

Jan Pokorný: *Lingvistická antropologie. Jazyk, mysl a kultura*. Grada, Praha 2010, 352 s.

Lingvistická antropologie doktoranda Etnologického ústavu FF UK Jana Pokorného je původní českou prací, která se snaží vyplnit mezeru v dostupných materiálech pro začínající studenty antropologie, etnologie i dalších oborů. Najdeme sice několik překladů zahraničních publikací (např. J. Copans: *Základy antropologie a etnologie*. Portál, Praha 2002; Z. Salzmann: *Jazyk, kultura a společnost*. EÚ AV ČR, Praha 1999), avšak žádnou takto úzce specializovanou. Hned zpočátku chci předeslat, že se opravdu jedná o shrnující úvod, který se snaží postihnout vše podstatné pro tento obor, zájemcům o širší souvislosti a hlubší porozumění pak slouží velmi obsáhlá bibliografie na konci knihy. Je zřejmé, že odborník hledající poučení v jednom z mnoha zmiňovaných témat musí sáhnout po některé z publikací zahraničních.

Knihy na přibližně třech stech stranách prochází celým spektrem lingvistické antropologie, tedy od vlastní definice oboru a jeho historie, přes vlastnosti a vývoj jazyka, klasifikaci jazyků i jazykový obraz světa, až po pragmatiku a etnografii komunikace. Jistě, lingvistická antropologie je hraničním oborem úzce souvisejícím s lingvistikou, fonetikou, etnologií, biologií i dalšími obory, avšak i přes tyto přesahy stále tvoří samostatný obor. Nemůžeme proto očekávat rozpracování fonetických systémů do hloubky či podrobný popis všech jazykových rodin. Kniha je přehledem pro první seznámení s oborem a toto poslání plní více než dobře. Škála oborů

a témat, do kterých kniha zabíhá, je opravdu pozoruhodná. Čtenáři místy připadají, že není v silách jediného člověka pojmut všechny možnosti jediného oboru. Zde je třeba autorovi vyslovit obdiv za to, s jakou odvahou se pustil na pole všech výše zmíněných odvětví a jak při tom obstál. Kniha je přehledná a srozumitelná, psaná přístupným jazykem (a i při množství uváděných termínů zůstává na čitelné úrovni) a je třeba podotknout, že dokáže udržet stejný rozsah všech kapitol i témat, i když některá přímo lákají k dalšímu rozvedení či diskusi.

Je pochopitelné, že každý recenzent by našel nedostatky dle svého konkrétního zaměření. Já osobně považuji za mírně nekonzistentní již zmíněný popis jednotlivých jazykových rodin. Mám za to, že pokud je u některých jazykových rodin uveden například morfologický typ jazyka či fonetická zvláštnost, měla by být podobná relevantní informace obsažena u všech zmíněných jazykových rodin či izolátů. Obdobně nerozumím použití nečeské fonetické terminologie při klasifikaci jednotlivých fonémů, když je ustáleno zcela konkrétní názvosloví používané v české fonetické literatuře; například termín *sonoranta* je zavádějící a v české vědecké fonetické literatuře se neužívá. Nevím, bylo-li autorovým záměrem odpoutat se od českého jazykového prostředí a pojednávat o všech jazycích rovnocenně a zcela objektivně (byť v češtině), ale bylo by na místě i alespoň občasně zasazení do českého jazykového obrazu světa, který je cílovému čtenáři (tedy studentovi či zájemci z řad laické veřejnosti) blízký a uchopitelný. To jsou však pouze drobnosti ve srovnání s přínosem, jakého se dostává začínajícím studentům příbuzných obo-

rů i případným dalším zájemcům o obor lingvistické antropologie – tj. s možností seznámit se s celou šíří tohoto nepříliš známého oboru v dostupné a uchopitelné formě. Myslím, že toto zpřístupnění a přehlednost informací stojí samo o sobě za doporučení.

Eliška Pospíšilová

Marek Jakoubek: *Vojvodovo. Ethnologie krajanské obce v Bulharsku*. CDK, Brno 2011, 347 s.

