světě ani zbavit religionistická narativa nánosů symbolických řádů. Jde naopak o to, abychom aktivně přemýšleli *o vztahu* mezi představami o světě jako součástí narativ religionistů a představami o světě jako objekty zkoumání religionistiky.

Pro vysvětlení charakteru druhého typu otázek kriticko-narativního přístupu, tj. otázek týkajících se implikací a konsekvencí narativ (religionistů) pro sociální život, si musíme oživit, jak vzniká obecná podoba narativ, čili určitých formálních modů konstrukce příběhů. Přesněji řečeno, narativa jakožto příběhy tkané z postav, „kronik událostí", zápletek, argumentů a morálních hodnocení a jakožto vypravěčské celky vykazující souvztažnost mezi těmito základními elementy můžeme systematizovat pomocí čtyř různých formálních typů. Jsou to komedie, romance, tragedie a satira.[31] Jestliže těmto formálním způsobům konstrukce narativ porozumíme jako „typům" s partikulárními implikacemi pro sociální život, lze se ptát na konkrétní podoby těchto implikací. Na základě již uskutečněných kulturně-sociologických analýz konkrétních sociálních prostředí lze například vyvodit závěr, že tragedie může podpořit fatalismus a odchod z veřejného života, komedie a romance jsou s to generovat optimismus a sociální in-

30 Srovnej Hayden White, „The Politics of Historical Interpretation: Discipline and De-Sublimation", *Critical Inquiry*, 9/1, 1982, 113-137.

31 H. White, *Metahistory*..., 7-11.

kluzi, kdežto satira se může stát mocným prostředkem pro kritiku autorit a pro reflektování dominantních kulturních kódů.[32]

Než začneme identifikovat základní formální mody religionistických narativ, abychom mohli sledovat jejich konkrétní dopady na sociální život, je zapotřebí teoreticky objasnit, co vlastně znamená tvrzení, že narativa ovlivňují sociální život, nebo ještě přesněji: musíme vyložit (nebo alespoň naznačit) povahu vztahu mezi narativem a jeho (sociálním) prostředím, mezi narativem a jeho obecenstvem/posluchačstvem (*audience*). Za teoretické východisko si zde můžeme zvolit vnímání reciprocity mezi narativem a sociálním životem. Hezky to vyjadřuje Brunerovo srovnání, podle něhož tak, jak narativum imituje život, imituje i život narativum.[33] Vztah mezi narativem jako textem a sociálním životem, který v něm nachází své vyjádření, je obousměrný i podle Ricoeura. Na jedné straně umožňují sociální aktéři světu (zkušenostem, událostem) „promluvit"; díky vyprávění ho mohou sdílet s ostatními. Na straně druhé je svět vytvářen souhrnem referencí, artikulovaných v narativech, a dalšími nenarativními druhy textů, které oslovují obecenstvo/posluchačstvo. Významy, kterým sociální aktéři během četby či naslouchání porozumí, spoluvytvářejí prožívanou sociální situaci. V tomto smyslu lze o narativu mluvit jako o předloze či modelu pro sociální život.[34]

Narativum jako model pro sociální život nejlépe charakterizuje jeho zprostředkující funkce. Narativum prostředkuje určitou konceptuální síť, jež vymezuje sociální pole jednání a umožňuje sociálním aktérům jednat. Implikace a konsekvence, jež může narativum v tomto smyslu mít pro sociální život, nabývají tří analyticky rozlišitelných dimenzí:

(1) *Způsob interpretace světa*: Narativum jako model interpretace světa (sociálního života) zprostředkovává způsoby konceptualizace zkušeností, událostí, jednání. Poskytováním konceptů (pro) myšlení sehrává narativum roli prostředníka mezi subjektem (interpretem) a světem (jeho intencionálním objektem), který musí být zachycený, pojmenovaný, vyložený, neboť jen tak zakládá možnost jednání v jeho rámci.

