

///// studie / article //////////////////////////////////////

**POKROK
SPOLEČENSKOVĚDNÍ
TEORIE NÁBOŽENSTVÍ: MEZI
DURKHEIMEM A GEERTZEM**

Abstrakt: Slavná kniha Elementární formy náboženského života francouzského sociologa Émile Durkheima je jedním z nejdůležitějších příspěvků k sociologii náboženství. Po řadu let byla vychvalována a citována, stejně jako kritizována a zavržována. Kniha se stala chartou celé řady sociálně vědních badatelů, zejména těch, kteří se zaměřovali na studium společnosti a náboženství. V roce 1966 však vyšel článek amerického antropologa Clifforda Geertze nazvaný „Náboženství jako kulturní systém“, v němž autor tvrdil, že Durkheimova teorie náboženství, stejně jako teorie náboženství Sigmunda Freuda, Bronislawa Malinowského a Maxe Webera, by měla být překonána dokonalejší teorií náboženství. Touto dokonalejší teorií měla být Geertzova teorie. Porozuměl však Geertz Durkheimově teorii dostatečně, aby nás to opravňovalo k tvrzení, že Durkheim byl na poli teorie náboženství překonán?

Klíčová slova: sociologie náboženství; antropologie náboženství; filosofie; teoretický pokrok; Émile Durkheim; Clifford Geertz

NIKOLA BALAŠ

U Vršovického nádraží 1057/22, 101 00, Praha 10
email / blue.control@seznam.cz

**Between Durkheim and Geertz –
Progress of the Theory of Religion
in Social Sciences**

Abstract: Émile Durkheim's famous book Elementary Forms of Religious Life is one of the most important contributions to the sociology of religion. For years, it had been praised and cited as well as criticised and condemned. The book had become a charter of subsequent generations of social scientists, especially those who studied phenomena of society and religion. However, in 1966, an American cultural anthropologist Clifford Geertz presented his opinion claiming that Durkheim's theory of religion as well as the theories of religion of Freud, Malinowski and Weber should be substituted with more subtle and superior theory of religion. A superior theory of religion was supposed to be Geertz's theory presented in a paper entitled "Religion as Cultural System". Did Geertz understand Durkheim's theory adequately, so that we can agree with Geertz's claim of surpassing the classic authors like Durkheim?

Keywords: sociology of religion; anthropology of religion; philosophy; theoretical progress; Émile Durkheim; Clifford Geertz

V roce 1966 vyšel článek amerického antropologa Clifforda Geertze nazvaný „Náboženství jako kulturní systém“ a který se později stal součástí vlivného autorova kompendia známého pod názvem *Interpretace kultur*. V tomto ambiciózním článku vyjadřuje Geertz nespokojenost se stavem a s výsledky antropologického bádání na poli náboženství, zejména po teoretické stránce. Má za to, že omíláním klasických přístupů k náboženství směřuje antropologické bádání do slepé uličky a teoretické sterility. Geertz píše:

Jestliže porovnávám antropologické práce o náboženství, vydané od konce druhé světové války, [...] okamžitě mě překvapí dva nápadné rysy. Jedním je, že se nedosáhlo žádného významného teoretického pokroku; žije se z pojmového kapitálu po předcích, ke kterému bylo přidáno jen velmi málo [...] Druhým je, že užívané pojmy pocházejí z velice úzce definované intelektuální tradice. Jsou to Durkheim, Weber, Freud či Malinowski.

[...] Přínejmenším čtyři z příspěvků mužů, kteří, jak říkám, vládnu našemu myšlení do té míry, že je činí provinčním, mi připadají jako nevyhnutelná východiska pro jakoukoliv užitečnou antropologickou teorii náboženství: Durkheimův rozbor podstaty posvátného, Weberova *verstehen* metodologie, Freudova paralela mezi osobními a kolektivními rituály a Malinowského výzkum rozdílu mezi náboženstvím a praktickým rozumem. Ale to jsou jenom východiska.¹

Z těchto důvodu nabádá Geertz své antropologické soukmenovce, aby, stejně jako on, hledali inspiraci vně sociálních věd – například v právní vědě, filosofii a literární kritice.² Pokud má přijít revitalizace antropologického bádání, pak musí přijít jedině zvnějšku. Geertz proto neváhá vedle zavedených antropologů a sociologů citovat filosofy Gilberta Ryla, Susanne Langerovou, Alasdaira MacIntyra, George Santayana a Ernesta Cassirera,

Tento článek je dílčím výstupem projektu podpořeného grantovým systémem Západočeské univerzity (SGS-2012-099). Původně byl přednesen jako přednáška s názvem „Dva Emilové a dvojí pojetí náboženství v sociálních vědách v rámci doktorandského pásma etnologie“ na FF ZČU. Velký dík patří Lukáši Hanusovi za uspořádání této série přednášek. Další poděkování je pak adresováno Markétě Šebelové za podstatnou kritiku a Gábině Fatkové za přečtení první verze článku a za velmi dobré připomínky k němu. Tato stať je teoretického rázu. Výzkumná stať, která využívá zde užitého přístupu, bude předmětem samostatné studie.

¹ Clifford GEERTZ, *Interpretace kultur: Vybrané eseje*. Praha: Sociologické nakladatelství 2000, s. 103–104.

² *Ibid.*, s. 103.

literárního kritika a filosofa Kennetha Burka nebo etology Konrada Lorenze a Karla von Frische. Geertz dává rozhodně najevo, že mu na pokroku antropologické teorie záleží. Jenže tahle interdisciplinární smršť zakrývá jeden výrazný nedostatek Geertzova článku, kterým je absence polemiky s klasiky. Geertz výrazněji polemizuje jen s Malinowským, v případě Durkheima a Webera se omezuje jen na pár marginálních zmínek a v případě Freuda taktně mlčí.

Cílem naší studie je poukázat právě na tento rozpor v Geertzově článku o náboženství. Geertz na jednu stranu tvrdí, že klasické autory musíme překonat, na druhou stranu s klasiky polemizuje velice poskrovnou. Není nakonec vůbec jasné, co Geertz svým inovativním přístupem překonává a v čem je Geertzova teorie náboženství lepší než stávající teorie „klasické“. Geertz čtenáři nedává možnost se to dozvědět, protože argumentů předkládá minimální množství.