Marek Jakoubek působí na Fakultě filozofické Západočeské univerzity a kromě jiných témat se již více než deset let zabývá českým osídlením v Bulharsku. Toto krajanské osídlení v Bulharsku je coby předmět zájmu českému čtenáři známo z odborných statí Lenky J. Budilové, Zdeňka R. Nešpora, Tomáše Hirta, Michala Svobody, a především právě Marka Jakoubka. Autor spolu s Lenkou J. Budilovou, jejíž stěžejní text o Vojvodovu na publikování teprve čeká, využívají ve svém dlouhodobém výzkumu maxima dostupných pramenů (matrik, archivů, map, genealogií, vzpomínkových vyprávění, egodokumentů atd.). Výsledkem je velmi hutná, živá monografie, v níž jsou výroky jednotlivých informátorů postaveny v dialog a autorem strážlivě komentovány. Zásadní přínos recenzované studie je nicméně v něčem jiném. Je stěžejním typem publikace v sociokulturní antropologii – monografií založenou na dlouhodobém terénním výzkumu. Na nedostatek tohoto typu publikací v českém prostředí přitom v *Českém lidu* již v roce 2005 upozornili Neš-

por s Jakoubkem a tuto mezeru částečně zaplňuje jen práce Josefa Kanderta *Každodenní život vesničanů středního Slovenska v šedesátých a osmdesátých letech 20. století* (Karolinum, Praha 2004), avšak v dané kategorii i nadále stojí tato publikace značně osaměle. V případě badatelů mladší (tj. Jakoubkovy) generace pak byla tato kategorie doposud prázdnou množinou. Nad nedostatkem monografických antropologických prací se čtenář pozastaví především, vezme-li v úvahu vysoký počet absolventů oboru sociální a kulturní antropologie, kteří každý rok získávají akademické tituly na českých univerzitách.

Jakoubkova monografie je vlastně rozvinutím předchozích výzkumů bulharských Čechů a Slováků, prováděných v devadesátých letech Vladimírem Penčevem. Autor však dosavadní studie rozvíjí tím, že výzkum neprovádí jen v samotném Vojvodovu, ale i v Čechách, v místech, kam vojvodovští Češi přesídlili v polovině 20. století. Kniha je tvořena osmi samostatnými kapitolami, ve kterých autor z různých perspektiv konstruuje obraz Vojvodova v době, kdy tato obec byla osídlena Čechy. Právě sled kapitol může budit dojem neprovázanosti a snad i nahodilosti. V první kapitole nazvané *Sesek* autor podává zprávu o doposud zcela zapomenuté, první Čechy obydlené vesnici v Bulharsku. Vychází jak z archivního výzkumu, tak ze vzpomínkových vyprávění potomků obyvatel Seseku. Teprve ve vztahu k tomuto krátkému a neradostnému pobytu českých osídlenců v Seseku je možné plně porozumět aktérskému popisu života ve Vojvodově, kam se ze Seseku odstěhovali. V další kapitole se autor věnuje existenciální, niterné dimenzi vojvodovské religiozity, které, jak sám poznamenává, nebyla doposud v odbor-

né literatuře věnována žádná pozornost (na rozdíl od praktické dimenze vojvodovské religiozity). V zaměření na víru ve Vojvodovu autor pokračuje v kapitole čtvrté, v níž tematizuje vztah obyvatel Vojvodova k smrti, ostatkům zemřelých a hrobům. Kromě již zmíněných metod zde přidává epigraficko-sepulkrální analýzu náhrobních kamenů. Třetí kapitola představuje první sociolingvistickou studii vojvodovské češtiny. Kapitola pátá a šestá se snaží konstruovat obraz vojvodovských Čechů z perspektivy jejich sousedů a z perspektivy samotných českých obyvatel Vojvodova. Teoreticky ukotveno je toto snažení v konceptu imagologie Velička Todorova, který tímto autor rehabilituje. Kniha je uzavřena krátkou kapitolou nazvanou Vojvodovské kalendárium, přehledným shrnutím všech známých a datačně ukotvených událostí mezi lety 1878 a 1950, vztahujících se k historii Vojvodova.

Kniha je opatřena nejen dobovými fotografiemi z každodenního života aktérů, ale obsahuje také fotokopie různých dokumentů. Dalo by se říci, že obsahuje maximum dostupných vizuálních příloh, zveřejnitelných k danému tématu. Již zde však pomalu vyvstává otázka etiky výzkumu. Autor v celém textu i v přílohách používá v nepozměněné podobě jména a jiné osobní informace o svých informátorech. Na druhou stranu však z textu na několika místech jasně vyplývá, že informátoři jsou s tímto postupem srozuměni, dokonce oceňují, že bude v písemné podobě zachována památka na jejich rodiny a životní osudy (s. 18, 115-117, 148, 199, 232-233, 241-242, 249, 254-270, 281). Čtenáři, který sledoval doposud publikované práce na téma vojvodovského krajanského společenství, se tato problematika mohla zdát už téměř vyčer-

paná. Všechny základní oblasti, kterých se dobrá monografie má dotknout (příbuzenství, rozdělení moci, náboženství, způsoby obživy a směna), byly již zpracovány, tak co nového může předkládaná monografie přinést? Jakoubkova studie je přínosná a inspirativní nejen po stránce tematické, ale i po stránce metodologické. Přináší detailní rozbor několika zásadních témat v životě vojvodovských Čechů, například jejich individuální prožívání víry nebo fluidní a situační identifikování se v rámci různých jednotek. V tomto ohledu Jakoubek předkládá budoucím badatelům návod, jak se k uchopení proměnlivých a na první pohled ne zcela viditelných fenoménů dobrat. Role autora v tomto textu je podobná roli schopného kolážisty, který přerozdělené komponenty nejen skládá do připraveného rámce, ale je schopen také celou kompozici přeskládat podle nového klíče.