(2) *Způsob vynášení morálních soudů o světě*: Narativum jako model hodnocení podává normativní vodítko pro morální souzení historických období, sociálních i osobních událostí a pro jednání jiných lidí. V tomto smyslu poskytuje narativum ideologický rámec, čili určitý celek „předpisů" pro zaujetí pozice v aktuálním světě sociálního jednání,[35] a prostředkuje mezi minulými a budoucími akty i mezi subjektem a ostatními aktéry společně utvářejícími sociální život.

(3) *Způsob jednání*: Narativum jako model jednání poskytuje předlohy pro aktuální jednání sociálního aktéra. Na této rovině prostředkuje narativum mezi aktérem a jeho vlastním jednáním, ovlivňuje jeho schopnost rozšiřovat a transformovat (či také zužovat a uchovat) jeho sociální situaci „teď a tady". Ochota něco měnit, rozhodnout se pro nějaký konkrétní čin a realizovat ho je v této souvislosti jednáním stejně tak, jako snaha setrvat v neměnnosti či v pasivitě.

Obě zmíněné otázky kriticko-narativního přístupu můžeme využít při reflexivním čtení narativ religionistů. Jako vodítko pro plastičtější znázornění tohoto způsobu četby jsem zvolila často citovaný text „The Devil in Mr. Jones" od Jonathana Z. Smithe.[36] V tomto textu nastínil Smith dva různé formální mody vyprávění o událostech, jež provázely existenci a zánik náboženské skupiny Svatyně lidu (*Peoples Temple*) na konci sedmdesátých let 20. století v Guayaně.

Smithova analýza ukazuje, že oba alternativní příběhy kotví v rozdílných představách o světě a kvůli těmto odlišnostem se proměňují také sdělovaná fakta podle toho, v jaké narativní formě se o nich vypráví. Narativum, které získalo dominanci a obecně se rozšířilo, identifikuje Smith jako součást teologicko-žurnalistického diskursu. Vedle něj staví narativum, které má tvořit protiváhu neakademické reprezentaci teologů a žurnalistů. Protože Smith vědomě staví na tradici osvícenství, má nabídnout alternativu mediálnímu a teologickému diskursu, jenž je utvářený ve shodě se slovníkem klasických náboženských polemik. Oba příběhy se sice zaměřují na „stejné" události, avšak vycházejí z různých představ o světě a následně formují zcela odlišné objekty zkoumání. Narativní pointou prvního (křesťansko-žurnalistického) příběhu je iracionální a ďábelská sebedestrukce zfanatizovaných lidí, kdežto vyústěním druhého (religionisticko-akademického) příběhu je nábožensky a politicky motivovaný sebevražedný protest, tj. revoluční čin.

Explicitní identifikace osvícenského diskursu a jeho ideálů, na kterém stojí vyprávění religionistického příběhu, otevírá v tomto případě otázku po vztahu mezi představami o světě, jak je popisuje Smithovo religionis-

32 Srov. například Jeffrey C. Alexander, *The Meanings of Social Life: A Cultural Sociology*, Oxford – New York: Oxford University Press 2003.

33 Jerome Bruner, „Life as Narrative", *Social Research* 71/3, 2004, 691-710.

34 Paul Ricoeur, *Čas a vyprávění* I, Praha: Oikúmené 2000, 125-126.

35 Pro další výklad ideologického rámce jako součásti narativních reprezentací minulosti srov. H. White, *Metahistory*..., 22-29.

36 Jonathan Z. Smith, „The Devil in Mr. Jones", in: Jonathan Z. Smith, *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*, Chicago – London: The University of Chicago Press 1988 [1982], 102-120.

tické vyprávění, a představami o světě náboženské skupiny Peoples Temple. Jedná se v zásadě o problém, do jaké míry mohou/mají být tyto představy analogické; respektive do jaké míry mohou být konfliktní, aby byl splněn požadavek sociální vědy na to, že vysvětlení události bude dosaženo na základě porozumění jejím účastníkům.

Na základě Smithova textu lze také položit otázku, jak se stávají formální narativní modely používané v religionistických narativech součástí sociální reality, tzn. otázku po ovlivnění sociálního života religionistickými příběhy. Podněcují tyto příběhy nové, neakademické výklady světa? Vedou k vynášení nových morálních soudů ve společnosti? Podporují přímo sociální změnu či zachování *statu quo*?