Kam absence polemiky vede, chceme ukázat na Durkheimově přístupu k náboženství. Hlavní tezí tohoto článku je, že Geertzův přístup k náboženství do velké míry opakuje přístup Durkheimův. Zároveň se pokusíme vysvětlit, proč může badatelům věčná spojitost myšlenek těchto dvou autorů unikát a proč pravděpodobně unikala i samotnému Geertzovi. Fakt, že Geertz na poli teorie náboženství vyniká vedle Durkheima jako specifický myslitel, může být dán i tím, že v případě Durkheimova pojetí náboženství se nám vnucuje jedna velmi specifická a velmi rozšířená interpretace.³

³ Při interpretaci myšlenkových systémů, tím spíše při interpretaci klasických děl čelíme hned třem vzájemně provázaným obtížím, na které se sluší upozornit. Jedná se o potíže s překladem, kontinuitou a diskontinuitou autorova díla a s pluralitou vzájemně odporujících si interpretací. K prvnímu problému se vyjádřil Miroslav Tižík, který tvrdí, že Durkheimovo dílo nebylo vždy řádně přeloženo do českého jazyka. Viz Miroslav TIŽÍK, „Emócie a racionalita v Durkheimovej teórii náboženského života.“ In: KUSÁ, Z. – TIŽÍK, M. (eds.), *Elementárne formy sociologického myslenia: Súčasné reflexie Durkheimovho diela*. Bratislava: Sociologický ústav Slovenskej akadémie vied 2009, s. 250 (244–274). Některé poznámky ke kontinuitě a diskontinuitě Durkheimova myšlení nalezneme rovněž v Tižíkově příspěvku. Konkrétněji se tímto problémem zabývají jiné práce. Např. Donald A. NIELSEN, *Three Faces of God: Society, Religion and the Categories of Totality in the Philosophy of Émile Durkheim*. New York: State University of New York Press 1999, s. 102; Robert Alun JONES: *Emile Durkheim: An Introduction to Four Major Works*. Beverly Hills – London – New Delhi: Sage Publications 1986, s. 22. Poslední obtíží je pluralita vnitřně konzistentních, avšak vzájemně si odporujících výkladů. Viz např. Dilbar ALIEVA, „Ozveny Durkheima v súčasnej sociológii.“ In: KUSÁ, Z. – TIŽÍK, M. (eds.), *Elementárne formy sociologického myslenia: Súčasné reflexie Durkheimovho diela*. Bratislava: Sociologický ústav Slovenskej akadémie vied 2009, s. 16–34; TIŽÍK, „Emócie a racionalita“; Kenneth THOMPSON, *Émile Durkheim*. London – New York: Routledge 2002; NIELSEN, *Three Faces*.

Postup dokazování naší teze jsme zvolili následující. V první části bude rozebrána Geertzova teorie náboženství. Následně se obrátíme k výkladům Durkheimovy teorie náboženství, abychom zdůraznili nesoulad Geertzova a Durkheimova přístupu. Nakonec se pokusíme dokázat, že rozdíly mezi těmito dvěma autory jsou do velké míry zdánlivé a že mají původ v jakési interpretační setrvačnosti, která provází čtení Durkheimova díla.

Geertzova teorie náboženství

Interdisciplinárně inspirován zformuloval Geertz následující definici náboženství. Náboženství je:

1) systém symbolů, které 2) v lidech ustavují silné, pronikavé a dlouhotrvající nálady a motivace tím, že 3) formulují pojmy obecného řádu bytí a 4) obdařují tyto pojmy takovým nádechem skutečnosti, že 5) se tyto nálady a motivace zdají jedinečné a realistické.⁴

Podívejme se, z čeho se Geertzova definice sestává. Za prvé jsou to symboly, které Geertz považuje za veřejně sdílené. Symboly, respektive jejich uspořádaný systém, Geertz ztotožňuje s pojmem *kulturní vzorce* z americké kulturní antropologie. Podle Geertze existují symboly dvojího druhu – *modely něčeho* a *modely pro něco*. *Model něčeho* může představovat například mapa nějaké části území nebo namalovaný obraz. *Model pro něco* představuje naopak plán něčeho budoucího.⁵ Při užití filosofického pojmosloví je vztah *modelu něčeho* k modelovanému vztahem aposteriorním, naopak vztah *modelu pro něco* vzhledem k modelovanému vztahem apriorním. Formulace *systém symbolů* nadto vyjadřuje sociálně (kulturně) konstruktivistické krédo, že k realitě nepřistupujeme přímo, nezkráskovaně a nezprostředkovaně, ale právě skrze sociálně konstruované symboly.

Za druhé je to kognitivní aspekt náboženství, neboť náboženství nám skrze *modely něčeho* říká, jaký je svět, který nás obklopuje. Tyto symbolické reprezentace reality vlastně slouží jako důmyslná mapa, s jejíž pomocí se orientujeme ve světě kolem nás.⁶

Za třetí je to pragmatický či praktický aspekt. Náboženství nám prostřednictvím *modelů pro něco* říká, jakým způsobem máme v daném světě

⁴ GEERTZ, *Interpretace kultur*, s. 106–107.

⁵ *Ibid.*, s. 107–110.

⁶ *Ibid.*, s. 115.

jednat, abychom s tímto světem žili v souladu. *Modely pro něco* jsou vlastně návody pro dosažení žádoucího stavu věci.⁷

Aspekt kognitivní i praktický lze stručně představit na příkladu Bible. Bible není jako románová kniha, ze které si čteme před spaním. Bible je souborem příběhů, které vypovídají něco podstatného o světě, který nás obklopuje. Bible nám říká, jaká je povaha a přirozenost tohoto světa a jaké síly v tomto světě vládnou. Rovněž nám skrze některé postavy představuje pozitivní ideál našeho vlastního jednání, zatímco negativní ideál představuje skrze postavy jiné. Považme, jaký význam má pro věřící křesťany postava Ježíše Krista. I Ježíš je jakýmsi vzorem k jednání v určitém způsobem uspořádaném světě. Tento svět stvořil Bůh a stanovil v něm závazná pravidla jednání.

Konečně za čtvrté se jedná o emocionální aspekt. Emocionální aspekt se promítá do dvou Geertzových pojmů, do *nálad a motivací*. Nálady jsou stavy, které jsou spojeny s prožíváním světa, neboli s tím, jak svět chápeme. Nálady jsou proto vázané na aspekt kognitivní. Motivace jsou naopak emocionální stavy, které jsou orientovány k nějakému konkrétnímu cíli. Motivace souvisejí s aspektem praktickým.⁸

V následující argumentaci se zaměříme zejména na kognitivní, praktickou a emocionální rovinu náboženského fenoménu. Během argumentace zůstane stranou našeho zájmu sociální konstruktivismus. Skutečnost, že k realitě nepřistupujeme přímo, ale prostřednictvím „arbitrárně konstruovaného“ systému symbolů, považujeme za společenskovední standard. Stejně tak se naše kritika Geertze míjí s kritikou Talala Asada, která si bere na mušku stejný článek, ale týká se jeho odlišných aspektů.⁹ Nyní obraťme pozornost k druhému bodu naší argumentace.

Tři implikace Durkheimovy teorie náboženství

Ve známých výkladech Durkheimova pojetí náboženství můžeme vystopovat tři opakující se implikace, se kterými je toto pojetí náboženství spojováno. Tyto implikace lze označit jako evolucionistickou, solidaristickou a kompenzační, a nyní si je postupně představíme.

⁷ *Ibid.*, s. 110.

⁸ *Ibid.*, s. 114.

⁹ Talal ASAD, „Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz.“ *Man, New Series*, roč. 18, 1983, č. 2, s. 237–259.