V předmluvě knihy píše Jakoubkův učitel, bulharský etnograf a bohemista Vladimír Penčev, že kouzlo této publikace tkví především v tom, že to není klasická monografie. Z pohledu českého čtenáře je však její kouzlo už právě v tom, že je monografií a v rámci české produkce ji rozhodně lze řadit mezi „ty klasičtější“. Z textu je patrné, že je psán jak pro odborné čtenáře, tak i pro autorovy informanty – Vojvodovčany a jejich potomky, jejichž promluvám byl poskytnut dostatečný prostor. Výsledkem je čtivý text, který nejen sumarizuje dosavadní mnohaletý výzkum Vojvodova, ale také zaplňuje prázdná místa v historii tohoto krajanského osídlení.

Gabriela Fatková

Ján Hlavinka – Eduard Nižňanský: *Pracovný a koncentračný tábor v Seredi 1941–1945*. Dokumentačné stredisko holokaustu, Bratislava 2009, 192 s.

Z pera mladého historika Jána Hlavinky, interního doktoranda Historického ústavu SAV, a profesora všeobecných dějin Filozofické fakulty Univerzity Komenského v Bratislavě Eduarda Nižňanského, renomovaného a vyzrálého autora asi padesáti vědeckých studií a několika monografií věnovaných především druhé republice, fašismu, nacismu a slovenskému holocaustu, vyšla útlá monografie mapující jedno z relativně bílých míst ve slovenské historiografii. Jde již o druhou společnou knihu obou historiků, předních znalců holocaustu na Slovensku (první se zabývala kontroverzní osobností biskupa Jána Vojtaššáka: *Spory o biskupa Vojtaššáka. Politické a společenské aktivity Jána Vojtaššáka v rokoch 1938–1945*. Dokumentačné stredisko holokaustu, Bratislava 2009). V tomto případě se předmětem jejich zájmu staly dějiny židovského pracovního tábora v Seredi, který byl součástí protizidovské politiky totalitního slovenského státu, satelitu nacistického Německa, paralelně pak „výsledkom ľudáckého ‚riešenia‘ židovskej otázky“ (s. 5). Svou materiálově mimořádně hutnou knihu, která je především výsledkem analýzy rozsáhlého archivního výzkumu archivů bratislavských (Slovenský národní archiv, Státní archiv, Ústav paměti národa), ale i zahraničních (Bundesarchiv v Berlíně, Yad Vashem Archiv ve Jeruzalémě, Archiv bezpečnostních složek v Praze), pojali oba autoři jako his-

torici. Výsledky metody oral history (především známého projektu „Osudy těch, kteří přežili holocaust“ a několika publikovaných memoárů a deníků rabína Aki-vy Nira) využili jen doplňkově, k potvrzení nebo rozšíření určitých informací o táboře.

Vlastní text knihy – monografie tábora – byl logicky rozčleněn podle jeho vývojových fází, které korespondují s vývojovými fázemi slovenského antisemitismu. První kapitola se zaměřila na genezi pracovní povinnosti Židů (v hranicích slovenského státu se jich ocitlo asi 89 000) v letech 1939 až 1941. Zodpovědnost za ni přisoudili autoři jednoznačně „vládní elitě“ a jejím antisemitským stereotypům (Žid – úhlavní nepřítel slovenského národa, Žid štítící se fyzickou prací, Žid vykořisťovatel). První internační slovenské tábory pro Židy vznikly již v období slovenské autonomie, první perzekuční pracovní tábory se pak objevovaly od léta 1939 v armádě. Arizační legislativu, jejímž důsledkem byla masa pauperizovaných Židů, přijal slovenský stát v roce 1940. V návaznosti na uměle vytvořený sociální problém (a pochopitelně i v důsledku radikalizace protizidovské politiky na Slovensku) vláda v první polovině roku 1941 legislativně regulovala pracovní povinnost Židů. Na podzim 1941 začala výstavba židovských pracovních táborů (Sereď a Nováky).