Když Smith prohlašuje, že „nic lidského mi není cizí" (*nothing human is alien to me)* a když se tak výslovně vymezuje jako religionista navazující na ideologické dědictví osvícenství, reflektuje specifickou představu světa, jež spoluvytváří jeho akademický výklad. Tuto úroveň reflexe ale musí doplnit poukaz, že jeho text a jeho dílčí narativní strategie mohou probouzet myšlení a konceptualizace směřující k sociální změně, mohou vstupovat do aktuálních mocenských vztahů tím, že zaujímají „provokativní" interpretační pozice, mohou dokonce vyvolat bezprostřední změnu sociálního života, apod. Studovat ono „vše lidské" a vyprávět příběh Svatyně lidu z tohoto hlediska znamená

(1) zprostředkovat konceptuální síť týkající se vytvoření kontrapoliady a hrdinského činu vítězícího nad světem nerovnosti;
(2) zprostředkovat normativní ideál osvobození jedinců i skupin tím, že legitimní možnost spolurozhodování dostanou také lidé, kteří se v rámci sociálních a symbolických řádů nacházejí v druhořadých/podřazených pozicích;
(3) zprostředkovat formální narativní model romance (tedy jednoho ze čtyř formálních narativních typů popisovaných Whitem) směřující k vybudování svobody a míru, bezpečí a radosti jako aktuálního modelu jednání pro zainteresované sociální aktéry (pro bývalé členy dané náboženské skupiny, pro členy jiných náboženských skupin, pro nábožensky neangažované pozorovatele, hodnotitele daných událostí, pro experty a politiky řešící společenský dopad daných událostí apod.) i pro samotné religionisty, v míře, v níž je jejich ryze výzkumná činnost v kontextu tohoto problému identifikovatelná jako sociální jednání participující na spoluformování společenských poměrů.

Dědictví osvícenství je nedílnou součástí Smithova příběhu nejen v podobě určitého epistemologického diskursu, ale také v podobě ideologie, jež sdílí s explicitně aktivistickými diskursy. Přestože sociální změna není cílem jeho narativa, lze v něm tuto orientaci vysledovat jako důsledek, jenž má religionistické vyprávění pro sociální život. Síla kriticko-narativního přístupu spočívá v možnosti rozboru i těch nejjemnějších souvislostí, které vznikají mezi partikulárními představami o světě a jejich působením v sociálním životě. Například není třeba být sociálním aktivistou či angažovaným religionistou k tomu, aby naše výklady světa podpořily sociální změnu. A ze stejné perspektivy lze vnímat také to, že ovlivnění sociálních poměrů neznamená nutně navození radikálních zvratů a průlomů; implikace narativ pro sociální život mohou spočívat stejně tak v odporu proti mocenským vztahům, jako ve snaze o jejich zachování.



Vztah mezi religionistickými příběhy a sociálním životem nelze přitom pojímat ve smyslu jednoznačných kauzálních souvislostí, jakoby dané narativum mělo disponovat partikulárními účinky. Narativum utváří pohled na věci a činí tím určitá jednání myslitelnými a možnými. Religionistická narativa vymezují obrysy a hranice sociálního jednání, poskytují sociálním aktérům pozice, které mohou zaujímat, vzorce, které mohou následovat. Proto by se měla stát objektem pozornosti religionistiky stejně jako nábožensky označené zkušenosti, jednání a instituce, o nichž religionistická narativa vyprávějí.