Solidaristická implikace

V celé řadě společenskovedních publikací nalezneme spojení osoby Émila Durkheima s tvrzením, že náboženství podporuje sociální solidaritu, společenskou kohezi a že zabraňuje sociální anomii. Tuto implikaci Durkheimova pojetí náboženství označujeme jako solidaristickou. Solidaristická implikace je pro naši tezi klíčová. Představme si ji v pojetí jednotlivých interpretů. Začneme u samotného Clifforda Geertze:

Sociologický přístup (nebo, jak by jej asi nazvali britští antropologové, sociálně antropologický přístup), který původně vychází z Durkheimova díla [...] zdůrazňuje způsob, jakým víra a zejména rituál upevňují tradiční sociální vazby mezi jednotlivci; zdůrazňuje způsob, jímž je posilována a zachována sociální struktura skupiny skrze obřadní nebo mytické symbolizace těch základních sociálních hodnot, na kterých spočívá.¹⁰

Jan Keller ve svém *Úvodu do sociologie* o Durkheimovi píše:

Náboženství zde chápe jako promítnutí sociálních vazeb do oblasti nadpřirozena, jež zpětně posiluje integritu skupiny. V uctívání posvátných sil lidé, aniž by si toho byli vědomi, uctívají vlastní společnost.¹¹

Anthony Giddens ve své *Sociologii* tvrdí:

Ke každému náboženství patří pravidelná ceremoniální a rituální aktivita, při níž se jeho vyznavači setkávají. Tyto kolektivní ceremonie vyjadřují a upevňují pocit vzájemné solidarity mezi nimi [...] Ceremonie a rituály jsou v Durkheimově pojetí nezbytné pro soudržnost sociálních skupin.¹²

Zdeněk Nešpor s Dušanem Lužným se ve svém výkladu Durkheimova přínosu studia náboženství od názorů Geertze, Kellera a Giddense příliš neodchylují:

Sociální podstata náboženství se odráží v *základní funkci* [zvýraznil N.B.], kterou náboženství ve společnosti hraje. Je jí integrační funkce, neboť náboženství významnou měrou přispívalo a stále přispívá k vytváření, posilování a udržování sociální solidarity.¹³

¹⁰ Výrok pochází z Geertzovy stati „Rituál a sociální změna: Příklad Jávvy“. Článek je z roku 1957 a je rovněž součástí *Interpretace kultur*. GEERTZ, *Interpretace kultur*, s. 165.

¹¹ Jan KELLER, *Úvod do sociologie*. Praha: Sociologické nakladatelství 1997, s. 200.

¹² Anthony GIDDENS, *Sociologie*. Praha: Argo 1999, s. 421.

¹³ Zdeněk NEŠPOR – Dušan LUŽNÝ, *Sociologie náboženství*. Praha: Portál 2007, s. 55.

Podle Kennetha Thompsona Durkheim „v *Elementárních formách* tvrdí, že náboženství slouží jistým funkcionálním potřebám, které spojují lidi dohromady, a to, co lidé uctívají, je společnost samotná.“¹⁴

I když nás autoři občas zavedou i do jiných končin Durkheimova teoretizování o náboženství, všichni bez rozdílu zdůrazňují solidární (funkcionální, integrační) funkci náboženského fenoménu jako nejpodstatnější rys této teorie náboženství. Náboženství je zkrátka společenský tmel, který drží společnost pohromadě.

Kdo by hledal pasáže v Durkheimově díle, které zmíněný výklad podporují, toho lze odkázat například na definici náboženství, v níž se tvrdí, že náboženství je kolektivní záležitostí a že náboženství slučuje všechny své přívržence v jednu morální komunitu, která se nazývá církev.¹⁵ Kromě toho lze odkázat i na definici rituálu jako aktivity, jejímž prostřednictvím se periodicky stvrzuje soudržnost společenské skupiny. V této definici navíc nalezneme termíny jako *konsubstancialita* a *kolektivní existence*, které ono pojetí dále umocňují.¹⁶ Nakonec lze čtenáře odkázat na pasáže, v nichž Durkheim hovoří o tom, že když lidé uctívají nějakého boha, uctívají ve skutečnosti svoji vlastní společnost.¹⁷ Přejděme nyní k evolucionistické implikaci.

Evolucionistická implikace

Evolucionistická implikace se projevuje zejména v Durkheimově *Společenské dělbě práce*, avšak úzce souvisí s tezemi přítomnými i v *Elementárních formách*. Steven Lukes tvrdí, že v tomto ohledu je Durkheimovo myšlení poplatné osvícenské verzi historie, která v dějinách viděla přechod od náboženského tradicionalismu k sekulárnímu racionalismu. Evolucionistická implikace je ospravedlněna těmi myšlenkami, v nichž nelze zapřít Durkheimovo sepětí s osvícenskou verzí historie, která se projevila v evolucionismu devatenáctého století.¹⁸ Poplatnost evolucionismu je vyjádřena například v této pasáži ze *Společenské dělby práce*:

¹⁴ THOMPSON, *Émile Durkheim*, s. 69. Při samotném výkladu *Elementárních forem* však Thompson tuto funkci náboženství nezmiňuje. Svůj výklad směřuje spíše k sociologii vědění.

¹⁵ Émile DURKHEIM, *Elementární formy náboženského života: systém totemismu v Austrálii*. Praha: OIKOYMENH 2002, s. 55–56.

¹⁶ *Ibid.*, s. 417–418.

¹⁷ *Ibid.*, s. 229, 378.

¹⁸ Steven LUKES, *Émile Durkheim: His Life and Work. A Historical and Critical Study*. New York – Evanston – San Francisco, London: Harper & Row 1972, s. 140.

Zpočátku bylo náboženství přítomno všude; všechno, co se týkalo společnosti, bylo náboženstvím; tato slova byla synonyma. Postupně se z náboženské funkce začala vydělovat funkce politická, ekonomická a vědecká, ustavily se samostatně a získávaly stále výraznější světský charakter. Bůh byl, můžeme-li to tak vyjádřit, zpočátku přítomen ve všech lidských vztazích a postupně se z nich vytrácí.¹⁹

Tato pasáž doprovází výklad přechodu od společnosti s převahou *mechanické solidarity* ke společnosti s převahou *organické solidarity*. Mechanická solidarita je takový druh společenského uspořádání, v němž všichni lidé mají stejné vědomosti, a tudíž i stejné dispozice k myšlení a jednání. Lidé v takto uspořádané společnosti se účastní stejných aktivit a rituálů a věří v téhož boha. Jak říká Durkheim, individuální vědomí se v takové společnosti neliší od kolektivního vědomí. Příznakově můžeme takovou společnost označit jako stádní společnost, protože se v ní žádný jedinec v ničem neodlišuje od zbytku. Naopak ve společnosti, jíž dominuje organická solidarita, oproti tomu ustupuje sféra kolektivního vědomí ve prospěch vědomí individuálního. Objevuje se dělba práce a lidé se začínají specializovat svojí profesí. Následkem toho se mezi příslušníky dané společnosti začnou objevovat velké rozdíly v jejich vědění a dispozicích. Objevují se politikové, obchodníci, vědci, atd. Do jisté míry i ve společnosti s převahou organické solidarity existuje cosi jako kolektivní vědomí, nicméně je potlačeno na úkor vědomí individuálního.²⁰

Evolucionisticky laděnou pasáž nacházíme i v *Elementárních formách*. Durkheim v ní tvrdí, že se všechny významné instituce zrodily z náboženství.²¹ Jinak vyjádřený nalezneme stejný motiv o deset stránek dále: „Skutečností, k nimž se vztahuje náboženské myšlení, jsou shodné s těmi, jimiž se později bude zabývat věda: příroda, člověk, společnost.“²²

Ve světle evolucionistické implikace dává Durkheimova teorie náboženství následující smysl: V tradičních společnostech mělo náboženství privilegium podávat vysvětlení toho, co se děje ve světě a co je žádoucím cílem lidského usilování. Morové rány na lidi seslal Bůh jako trest; jedinou pravou společností je ta, která vyznává jediného Boha; člověk je bytostí, která je postižena dědičným hříchem; člověk by se ve svém životě měl řídit Desaterem

¹⁹ Émile DURKHEIM, *Společenská dělba práce*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 2004, s. 145.