Druhá hlava monografie mapuje příčiny ustavení tábora a jeho ranou existenci. Mimořádně zajímavá je teze o tom, že stát zprvu arizací, na níž se chtěl obohatit, utrpěl (nabízí se tu paralela s bojkotem Židů v nacistickém Německu v dubnu 1933). Vlastní tábor vystavěli Židé spolu s nežidovskými dělníky a strážní službu v něm vykonávali příslušníci Hlinkovy gardy. V první etapě existence tábora při-

šla Ústředňa Židov s návrhem na vytvoření krejčovské dílny a nábytkového výrobního podniku. Ve stejné době se však začaly již připravovat židovské transporty na východ. Třetí kapitola ukazuje tábor právě v této fázi: v období deportací Židů ze Slovenska v roce 1942. Od této chvíle tábor sloužil jako sběrné středisko, odkud měly odjet transporty do tří dnů. Deportace se rozběhly 25. března 1942 v Popradu. První transport z tábora Sereď do Lublinu byl vypraven již 29. března. Táborová každodennost se proměnila v uplatňování šikany, masového okrádání vězňů před deportacemi, fyzického a psychického násilí. Před transporty nebyli chráněni ani lidé, kteří byli v táborech zařazeni do pracovního procesu a žili tak vedle stovek deportovaných. Vzhledem k obrovskému úsilí Ústředni Židov se od září 1942 do konce srpna 1944 ovšem přetransformoval tábor Sereď v pracovní výrobní tábor (tuto etapu zachytila čtvrtá kapitola). Zvláště úspěšná byla táborová dílna nábytku. I nadále, přes fungování táborové samosprávy a existence řady židovských institucí (Židovská nemocnice, škola, jesle, opatrovna, Kulturní odbor), ovšem zůstal vězením s jednotvárnou stravou, především však s trvajícím šikanou gardistů a se stále přítomným strachem z obnovy deportací.

Poslední hlava knihy pak analyzuje závěrečnou fázi existence tábora, etapu spojenou s osobou Aloise Brunnera. Nový velitel, blízký spolupracovník Adolfa Eichmanna, učinil z tábora, jehož brány se otevřely 30. srpna 1944, nacistický koncentrační tábor sloužící k deportaci Židů a k věznění zatčených účastníků Slovenského národního povstání. K povstání se přidal i táborový odboj: sionistické mládežnické skupiny a komunisté. Důležitou

výpovědní hodnotu má ta skutečnost, že razie zatýkající Židy po reaktivování tábora neorganizovaly pouze německé jednotky, ale také slovenské bezpečnostní orgány. Až na počátku dubna 1945 byl tábor, jehož podmínky byly brzy srovnatelné s podmínkami v koncentračních táborech třetí říše, osvobozen Rudou armádou. V posledním období z něj bylo vypraveno – i přes protest Švýcarska a intervenci Vatikánu – 11 transportů do Osvětími a později i do Terezína. Celkem tedy bylo ze Sereď deportováno nejméně 4 463 vězňů z 58 000 deportovaných slovenských Židů v roce 1942, v závěrečné fázi tábora pak ještě 11 500 osob.

Lze konstatovat, že výkon obou autorů je mimořádně záslužný. Přesto přičiňme na závěr i několik kritických (doplňujících) poznámek. Jistou pochybnost vyvolává již zjednodušené srovnání pracovních táborů v období fašismu a komunismu (s. 9), jakkoliv se zdá být tato teze v současnosti velmi populární. Vedle takovéto glosy pozorného čtenáře zamrzí, že nebyla věnována širší pozornost hospodářské rovině slovenského antisemitismu v komparativní perspektivě. Velmi zajímavé by mohlo být i porovnání stupňů vyloučení Židů ze společenského a hospodářského života v různých okupovaných (satelitních) státech. Dále by bylo velmi přínosné také srovnání českého a slovenského antisemitismu během druhé světové války, právě tak jako aktivit Židovské rady starších a Ústředni Židov jako nejvyšších menšinových orgánů a konečně i chování řadového českého (slovenského) obyvatelstva k židovským sousedům (např. na s. 44 přinášejí autoři krásný příklad lidské solidarity se starou židovskou ženou v Humenném v květnu 1942). Za nejdůležitější ovšem pokládám

hodnocení slovenského státu prizmatem tábora, tedy jako státu, v němž oba autoři vidí útvar, který nenarostl v důsledku národněemancipačních snah, ale jako „vedlejší produkt geopolitické snahy nacistického Německa o ovládnutí střední Evropy“ (s. 135). Slovenský stát se jeví jako stát, jehož antisemitská politika pak navázala na předválečný slovenský antisemitismus (zejména HSLS). V době jistých snah o rehabilitaci slovenského státu jako prvního slovenského národního státu, úsilí o rehabilitaci jeho prezidenta, v době, kdy si lze v centru Bratislavy zakoupit dílo M. S. Ďurici a dalších nacionalistických historiků, je třeba připomínat, jaký charakter „národní“ a „křesťanský“ slovenský stát ve skutečnosti měl.