## Post scriptum aneb kriticko-narativní přístup naruby

V květnu roku 2008 informovala veřejnoprávní rozhlasová stanice MR1-Kossuth Rádió v Maďarsku o rozhořčení představitelů reformované církve, jež vyvolal aktuální návrh na změnu zákona o rovných šancích ve vzdělávání. Návrh se odvolával na ústavně zaručené právo na vzdělání a chtěl umožnit státu, aby mohl zasahovat do výběru školy v případech dětí, jejichž místa bydliště (většinou menší obce) nejsou s to povinnou školní docházku zabezpečit; například proto, že provoz školy nemohou financovat. V reakci na protest církevních představitelů byla většina církevních škol vyňata ze seznamu vzdělávacích institucí, kterým stát může udělit povinnost přijmout znevýhodněné dítě. Zajímavé na tomto případu je, že jak protest církevních představitelů, tak uznání jeho oprávněnosti ze strany vlády se zakládá na principu svobody vyznání – protest i přijetí protestu uznává absurditu povinného umístění dětí do vzdělávacích institucí, v nichž prý výuka probíhá „v souladu se světovým názorem". Sledujeme tedy, že sociální aktéři tohoto případu sdílejí výklad světa, v němž osobní přesvědčení hraje roli pouze potud, pokud se jedná o předsvědčení náboženské. Diskuse neřeší, že by argumenty o výuce ve světonázorovém duchu bylo možné aplikovat také na školy s alternativními pedagogickými

metodami; díky využitým konceptuálním sítím interpretace tuto otázku ani nezná. Výklad církevních představitelů a politických aktérů, kteří jsou ve vzájemné shodě, nepřipouští ani možnost přiznání „světového názoru" nenáboženským státním školám.

Religionisticky zajímavý leitmotiv celé této sociální události spočívá v konstruování náboženského přesvědčení (a jeho prostřednictvím náboženství samotného) jako něčeho speciálního, nesrovnatelného s osobními předsvědčeními zakotvenými v alternativních diskursech a praktikách. Náboženství zde získává význam v binární opozici k něčemu, co je prázdné, blíže neurčené, vymezené nanejvýš jako neutrální a co se dokonce nemůže stát objektem legitimní svobodné volby; v protikladu k náboženství, kterému se tato možnost nabízí. Obava církevních škol z přílivu marginalizovaných dětí vedla k vydělení těchto škol z okruhu vyučovacích zařízení jako míst s výjimečnou možností uplatnění práva na svobodu vyznání.

Exkluzivní povaha náboženství se zde potvrzuje sociálním jednáním. Jinými slovy, náboženství v maďarské společnosti existuje jako výjimečné a neobyčejné, protože je jako takové aktuálně konstituováno diskursy a praktikami náboženských i nenáboženských činitelů. Ve vztahu k problematice narativ nelze opominout, že celou sociální událost rámuje představa o světě, která připomíná religionisticky dobře známý symbolický řád předpokládající *sui generis* kvalitu náboženství a náboženského přesvědčení. Můžeme se domnívat, že při vzniku a udržování takové představy o světě nehrají klíčovou roli pouze příběhy dominantních náboženství rozvíjené v Maďarsku, nýbrž také aktuální a dominantní příběhy maďarských religionistů samotných, které implicitně nebo explicitně vydělují náboženství ze sociálně-kulturního řádu.

Jejich představení by bylo samozřejmě již jiným příběhem. Co však jiným příběhem není, je čtení stručně rekapitulované události jako případu dobře ilustrujícího performativní charakter narativ, tedy toho, jak narativa působí v sociálním životě, respektive (parafrázuji-li J. L. Austina)[37] toho, jak lze udělat něco narativy. Na jedné straně zde totiž vidíme působit normativní a konvencemi regulované praktiky příběhu o jedinečnosti náboženského přesvědčení, na straně druhé můžeme sledovat, že tento příběh má/může mít zprostředkované i přímé důsledky pro společenský život: pro aktuální politické rozhodování, pro moc náboženství ovlivnit společenské události, pro podoby marginalizace apod. Porozumíme-li základní myšlence kriticko-narativního přístupu v religionistice též pomocí obráceného pohledu, který se zaměřuje na narativa religionistů v kontextu konkrétní sociální situace, jasně nahlédneme, že snaha o reflexi religionistické konstrukce příběhů, tj. o kritickou interpretaci religionistické konstrukce významů, je cestou k porozumění onomu „náboženskému", a nikoli jen sebestředným obzíráním vlastního pupku.