²⁰ *Ibid.*, s. 114–115.

²¹ DURKHEIM, *Elementární formy*, s. 452.

²² *Ibid.*, s. 462.

božích příkázání. S rozvojem moderní dělby práce Bůh mizí – vysvětlení morových ran, lidské přirozenosti a společenské reality je jako iracionální náboženské dogma zavrženo. Co z těchto otázek přežilo nápor vědecké racionality, se nadále stává doménou fyziků, biologů, lékařů, statistiků, demografů, sociologů, antropologů a mnoha dalších badatelů, přičemž rozvoj těchto disciplín je umožněn specializovanou dělbou práce v zemědělských a průmyslových odvětvích.²³ Jako bychom za těmito myšlenkami cítili inspiraci Comtovy filosofie dějin, která směřuje od temné minulosti pověřeného stádia teologického ke světlé budoucnosti vědeckého stádia pozitivního.

Kompenzační implikace

Dvě předcházející implikace mohou ústit v kompenzační implikaci. Neústit v ní však nutně a nevyhnutelně. Záleží na tom, jakou hodnotu ten který badatel přikládá náboženskému fenoménu.

Protože organickou solidaritou už člověk není nucen kolektivním vědomím k tak silné poslušnosti, objevuje se vyšší míra individualismu. Moderní společnost je individualistická v mnohem větší míře, než kdy jaká společnost byla.²⁴ Člověk se napříště účastní jen takových rituálů, které si zvolí, a bude věřit v takového boha, ve kterého se mu zachce. Pokud se rozhodne nepodílet se na duchovním životě nějakého náboženství, stane se ateistou. Nikdo ho totiž v jeho náboženském vyznání nesmí nutit. Ti, kteří vyznávají osvícenskou teleologii, budou ústup náboženství a růst individualismu vnímat v pozitivním světle. Člověk přestává být dítětem, přestává věřit v pověry a stává se dospělým, svobodným a autonomním jedincem, který správně užívá vlastní rozum. Pro ilustraci tohoto názoru můžeme zmínit Bertranda Russella, Sigmunda Freuda nebo Rudolfa Carnapa.²⁵

Jenže ve vyšší míře individualismu spatřují jiní badatelé velké nebezpečí. Pokud sociologie rozpoznala funkci náboženství jakožto sociálního tmelu, nutně se tento ústup náboženství projeví sociální anomii. Lidé začnou poctívat nedostatek společenského tepla a budou stále více čelit hodnotové

²³ Srov. NEŠPOR – LUŽNÝ, *Sociologie náboženství*, s. 85.

²⁴ DURKHEIM, *Společenská dělba*, s. 147–148. Raymond Boudon například vychází z Durkheimovy myšlenky o individualismu jako o jevu bez počátku. Raymond BOUDON, *Bída relativismu*. Praha: Sociologické nakladatelství 2011, s. 53–54, 100–101.

²⁵ Srov. Bertrand RUSSELL, *Proč nejsem křesťanem a jiné eseje*. Praha: Orbis 1961; Sigmund FREUD, *Nespokojenost v kultuře*. Praha: Hynek 1998; Rudolf CARNAP, „Překonání metafyziky logickou analýzou jazyka.“ *Filosofický časopis*, roč. XXXIX, 1991, č. 4, s. 622–643.

relativizaci, úpadku norem a společenskému rozkladu.²⁶ Jak Durkheim, tak jeho následníci si důsledky ústupu náboženství uvědomovali: Jaká instituce převezme tradiční náboženskou funkci? Co nyní bude oním celospolečenským tmelem a zabrání sociální anomii a společenskému rozkladu?

Pro Durkheima měly solidární funkce náboženství převzít profesní organizace, které by se tak staly novou hrází proti anomii.²⁷ O profesních organizacích v návaznosti na Durkheima stejně uvažovali například Josef Ludvík Fischer: „Nejde o to, zda středověká instituce může identicky vyhovovati přítomným společnostem, nýbrž o to, zda potřeby, jimž vyhovovala, nejsou potřebami všech dob,“²⁸ či Robert Nisbet:

A konečně nelze také přehlížet konservativní punc jeho [Durkheimova] nejrozzvinutějšího reformního programu, jakým bylo vytvoření nových, mezi stát a jednotlivce vklíněných profesních organizací, které by vyplnily sociální vakuum vzniklé po revolučním zrušení cechů.²⁹

Část autorů klonících se k modernizační tezi, která tradičnímu náboženství věštila brzký konec, se obrátila ke studiu nacionalismů a občanských náboženství jakožto nových forem náboženských institucí, které mají po úpadku tradičního náboženství zajišťovat společenskou kohezi. Jedná se například o autory jako Talcott Parsons nebo Robert Bellah.³⁰

Někteří autoři se pak obrátili ke studiu toho, co nazývají jako kryptonáboženství³¹ nebo jako implicitní či neviditelné náboženství.³² Jedná se o takové formy náboženství, které by jejich aktéři často za náboženské

²⁶ Robert King MERTON, *Studie ze sociologické teorie*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2007, s. 138.

²⁷ DURKHEIM, *Společenská dělba*, předmluva k druhému vydání.

²⁸ Fischer cit. podle Miloslav PETRUSEK, „Émile Durkheim v české sociologii.“ In: KUSÁ, Z. – TIŽÍK, M. (eds.), *Elementární formy sociologického myšlení: Súčasná reflexie Durkheimovho diela*. Bratislava: Sociologický ústav Slovenskej akadémie vied 2009, s. 45 (35–55).

²⁹ Nisbet cit. podle Jan MARŠÁLEK, „Od politické filosofie k sociologii: obecní hypotéza pro čtenáře Durkheima.“ In: KUSÁ, Z. – TIŽÍK, M. (eds.), *Elementární formy sociologického myšlení: Súčasná reflexie Durkheimovho diela*. Bratislava: Sociologický ústav Slovenskej akadémie vied 2009, s. 151 (149–162).

³⁰ Roman VIDO, „Émile Durkheim a moderní sociologie náboženství.“ In: KUSÁ, Z. – TIŽÍK, M. (eds.), *Elementární formy sociologického myšlení: Súčasná reflexie Durkheimovho diela*. Bratislava: Sociologický ústav Slovenskej akadémie vied 2009, s. 275–298.

³¹ Miloš HAVELKA, „Max Weber a počátky sociologie náboženství.“ In: WEBER, M., *Sociologie náboženství*. Praha: Vyšehrad 1998, s. 26 (13–115).

³² NEŠPOR – LUŽNÝ, *Sociologie náboženství*, s. 115–140.

nepovažovali.³³ Může se například jednat o sportovní nebo hudební fanoušky, vyznavače různých životních stylů, atd. Pod tuto hlavičku můžeme konečně zahrnout i ona občanská náboženství a nacionalismy stejně jako politické ideologie, vědu nebo ateismus.

Kompenzační implikace může být důsledkem implikací předchozích. Produkci sociální koheze je náboženství nezbytnou složkou existence každé společnosti a otázkou její životaschopnosti vůbec. Náboženství je takto chápáno jako sociologická, antropologická či existenciální konstanta – lidé a lidské společnosti bez nějaké formy náboženství prostě nemohou existovat. V souvislosti s tímto chápáním náboženství, na sebe náboženství buď bere nové podoby, anebo přežívá v tradičních či fundamentalistických podobách.