Blanka Soukupová

Tomáš Bubík: Úvod do české filozofie náboženství.

Univerzita Pardubice,
Pardubice 2009, 182 s.

Práce Tomáše Bubíka představuje zajisté užitečný, i když v současné době již nikoliv zcela průkopnický pokus utřídit a v jedné výkladové perspektivě pojednat, jakým způsobem byl v českém prostředí tematizován zejména v průběhu posledního století vzájemný vztah mezi filosofií a náboženstvím. Je nabitelní, že takový pokus je nanejvýš problematický a obtížný, a to zejména z toho důvodu, že v českém prostředí, jež bylo poznamenáno ostrými politickými, ideologickými a v neposlední řadě i konfesijními spory či předsudky, téměř nelze vysledovat výraznější kontinuitu a tradici vědecké práce v dané oblasti. V podobné situaci je proto vcelku vhod-

né, jak Bubík činí v druhém oddílu práce, sledovat víceméně zvláště autory, kteří se hlásili ke katolické tradici, liberálně protestantské teology, dále pak stoupence T. G. Masaryka s jeho konceptem humanity a nárokem náboženství pro moderního člověka, a konečně početnou, ač myšlenkově poněkud uniformní řadu autorů, stojících na pozicích marxismu-leninismu.

Je sice evidentní, že pro všechny tyto autory představuje náboženství významný (ač často nikoliv jediný či nejdůležitější) předmět jejich zájmu, avšak nelze je asi bez dalšího jednoduše označit za filosofy náboženství. T. Bubík se otázce *Co je filosofie náboženství?*, popř. *Kdo je filosofem náboženství?* věnuje v první kapitole, kde uvádí mezi základní problémy, s nimiž se novověká filosofie náboženství (počínaje Augustem Comtem) opakovaně vyrovnávala:

- a) otázku po tom, co náboženství bytostně jest, eventuálně po jeho vzniku;
- b) problém jeho prvotního stadia a následného vývoje;
- c) tázání po místě náboženství v moderní společnosti a jeho vztahu k moderní pozitivistické vědě.

Před druhou světovou válkou se sice v českém prostředí setkáváme s živou debatou týkající se prvních dvou problémů (E. Rádl, F. Vaněk, L. Niederle, O. Pertold), s čestnou výjimkou J. Hellera (responzivní hypotéza vzniku náboženství) a J. Soko-la (definice náboženství jakožto výkonu „bázně boží“), ovšem pozdější čeští badatelé na pokus originálně se s nimi vyrovnat více méně rezignovali. Myšlení autorů, o nichž Bubík pojednává ve druhém a třetím oddílu své knihy, potom bez výjimky přesahuje takto pozitivisticky vymezené okruhy problémů, a současně ne všichni

z uvedených autorů by zřejmě byli ochotni přijmout označení filosof náboženství, vesměs vzhledem k tomu, že jejich východiska nebyla většinou filosofická. Stejně jako asi není možné prohlásit, že například Rudolf Bultmann – jakkoliv je zajisté vlivným myslitelem 20. století – byl filosofem náboženství, stejně tak nelze učinit zřejmě ani v případě Otakara A. Fundy, jehož dílo ostatně v mnohém představuje právě odvážné rozvedení radikálního bultmannovského přístupu. V prvním oddíle tak poměrně citelně postrádám vymezení vlastního předmětu autorova zájmu: jak se od sebe liší filosofie náboženství, náboženská filosofie, teologie a religionistika? Lze náboženskou filosofii řekněme teilhardovského ražení ztotožnit s teologií, či nikoliv? Lze říci, že filosofie náboženství představuje pro ostatní společný *genos*, ač jsou jejich východiska, metody a status tak zásadně rozdílné, přestože se v mnohém může zdát, že hovoří vlastně o tomtéž? Pro teologický přístup je přitom určující kategorie víry: obecně lze říci, že se jedná o specifickou hermeneutickou disciplínu, jež z víry vychází a do hlubší víry opět vyúsťuje. V tomto smyslu je tak teologie v prvé řadě *intellectus fidei*, tedy způsob, jak víru promýšlet v pojmových kategoriích a vydávat z ní určitým transparentním způsobem počet, spíše než jakousi „teorii náboženství“. Stejně tak nelze filosofii náboženství ztotožňovat se zkoumáním náboženství postupy historických, sociálních či humanitních věd, jemuž by nejspíše v úhrnu náleželo označení religionistika. Jakkoliv svůj předmět může tato věda zkoumat jak synchronně, tak i v jeho dějinných proměnách, v žádném případě to ovšem není teologie zbavená kategorie víry, jež by z této pozice mohla vznášet