37 John L. Austin, *Jak udělat něco slovy*, Praha: Filosofia 2000.

SUMMARY

**Narratives of the Scholars' Knowledge:**
**The Potential of Narrative and Critical Theory in the Study of Religions**

This text is a contribution to critical reflections on the ways how knowledge is produced in the academic study of religions and on the epistemological and social consequences of this knowledge production. My argument rests on the assumption that the narrative approach can positively contribute to critical theorizing about analytical narratives constructed by scholars of religions. I deal with the particular connection between critical theory and narrative analysis as applied to these analytical narratives. The critical potential of the narrative approach should not be searched for in its frequently presumed ability to discover a more truthful version of reality behind the narrative constructions, but in the inquiry about (1) the specific worldviews in which scholarly narratives are embedded and (2) the consequences narratives have for social life. On this basis and via discussing Jonathan Z. Smith's text on Peoples Temple I re-interpret the Horkheimerian idea of the inseparability of facts and norms as an inevitable consequence of articulating analytical narratives. I argue that these narratives serve as a model for social life and thus have consequences for social life because of their mediating role which can be grasped in three, closely interwoven dimensions: in mediating a conceptual base for interpreting the world, in mediating a guideline for articulating moral judgments about the world, in mediating a model for social action.

Ústav religionistiky
Filozofická fakulta
Masarykova univerzita
Arna Nováka 1
602 00 Brno

ELEONÓRA HAMAR

e-mail: hamar@phil.muni.cz



# *Seven Mithraic Grades: An Initiatory or Priestly Hierarchy?*

Aleš Chalupa*

Mithraism was one of many religious cults which proliferated in the society of the Roman Empire. The evidence of its existence begins to appear in our historical sources, rather abruptly, in the last quarter of the 1st century CE.[1] The origins of Mithraism are still debated: the ancients called it Mysteries of Mithras, or, because of its supposed Persian origins, Mysteries of the Persians. The contemporary scholarly consensus is, however, very close to the opinion that Mithraism in its Western form, regardless of possible presence of some authentic Persian motifs, is a product of the Graeco-Roman world and probably had evolved (or had been created) shortly before its first traces became visible in our archaeological material.[2] The cult spread quickly across the Roman world and flourished especially during the 2nd and 3rd century CE, but it finally perished after successful Christianization of the Roman Empire. The last Mithraic

* Abbreviations used in the following text are: *AE* = *L'Année Épigraphique*; *ANRW* = Hildegart Temporini – Wolfgang Haase (eds.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Berlin – New York: Walter de Gruyter 1974- ; *CIMRM* = Maarten J. Vermaseren (ed.), *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae* I.-II., Haag: Martinus Nijhoff 1956-1960; EPRO = Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain.

1 About this early phase of the existence of Mithraism and the evidence coming down from this period see Reinhold Merkelbach, *Mithras*, Königstein/Ts.: Hein 1984, 147-149; Manfred Clauss, *Cultores Mithrae: Die Anhängerschaft des Mithras-Kultes*, Stuttgart: Franz Steiner 1992, 251-252; id., *The Roman Cult of Mithras: The God and His Mysteries*, (transl. Richard Gordon), Edinburgh: Edinburgh University Press 2000, 21-22; Richard Gordon, "Who Worshipped Mithras?", *Journal of Roman Archaeology* 7, 1994, 459-474; 460-462, 467-468, 470; Roger Beck, "The Mysteries of Mithras: A New Account of Their Genesis", *Journal of Roman Studies* 88, 1998, 115-128; 118-119. The oldest Mithraic monuments come approximately from the period 75-125 CE.

2 The once almost universally held opinion that Mithraism is best to interpret as a direct continuation of genuine Persian mysteries (cf. e.g. Franz Cumont, *The Mysteries of Mithras*, [transl. Thomas J. McCormack], New York: Dover Publications ²1956; Geo Widengren, "The Mithraic Mysteries in the Graeco-Roman World", in: *La persia e il mondo greco-romano*, Roma: Academia Nazionale dei Lincei, Anno 363 [1966], Quaderno 76, 433-456; id., "Reflections on the Origins of the Mithraic Mysteries", in: *Perennitas: Studi in onore di Angelo Brelich*, Roma: Edizioni dell'Ateneo – Ghezzano 1980, 645-668; Leroy R. Campbell, *Mithraic Iconography and Ideology*, [EPRO 11], Leiden: E. J. Brill 1968: 179) seems to be now completely abandoned. Even those