Kompenzační implikací završujeme přehled běžného výkladu Durkheimova pojetí náboženství. Pro nás bude důležitý fakt, že ať už jsou závěry interpretů Durkheima jakékoliv, ať již prorokují náboženství monumentální návrat nebo postupné zapomnění pod zástavou vítězství lidského rozumu, všichni uvažují dualisticky – člověk buď je, nebo není nábožensky založen; náboženství je jednou z oblastí lidského údělu, a buď ve společnosti přítomno je, nebo přítomno není.³⁴

Durkheimova socializace Kanta

Z předchozího výkladu vyplývají jasné rozdíly mezi Durkheimovým a Geertzovým přístupem k náboženství. Zatímco se první pojetí zdá být jedním z posledních výkřiků evolucionismu módního v devatenáctém století, druhé se vedle něho jeví jako počín geniálního inovátora. Nyní se však pokusíme dokázat, že rozdíly mezi oběma přístupy jsou zdánlivé. Představíme si totiž odlišný pohled na to, co Durkheim myslel tím, když hovořil o náboženství. Pokusíme se totiž některým pasážím v jeho díle sebrat jejich privilegovaný status, zatímco jiným věnujeme vyšší míru pozornosti.

³³ Jan HORSKÝ, *Dějepisectví mezi vědou a vyprávěním: Úvahy o povaze, postupech a mezích historické vědy*. Praha: Argo 2009, s. 164–165.

³⁴ Tomuto chápání odpovídají některé části úvodní studie Miloše Havelky k Weberově *Sociologii náboženství*. HAVELKA, *Max Weber a počátky sociologie náboženství*, s. 19–20. Obdobný dojem může mít čtenář z některých kapitol *Sociologie náboženství* Zdeňka Nešpora a Dušana Lužného. Autoři například hovoří o hledisku *sekularizační teze* (čímž jakoby se snažili zdůraznit fakt, že se jedná jen o jedno z mnoha hledisek), která předpovídala ústup náboženství do soukromé sféry. Sekularizační tezi vyvracejí autoři z jejich vlastních premis – tedy tak, že se náboženství vrací do sféry veřejné. A takový postoj předpokládá analytickou odlišnost pojmu náboženství od pojmu ne-náboženství. NEŠPOR – LUŽNÝ, *Sociologie náboženství*, s. 178.

Ernestu Gellnerovi lze dát za pravdu v tom, že to zajímavé na *Elementárních formách náboženského života* netvoří definice náboženství ani interpretace boha, ale úvod a závěr, které jsou věnované polemice s filosofickou tradicí.³⁵ Gellner připomněl, v jakém smyslu je Durkheimovo dílo poplatné předcházející filosofické tradici, zejména pak filosofii Immanuela Kanta. Právě poukazem na spojení Durkheima s Kantovou transcendentální filosofií se vyjevují jiné, mohli bychom říci podstatnější, stránky Durkheimovy teorie náboženství. Skrze *Elementární formy* pak budeme přistupovat k tezím, které Durkheim razil ve svých dřívějších pracích. Tento postup zastává například Donald Nielsen.³⁶

Stručně zrekapitulujme pro nás důležité rysy Kantova díla. Na poli epistemologie Kant přišel s myšlenkou, že ve věcech poznáváme hlavně to, co do nich sami vkládáme prostřednictvím našich mentálních schopností.³⁷ Nikdy nepoznáváme věci o sobě, ale vždy věci tak, jak se nám jeví.³⁸ Je proto bláznovstvím pokoušet se poznat vnější a na nás nezávislý svět věcí o sobě. Namísto toho bychom se měli snažit o reflexi našich vlastních poznávacích schopností. Kant svůj zájem obrátil přesně tímto směrem a dovedl svoji analýzu jednak k apriorním formám smyslovosti (čas a prostor), které jsou podmínky našeho poznání vůbec, a pak ke kategoriím rozumu, které naše poznání dále rozvíjejí.³⁹ Přírodní jevy a zákonitosti nečekají tam venku na to, až budou lidmi objeveny, jsou výsledkem snahy rozumu zjednat ve svém vědění pořádek.

Na epistemologii pak Kant postavil svoji mravouku. V ní Kant zavedl rozlišení mezi kategorickým a hypotetickým imperativem. Hypotetický imperativ označuje takové jednání, v němž jsou oddělené prostředky a cíle; kategorický imperativ označuje takové jednání, v němž je prostředek jednání zároveň jeho cílem. Pro Kanta by cílem našeho usilování mělo být jednání mravní, jednání podle kategorického imperativu, v němž prostředky představují zároveň cíle.⁴⁰

³⁵ Ernest GELLNER, *Rozum a kultura: Historická úloha racionalismu a racionality*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 1999, s. 33, 39.

³⁶ NIELSEN, *Three Faces*, s. 11–13. Nielsen zmiňuje, že problém náboženství nebyl pro Durkheima problémem centrálním minimálně do druhé poloviny devadesátých let devatenáctého století. Po jakémsi intelektuálním zjevení v této době se náboženství stává ústředním konceptem Durkheimova díla. *Ibid.*, s. 11.

³⁷ Immanuel KANT, *Kritika čistého rozumu*. Praha: OIKOYMENH 2001, s. 18.

³⁸ Immanuel KANT, *Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou*. Praha: Svoboda, 1992, s. 50.

³⁹ *Ibid.*, 52, 69.

⁴⁰ Immanuel KANT, *Základy metafyziky mravů*. Praha: Svoboda, 1976.

Elementární formy náboženského života staví na Kantově filosofii, přesto tak činí s několika zásadními rozdíly. Oproti Kantovi, který považoval dispozici k myšlení, poznávání a mravnímu jednání za dispozice univerzálně lidské, považoval je Durkheim za výsledky socializace. Myslíme, poznáváme a jednáme tak, jak nás naučila myslet, poznávat a jednat společnost, ve které jsme vyrůstali a ve které žijeme. Durkheim se ve své práci pokusil doložit, že čas a prostor stejně jako rozličné kategorie myšlení jsou sociálního původu a že jsou úzce propojeny se sociální organizací dané společnosti.⁴¹ Kenneth Thompson proto správně Durkheimovu sociologii označuje jako „sociologické kantovství“.⁴²

Durkheimova socializace Kantovy filosofie má dalekosáhlé důsledky. Arbitrem pravdy a mravů není již tribunál univerzálního lidského rozumu, ale tribunál společenských ideálů myšlení a jednání, které se společnost od společnosti liší. Podle Kanta by měli všichni lidé správně užívající svůj rozum dospět k týmž výsledkům v myšlení i v jednání.⁴³ Durkheim se naopak snaží dokázat, že ideály myšlení, poznání a jednání jsou společenskými nástroji, které se společnost od společnosti liší; nemohou mít tedy původ v univerzálním lidském rozumu.⁴⁴ Durkheim tak činí s tím předpokladem, že odlišný společenský ideál automaticky neznamená nižší míru rozumnosti. Všichni lidé zůstávají stále stejně rozumní.⁴⁵ Schéma německého filosofa socializované francouzským sociologem, které v plné síle rozvinuli terénní antropologové při studiu myšlení a mravů nativních populací, tak dostává relativističtější nádech.⁴⁶

Otázkou nyní je, jak se Durkheimův socializovaný Kant vztahuje k teorii náboženství. Bude nám jistě namítnuto, že dobře neodlišujeme

⁴¹ DURKHEIM, *Elementární formy*, s. 17–20; GELLNER, *Rozum a kultura*, s. 33.