nárok na „objektivní“ zkoumání náboženského fenoménu, a zřejmě ani filosofie, která by na rozdíl od teologie či religionistiky neměla být striktně vzata vědou, jež by určitou metodikou pojednávala přesně vymezený region jsoucna. V daném ohledu je možno filosofii náboženství po mém soudu rozumět v zásadě trojí:

a) nárok na základě příslušného zkoumání pojmově artikulovat ontologický statut náboženství a eventuálně definovat jeho podstatu;

b) reflexi vztahu filosofie a náboženství v jeho rozličných podobách (součinnost, služebnost, spor, vzdor): myšleno z antickeho počátku, představují filosofie a náboženství dva specifické postoje ke světu, které mají totožné naladění (*thauma*) ve smyslu nesamozřejmosti lidského zakotvení ve světě, a zároveň nároku vydat z této nesamozřejmosti počet, ačkoliv tak obě obvykle činí zásadně jiným, občas i konfliktním způsobem. Zde by bylo asi nutno vzít v kontextu dané studie jako jednoho z klíčových myslitelů Friedricha Nietzscheho a promyslet tak v daném kontextu dílo jeho tvůrčího českého (des)interpreta Ladislava Klímy;

c) určitý historicko-literární útvar, jehož historicky nejnovější počátek je spjat s nástupem pozitivismu, sekularizace a víry v pokrok a který se rozvíjel primárně jakožto kritika tohoto založení v rámci vědecké diskuse významných myslitelů 19. a počátku 20. století.

Čeští autoři se ovšem této vědecké diskuse sami primárně neúčastnili a v českém prostředí nadto – či tak alespoň soudím na základě práce Tomáše Bubíka – neexistovala ani její systematická vědecká a filosofická reflexe: v českém prostředí tak

například s výjimkou Františka Linharta téměř chybí systematictější pokus o vypořádání s tak zásadní autoritou, jakou byl Wilhelm Schmidt. Rozhodně lze ovšem při troše snahy a štěstí nalézt – a Tomáš Bubík tak se značnou obratností činí – určité množství dílčích stop v dílech různě konfesioně, intelektuálně či ideologicky zaměřených českých autorů, které představují alespoň dílčí reakci na tuto diskuzi, kterou ovšem chápou většinou v kontextu svých začasté apologetických, světonázorových či dokonce – jako v případě marxistickoleninských autorů – ideologických a politických snah a zájmů.

Rozsáhlé pasáže věnované české marxisticko-leninské filosofii náboženství rozhodně stojí za pozornost a zasloužily by si zřejmě systematictější zkoumání. Nemohu se sice ztotožnit s autorem, který považuje práci Vítězslava Gardavského (*Bůh není zcela mrtev*, 1967) za jednu z nejlepších českých filosofických prací o náboženství vůbec, bylo by však přínosné zhodnotit, nakolik bylo zejména po začátku pontifikátu Jana Pavla II. a současně po transformaci tehdejšího Ústavu vědeckého ateismu na Ústav pro výzkum společenského vědomí a vědecký ateismus možno si v takovém obskurním prostředí zachovat intelektuální poctivost, schopnost alespoň elementárního nezaujatého, kritického a vůči vládnoucí ideologii (alespoň mírně) neslužebného vědeckého bádání a v neposlední řadě též rovnou páteř. Stálo by za to zjistit, zdali zde skutečně platilo ustálené rčení, že pod svícem bývá největší tma, na což by snad bylo lze v dobré víře usuzovat z toho, že se řada členů tohoto ústavu v devadesátých letech velmi úspěšně etablovala v prostředí českého vysokého školství v oblastech filosofie či religionistiky, či

zdali se v tomto případě jedná jen o shodu náhod, čemuž by napovídaly některé v poslední době medializované resentimenty mezi jeho bývalými členy.

Josef Kružik

Milan Fujda: *Akulturaace hinduismu a formování moderní religiozity. K sociálním dějinám českého okultismu 1891–1941.*

Malvern, Praha 2010, 335 s.

Podstatnou, i když až donedávna „málo viditelnou“ (často záměrně) složku moderní západní religiozity tvoří už od konce 19. století různé „adaptované přejímky“ a synkretické formy dálněvýchodních náboženských tradic, často promíšené s údajnými staršími hermetickými a magickými zdroji nebo se svéráznými formami spirituální brikoláže samotných aktérů. Britský kulturní historik Hugh McLeod vymezil široce definovaný spiritualismus jako „hledání ‚třetí cesty‘, která by se vyhnula jak ortodoxnímu náboženství, tak vědě“ (*Sekularizace v západní Evropě (1848–1914)*, Brno 2008, s. 188), oprávněně si však stěžoval, jak nedostatečně byla tato oblast náboženského hledání dosud analyzována – jedinou výjimku tvoří aktuální sociologie náboženství. Česká situace přitom není o nic lepší, protože studiu těchto fenoménů se věnovali jen sympatizanti bez příslušného odborného zázemí (Jaromír Kozák, Milan Nakonečný aj.) a teprve v poslední době se staly předmětem zájmu akademických historiků náboženství, kupříkladu Martina C. Putny (*Spiritualita Václava Havla*, Praha 2010) či autora této recenze (*Nábožen-*

ství v 19. století, Praha 2010). Brněnský religionista Milan Fujda, dosud publikující především na stránkách „domovských“ časopisů *Religio* a *Sociální studia*, se v recenzované knize pokusil o důkladný rozbor českého okultismu a širších zájmů o indické náboženské tradice od jejich počátků v pozdním 19. století do nástupu recepce Paula Bruntona, tedy do třicátých let 20. století. V takto vymezené epoše přitom zákonitě věnoval největší pozornost dílu a sociálnímu působení „českého křesťanského mystika“ Karla Weinfurtera.

Fujda ke svému tématu ovšem přistoupil v mnohem širším kontextu. V první, delší části knihy se jednak pokusil vymezit charakter moderní západní religiozity, popsal dvě důležité „renesance“, které přispěly k recepci indických náboženských tradic na Západě a jejich zpětnému vlivu na část indické společnosti (tzv. orientální renesance v Evropě a bengálská renesance v Indii, která dala vznik *neovédántě*), a konečně prostřednictvím věcných zájmů i metod charakterizoval západní okultismus. Teprve po těchto kontextuálních prolegomenách, jejichž význam spočívá jak v explikaci témat, o nichž toho běžný český čtenář ví jen velice málo, tak také v prezentaci vlastních, někdy i hodně excentrických názorů, se autor pustil do samotné analýzy nejstarších forem českého okultismu a recepce prvků indických náboženských tradic. Výklad o Františku Čuprovi, vlivu theosofie, Svobodné školy věd hermetických a Weinfurterovi tvoří druhou, méně rozsáhlou část práce. Začneme však právě s ní.

Autor velmi podrobně popisuje příslušné „duchovní systémy“ českých okultistů, včetně jejich vývoje, v jejich rámci vymezuje přejaté prvky indických náboženských

tradic a analyzuje formy a způsoby jejich přejímání, respektive posuny, k nimž došlo v porovnání s původními, případně dalšími zdroji. Vynikající znalost vlastních indických náboženských představ i euroamerické recepce *neovédánty* mu přitom dovoluje pregnantní konstatování, že „Weinfurterovo křesťanství, byť obohacené o některé indické prvky, ve skutečnosti navazuje na moderní esoterické tradice křesťansky inspirované alchymie“ (s. 254). Podobně tomu bylo i ve všech ostatních případech, takže k hlubší recepci jedné z podob *neovédánty* mohlo dojít až v souvislosti s Bruntonovým zprostředkováním Ramany Maharishiho (s. 294). Šlo však o nějaký skutečný nábožensko-sociální předěl? Opozice vůči Weinfurterovi ve spolku Psyché a jinde byla z velké části tvořena staršími „zájemci o Indii“, zachovány zůstaly také další okultistické organizace a struktury, jejichž skutečnou proměnu (likvidaci a případný vstup do podzemí) přinesla teprve nacistická okupace a zejména pak nástup komunistického režimu. V této souvislosti se časové vymezení Fujdova badatelského pole jeví jako poněkud nešťastné, stejně jako je sporné jeho trvání na Weinfurterově křesťanství, které prý bylo „teosofické, strukturované podle alchymického modelu“ (můžeme to ještě nazývat křesťanstvím?), vycházející z jeho vlastního sebehodnocení (s. 252n.).

Tyto a další nedostatky, či přinejmenším problematické prvky výkladu přitom pramení ze zásadního metodického pochybení. Fujda prezentuje vynikající religionistický rozbor uvažování českých okultistů, pokud religionistiku chápeme jakožto „teologii náboženství“, ale v žádném případě nedělal to, co si předsevzal, totiž sociální dějiny českého okultismu. Důvodem je