⁴² THOMPSON, *Émile Durkheim*, s. 140. O vlivu Kanta na Durkheima hovoří i Nielsen. NIELSEN, *Three Faces*, s. 37–45. Nielsen však nepřipisuje tak velký význam Kantovu vlivu jako spíše vlivu Spinozy a Aristotela. Srov. s názorem Martina Kanovského, že *Kolektivní reprezentace* vykazují silný empirický ráz. Martin KANOVSKÝ, „Silné a slabé stránky Durkheimovy (a Maussovej) teorie sociálních klasifikací,“ In: KUSÁ, Z. – TIŽÍK, M. (eds.), *Elementární formy sociologického myšlení: Súčasná reflexie Durkheimovho diela*. Bratislava: Sociologický ústav Slovenskej akadémie vied 2009, s. 123–124 (116–129).

⁴³ Isaiah BERLIN, *The Roots of Romanticism*. London: Chatto & Windus, 1999, s. 77–78.

⁴⁴ DURKHEIM, *Elementární formy*, s. 25–27.

⁴⁵ GELLNER, *Rozum a kultura*, s. 43–44.

⁴⁶ Viz např. studium primitivní kategorie kauzality, které předložil Lucien Lévy-Bruhl a které je v souladu s Durkheimovými základními postuláty, se pokusil později rozvinout Edward Evan Evans-Pritchard během svých terénních výzkumů. Edward Evan EVANS-PRITCHARD, „Lévy-Bruhl's Theory of Primitive Mentality.“ *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, roč. 1, 1970, č. 1, s. 39–60..

Durkheimovy názory na náboženství od jeho názorů na povahu společnosti, že svévolně zaměňujeme pojmy. Připomeňme si však jednu z předchozích citací: „Zpočátku bylo náboženství přítomno všude; všechno, co se týkalo společnosti, bylo náboženstvím; tato slova byla synonyma.“⁴⁷ Abychom proto pochopili další teze, musíme pojmy *náboženství* a *společnost* ztotožnit, což je akt, který podle Donalda Nielsena Durkheim s definitivní platností provedl v *Elementárních formách*.⁴⁸

Přečteme si nyní další Durkheimův citát, který je v souladu se socializací a tedy i „relativizací“ Kantovy filosofie: „Neexistuje falešné náboženství. [...] I ty nejbarbarštější a nejbizarnější rity či nejpodivnější mýty odrážejí nějakou lidskou potřebu, jednu ze stránek života, ať již individuálního nebo společenského.“⁴⁹ Aby souvislost pojmů náboženství a společnosti vyplynula ještě jasněji a zřetelněji, zkusme si ji doplnit o citát jiný:

Náboženství není jen určitý systém praktik, ale je to také ideový systém, jehož cílem je vyjadřovat určitý modus. Viděli jsme, že i ti nejnižší mají své kosmologie. Ať už je mezi těmito dvěma prvky náboženství jakýkoli vztah, navzájem se příliš neliší. První se obrací k jednání, jež doporučuje nebo usměrňuje, druhý k myšlení, jež obohacuje a řídí.⁵⁰

Tři výše uvedené citace lze v našem přístupu považovat za klíčové. Z nich je patrné, že Durkheim připisoval náboženství dvě hlavní funkce. Náboženství je jednak vnitřně uspořádaný systém kategorií myšlení, které nám říkají, jaká je povaha světa, ve kterém žijeme. Náboženství však nemá pouze spekulativní funkci. Náboženství nás také instruuje, jak máme jednat, aby naše jednání bylo s tímto světem v souladu.

Kromě zaměření na myšlení a jednání nalezneme u Durkheima klíčový důraz na lidskou emocionalitu. V tomto ohledu se Durkheimova sociologie a filosofie s Kantovou filosofií zásadně rozchází. Zatímco se Kantova mra-

⁴⁷ DURKHEIM, *Společenská dělba*, s. 145.

⁴⁸ NIELSEN, *Three Faces*, s. 204.

⁴⁹ DURKHEIM, *Elementární formy*, s. 10. Nelze proto souhlasit s Boudonem, že v Durkheimově sociologii není ani náznak relativismu. BOUDON, *Bída relativismu*, s. 31. V uvedeném výroku Boudon sice hovoří o Durkheimem iniciované sociologii vědy, avšak celá jeho *Bída relativismu* se nese v duchu antirelativistického čtení Durkheima a je namířená hlavně proti kulturnímu relativismu. Boudon by nám samozřejmě mohl namítnout, že všechna náboženství nějakým způsobem vyjadřují univerzální hodnoty. S takovou interpretací však nesouhlasíme, neboť Durkheim výslovně uvádí přívlástek *nejbarbarštější*.

⁵⁰ DURKHEIM, *Elementární formy*, s. 462.

vouka i epistemologie snažily oprostít člověka od vlivu emocí,⁵¹ Durkheim naopak emoce považoval za něco nezbytného. Kategorie myšlení a jednání jsou totiž emocionálně zabarvené. Vhodně je spojení myšlení a jednání s emocemi ilustrováno ve *Společenské dělbě práce*:

Ale pokud se jedná o víru, která je nám drahá, nedovolíme a nesmíme dovolit, aby na ni někdo beztrestně vložil ruku. Každá urážka namířená proti ní vyvolává více nebo méně prudkou emocionální reakci, která se obrací proti jejímu původci. Pohorší nás to, rozhněváme se na něj, máme mu to za zlé a takto vyvolané city se nutně projeví činy; před takovým člověkem prcháme, držíme si ho dál od těla, vyloučíme ho ze své společnosti atd.⁵²

Emocionální náboj získávají kategorie v průběhu rituálu. Rituál je tím hlavním úkonem, který, stranou své solidaristické implikace, slouží k socializaci jedinců. Rituál spojuje předepsané formy myšlení a jednání s emocionalitou, protože v jeho průběhu dochází k emocionálnímu vytržení jedince (*emotional effervescence*).⁵³ „Nazítří po rituálu se divoch probudí s těžkou kocovinou a s hluboce internalizovanou představou,“ parafrázuje Durkheima Gellner.⁵⁴

Mary Douglasová velmi chytře poukázala na to, že rituál není pojem rezervovaný pouze pro hluboce náboženské úkony. Když se řekne rituál, nemusíme mít hned na mysli mši nebo křest, jež obvykle probíhají za účasti většího množství věřících. Za rituál lze považovat i v podstatě obyčejné úkony jako je například příprava a konzumace ranního hrnku kávy. Zatímco Gellner na rituálu zdůrazňoval jeho socializační aspekt (kategorie v něm dostávají své emocionální zabarvení), Douglasová vyzdvihla funkci rituálu jakožto emocionálně-kognitivního naladění se.⁵⁵ K tomu jen dodejme poslední funkci rituálu, kterou Douglasová rozhodně neopomenula – funkci

⁵¹ KANT, *Základy metafyziky mravů*, s. 26–27.

⁵² DURKHEIM, *Společenská dělba*, s. 89. Srovnej názor Lévi-Strausse v *Totemismu dnes* a Durkheima z *Pravidel sociologické metody*. Claude LÉVI-STRAUSS, *Totemismus dnes*. Praha: Dauphin 2001, s. 80; Émile DURKHEIM, *Pravidla sociologické metody*. Praha: Vysoká škola politická ÚV KSČ 1969, s. 62. V *Pravidlech* je patrné, že Durkheimův názor na emoce nebyl tak jednoznačný, jak by se z našeho výkladu mohlo zdát. Částečně se u něj projevuje osvícenský předsudek v přístupu k emocím, který byl charakteristický pro Kanta.

⁵³ Mary DOUGLAS, *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*. London – New York: Routledge 2003, s. xv.

⁵⁴ GELLNER, *Rozum a kultura*, s. 39.

⁵⁵ Mary DOUGLAS, *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London – New York: Routledge 2002, s. 78.

praktickou. Rituál je rovněž jednání směřované k nějakému utilitárnímu cíli.⁵⁶

Zde vidíme, že analytické uchopení pojmu rituálu stírá rozdíl mezi rituálem jako úkonem, který spadá do autonomní sféry náboženství, a rituálem jako jakýmkoliv druhem jednání. Toto analytické ztotožnění jednání s rituálem je kromě toho konzistentní se ztotožněním pojmu společnosti s pojmem náboženství.

Geertz jako nepřiznaný durkheimovec

V předcházející části jsme se pokusili ukázat, že přenesením důrazu z některých pasáží Durkheimova díla na pasáže jiné se dostaneme k chápání náboženství jakožto systému, který má tři hlavní roviny – kognitivní, praktickou a emocionální. Původní odlišnosti mezi Durkheimovým a Geertzovým přístupem jsme tak nechali zmizet. Samozřejmě to neznamená, že *Elementární formy* (či celé Durkheimovo dílo) si s sebou solidaristickou implikaci stejně jako implikaci evolucionistickou a kompenzační nadále nenesou. Jen tyto implikace ustupují do pozadí a stávají se nikoliv výsadními součástmi Durkheimovy sociologie náboženství.

Přesunutí důrazu, o které jsme se pokusili, má původ v chápání Durkheima jakožto specifického pokračovatele Kantovy filosofie. Velikost myšlení tohoto francouzského sociologa tkví v tom, že se pokusil podat důkaz o sociálním původu kategorií myšlení s konkrétními důsledky pro lidské jednání. Pokud jde o emocionální rovinu náboženství, tak je Durkheimova sociologie s Kantem sice v rozporu, přesto na Kantově filosofii staví.⁵⁷

Geertzova míra invence je tak mnohem nižší, než by se mohlo zdát. V případě Durkheima k nám kromě tří zmíněných aspektů jeho duch hořívá z části, v níž Geertz rozebírá vliv rituálu na obohacení každodenního života výjimečnou náboženskou zkušeností, kterou člověk zažívá v průběhu rituálu.⁵⁸ Geertz zde pravděpodobně naráží na Durkheimovu dichotomii posvátné-profánní, kterou zmiňuje v úvodu svého článku. Čtenáři k tomu nicméně neposkytuje žádné jasné vodítko.⁵⁹

⁵⁶ *Ibid.*, s. 84.

⁵⁷ Émile DURKHEIM, *Sociologie a filosofie; Sociologie a sociální vědy*. Praha: Sociologické nakladatelství 1998, s. 50.

⁵⁸ GEERTZ, *Interpretace kultur*, s. 141; DURKHEIM, *Elementární formy*, s. 450–451.

⁵⁹ DURKHEIM, *Elementární formy*, s. 45. Omlouváme se čtenáři, ale tuto klíčovou dichotomii jsme z úsporných důvodů museli ponechat stranou výkladu.

Z naší argumentace by mělo být nyní jasné, proč Geertze nepovažujeme za inovativního myslitele. Naopak, vzdor svým ambicím, zůstává Geertz uvězněn v pojmovém kapitálu zděděném po předcích, ke kterému něco málo přidává – například rozčlenění emocionálního aspektu náboženství na nálady a motivace.

Obecně je ale Geertz, v rozporu s naší analýzou, vnímán jako myslitel inovativní. Dokonce je vnímán jako myslitel klíčový, který pomohl zbourat staromódní a aktuálním poznatkům nevyhovující paradigma a nahradit ho paradigmatem novým, které připravilo půdu pro postmoderní obrat v antropologii. Geertzova sláva navíc přesahuje hranice kulturní a sociální antropologie.⁶⁰ Když však věnujeme hlubší pozornost Geertzovým argumentům, zjistíme, že jsou založeny na povrchním přístupu k těm, které si klade za cíl překonat. Otázkou je, zda Geertz klasická díla vůbec kdy četl.

Geertz je vnímán jako autor paradigmatický pravděpodobně z toho důvodu, že svůj přístup zahalil do slovníku obratu k jazyku ve filosofii, v jehož středobodu leží problémy významu, smyslu, symbolu, znaku, atd.⁶¹ Geertz budí zdání, že aktuální filosofické debaty konečně přivádí i do zatuchlého hájemství antropologie. Jenže Geertz nepatří mezi teoretiky, kteří by se tradiční problémy kulturní antropologie snažili smysluplně přeložit a logicky převést do slovníku obratu k jazyku. Geertz jen využívá módních pojmů. „Náboženství jako kulturní systém“ je staré víno v nových nádobách.

Čtenář je v pokušení vykládat si Geertzovo dílo jako největší podfuk v dějinách antropologické teorie. Pro ilustraci se stačí obrátit k jinému Geertzovu polemickému příspěvku, který je veden proti strukturální antropologii Clauda Lévi-Strausse.⁶² Ani v tomto článku nenarazí čtenář na věcné argumenty. Článek působí spíše jako pamflet namířený proti strukturalismu a jako vyznání jediné pravé víry, kterou je interpretativní antropologie; přesvědčí nanejvýš přesvědčené.

Stejně tak Geertzova polemika s Bronislawem Malinowským nebere v potaz jeden Malinowského významný příspěvek. V článku „Náboženství jako kulturní systém“ Geertz o Malinowského přístupu k náboženství tvrdí:

Neboť zatímco francouzský filosof [Lévy-Bruhl] se zajímal o to, jakým způsobem divoši chápou realitu ze specificky náboženské perspektivy, polsko-ang-

⁶⁰ Adam KUPER, *Culture: The Anthropologists' Account*. Cambridge and London: Harvard University Press, 1999, s. 118–119. Ernest GELLNER, *Postmodernism, Reason and Religion*. London and New York: Routledge 1992, s. 43.

⁶¹ GEERTZ, *Interpretace kultur*, s. 105.

⁶² Článek se jmenuje „V mysli byl divochem: K dílu Clauda Léviho-Strausse“. *Ibid.*, s. 381–397.

lický etnograf [Malinowský] se zabýval tím, jak chápou realitu z perspektivy přísně praktického rozumu.⁶³

Malinowskému je Geertzem rovněž připisován názor, že náboženství slouží k překonání emocionálních nerovnováh individua a že pomáhá udržovat existenci společnosti.⁶⁴ Citované ani parafrázované stanovisko v rozporu s myšlenkami formulovanými Malinowským v eseji „Magic, Science and Religion“ nejsou. Geertz ale vůbec nebere v potaz Malinowského názor z eseje „Myth in Primitive Psychology“. V něm Malinowski vypracoval pojetí mýtu, který není onou povídačkou pro děti, ale podle něhož je mýtus realitou přímo žitou. Aby objasnil své stanovisko, Malinowski vedle sebe klade mytologii obyvatel Trobriandských ostrovů a Bibli. I u Malinowského nalezneme pod hlavičkou mýtu jasně formulovaný názor, který najdeme v Geertzově a Durkheimově pojetí náboženství.⁶⁵ Z tohoto důvodu můžeme Malinowského pojetí mýtu připisat minimálně dvě stejné funkce, které má náboženství pro Geertze a Durkheima – kognitivní a praktickou. Mýtus nám říká něco o tom, jaká je povaha světa a jak v takovém světě máme žít. V Geertzově rozboru balijského divadla dokonce nacházíme zamýšlení, které je s Malinowského myšlenkou z eseje „Myth in Primitive Psychology“ totožné.⁶⁶ Po přihlédnutí ke kritice Lévi-Strausse a polemice s Malinowským se zdá, že by se kulturní antropologie bez Clifforda Geertze mohla dost dobře obejít.

Závěr

V našem příspěvku jsme se pokusili korigovat teoretické ambice slavného amerického kulturního antropologa Clifforda Geertze. Vzдор všem chvalozpěvům na tuto výraznou postavu humanitních věd dvacátého století, jsme se pokusili ukázat, že míra Geertzova přínosu pro teorii náboženství je sporná. Za cíl polemiky jsme zvolili článek „Náboženství jako kulturní systém“, v němž se autor snaží vypracovat adekvátní teorii náboženství, která by překonala velká díla klasických autorů. Zároveň s tím jsme přihlédlí i k jiným Geertzovým příspěvkům.

⁶³ *Ibid.*, s. 139.

⁶⁴ *Ibid.*, s. 165. Srov. Bronislaw MALINOWSKI, *Magic, Science and Religion and Other Essays*. Long Grove: Waveland Press 1992, s. 40, 52.

⁶⁵ MALINOWSKI, *Magic, Science and Religion*, s. 100.

⁶⁶ GEERTZ, *Interpretace kultur*, s. 136–137.

Geertzovo pojetí náboženství jsme srovnali s myšlenkami francouzského sociologa Émila Durkheima. Pokusili jsme se doložit, že Geertzův přístup k náboženství z velké míry opakuje přístup Durkheimův jen s tím rozdílem, že Geertz užívá modernější slovník obratu k jazyku.⁶⁷ V případě Malinowského a Lévi-Strausse jsme se v závěru snažili podtrhnout, že Geertzovo zacházení s Durkheimem není výjimečným případem a že přístup amerického kulturního antropologa zavání akademickým ignorantstvím evropských klasiků.

Jak jsme se pokusili naznačit, existují důvody, které pravděpodobně zabránily tomu, aby byla hledána spojitost mezi Geertzovou a Durkheimovou teorií náboženství. Tyto důvody podle nás spočívají v tom, že Durkheimova teorie náboženství bývá vysvětlována s ohledem na tři uvedené implikace, zejména na implikaci solidaristickou.

Solidaristická implikace jakoby navíc nacházela své zaštitění v zacházení s Durkheimem jako s pozitivistou. Durkheim bývá řazen mezi tradici sahající od Comta přes Milla, Spencera, Pareta, vídeňský kruh až k Popperovi.⁶⁸ Toto zařazení může mít několiké důvody. Jedním důvodem může být často zmiňované tvrzení, že Durkheim považoval společnost za realitu *sui generis*, která má své vlastní kvality.⁶⁹ Trápil-li Durkheima problém společenské koheze a anomie, pak má spojitost s pozitivismem zaštitění v návaznosti na Comtův pozitivismus a starší tradici francouzské reakční filosofie.⁷⁰ Naopak Durkheimova snaha zacházet se sociálními fakty po vzoru věd přírodních má blízko k scientismu logických pozitivistů.⁷¹ Zdá se, že ti, kdo řadí Durkheima k pozitivistické tradici, nejsou sami schopni vyjasnit různé významové odstíny různých druhů pozitivismu. My jsme se pokusili ukázat, v čem je Durkheimovo myšlení poplatné transcendentální filosofii Immanuela Kanta. Cítíme-li z Durkheima silnou inspiraci Kantem, pak nemůžeme za každou cenu protežovat jeho inspiraci Comtem a souvislost s pozitivismem.

⁶⁷ Například pojetí symbolů jako veřejně dostupných entit, na kterém Geertz zakládá svůj přístup, v jisté podobě nalezneme i u Durkheima. *Ibid.*, s. 241; cf. DURKHEIM, *Elementární formy*, s. 124–131.

⁶⁸ Hana MAŘÍKOVÁ *et. al*, *Sociologické směry, školy, paradigmata*. Praha: Sociologické nakladatelství 2000, s. 28, 67.

⁶⁹ Milan PETRUSEK, „Durkheimův návrat do Čech.“ In: Émile DURKHEIM, *Sociologie a filosofie; Sociologie a sociální vědy*. Praha: Sociologické nakladatelství, 1998, s. 148.

⁷⁰ Alain FINKIELKRAUT, *Destrukce myšlení*. Brno: Atlantis 1993, s. 24; THOMPSON, *Émile Durkheim*, s. 147.

⁷¹ DURKHEIM, *Pravidla*, s. 43.

Donald Nielsen si kromě těchto vlivů všímá i inspirace filosofií Benedicta Spinozy, zejména jeho pojetím substance. Podle Nielsena je to právě tato inspirace, která do velké míry ovlivnila Durkheimovo uvažování o společnosti.⁷² Napříště bychom proto o Durkheimovi měli hovořit jako o pozitivistovi, jen když objasníme vztahy mezi jeho dílem, Spinozovou filosofií a různými druhy pozitivismů.

Tolik k důvodům, které pravděpodobně vedly k tomu, že Durkheimovi i Geertzovi se dostalo jiného zacházení. Pokud je jeden badatel zaškatulkován jako pozitivista snažící se vybudovat společenské vědy podle vzoru věd přírodních, zatímco druhý jako vyznač interpretativnějších a měkčích přístupů, pravděpodobně nikdo mezi nimi nebude hledat spojitosti. Přesto vidíme, že vycházet z nálepek nestačí.

Nechceme být ke Cliffordu Geertzovi nespravedliví. Jeho přístup k náboženství lze považovat za solidní badatelskou perspektivu. Geertzovy práce sehrály významnou roli ve vývoji společenských věd. Oproti Durkheimovi, jehož dílo je co se týče názorů na náboženství rozsáhlejší, a proto otevřenější řadě různých interpretací, je Geertzovo pojetí přeci jenom přehlednější. A ke cti Geertzovi jsou i snahy o interdisciplinární přesah s pomocí tehdy aktuálních myšlenek ze spřízněných oborů. Jenže zde výčet Geertzových inovativních zásluh končí.

Někteří antropologové dnes tvrdí, že Geertz je na poli teorie náboženství překonán tak, jako ve své době Geertz tvrdil, že byl překonán na tomtéž poli i Durkheim. Geertzovi jsme za pravdu nedali. Můžeme dát za pravdu i těm ostatním? Na závěr stačí dodat, že dnes nás od publikace Geertzova článku dělí téměř stejná doba, jaká kdysi dělila jeho článek od *Elementárních forem náboženského života*.

⁷² NIELSEN, *Three Faces*, s. 34–37.