už to, že hlavním pramenem pro něj jsou knižní publikace jeho představitelů (autor přitom naneštěstí kvůli obtížné dostupnosti vyloučil bohatou časopiseckou produkci, což je škoda), k nimž přidal také archivní prameny zejména ze Spolkového katastru Archivu hl. m. Prahy, tyto prameny však v žádném případě neposkytují dostatečnou oporu pro analýzu sociálních dějin, byť jen organizovaných složek okultistického hnutí. K tomu by bylo třeba zpracovat mnohem větší množství archivních materiálů, včetně osobních vzpomínek a korespondence, stejně jako využít existující studie a další zdroje o sociokulturní situaci různých forem religiozity v české společnosti sledovaného období (adjektivum „česká“ by přitom mělo být chápáno v zemském smyslu, mělo by zahrnovat i české Němce, kteří přinejmenším v některých případech působili jako zprostředkovatelé, nehledě k jejich vlastnímu bohatému spiritualistickému milieu). Závažným opominutím je kupříkladu studium dějin českého spiritismu, na který autor sice na několika místech naráží (s. 185, 243), avšak o jehož prolínání s širšími okultistickými tendencemi neví vůbec nic, nebo neschopnost vyvodit adekvátní důsledky z Weinfurterova důrazu na „vnitřního guru“, tedy na literární zprostředkování idejí a jejich individuální, ne-organizovanou recepci – dnes bychom řekli: spirituální konzum (s. 271-273). Za těchto podmínek je vpravdě vyloučeno dobrat se sociálních dějin českého okultismu prostřednictvím pramenných zdrojů a metod, které Milan Fujda použil ve své knize, což na druhou stranu neznamená zpochybnění jejich jiných, religionistických kvalit.

S podobnými obtížemi se potýká také obecnější první část knihy. Z hlediska

recenzenta nelze mít velké výhrady vůči charakterizaci obou „renesancí“, které umožnily západní recepci indických náboženských tradic (nebo spíše jejich různě upravených derivátů), ani k vymezení okultismu ve vztahu k racionalistické (přírodo-)vědě, obzvláště když v obou případech autor víceméně jen shrnuje poznatky zahraničních badatelů. Činí tak nicméně kultivovaně a s dobrým přehledem, což je dostatečným ospravedlněním jejich namože prvního zpřístupnění běžným českým čtenářům. Mnohem problematičtější jsou naproti tomu autorovy vlastní teoreticko-historické předpoklady obsažené v kapitole Náboženství, moderna, spiritualita (s. 21-67). Jedná se totiž o zcela svévolnou „míchanicí“ konceptů přebíraných z obecných sociálních teorií s konkrétními reáliemi západoevropských a konkrétně českých dějin, v nichž autor naneštěstí tápe víc, než by bylo možné připustit. Nedostatkem je již nevhodné užívání pojmů („josefské“ místo „josefinské“ reformy na s. 34, „evangelikálové“ místo „evangeliků“ na s. 122, označení habsburského soustátí jako „Rakouska“ v obdobích, kdy ještě nebo naopak již žádné Rakouské císařství neexistovalo, na s. 34 a 46), ale především zásadní věcné chyby, třeba „posun“ „normálního literárního života“ v českých zemích teprve do osmdesátých let 19. století – kdyby tomu tak bylo, František Roubík by sotva mohl vydat dvoustránkovou (!) bibliografii českých časopisů za léta 1848-62 (*Časopisectvo v Čechách v letech 1848-1862*, Praha 1930), nehledě na celou řadu dalších, i starších zdrojů!

Autorova teze o racionalizaci, individualizaci a generalizaci literární kultury jakožto zásadních aspektech podmiňu-

jících modernizaci (včetně modernizace náboženství) za těchto okolností nutně zůstává „na vodě“, nehledě k mnohem složitějšímu vývoji všech uvedených procesů. Stejně problematický je také jeho pokus o vlastní definici náboženství, za nějž by nejraději považoval pouze v důsledku sekularizace upadající/transformující se církevní zbožnost, a tento termín by v případě předmoderních náboženských struktur a organizací zcela opustil (s. 61). Nelze-li toto pojetí zavést z pragmatických důvodů, což si sám uvědomuje, „uniká“ mu aplikaci termínu „spiritualita“ a tvrzením, že „moderní církve ... většinou nejsou náboženskými, ale *spirituálními* organizacemi“ (s. 64). Z pozic strážlivého historika náboženství k tomu nutno podotknout, že smysluplnost takovýchto „velkých teorií“ by vyplynula pouze z teoreticky a metodicky náležitě zdůvodněného a důkladně provedeného pramenného výzkumu, při jehož absenci jde nanejvýš o efektní slovní ekvilibristiku. Převeliké a s autorem použitémi metodickými přístupy vpravdě nezvládnutelné ambice naneštěstí těžce poškozují

celkové vyznění jeho díla, ke škodě řady výborně zpracovaných témat a informací.

Fujdova kniha o sociálních dějinách českého okultismu v období od devadesátých let 19. do třicátých let 20. století, případně o dějinách (části) moderní religiozity vůbec, poskytuje kvalitní religionistický rozbor myšlení předních českých okultistů a českému čtenáři zprostředkovává výsledky zahraničních výzkumů o moderní indické religiozitě a její recepci v západních společnostech. Ve všech dalších ohledech (a je jich celá řada), v nichž autor překračuje své odborné kompetence, jde o dílo značně problematické, metodicky i věcně nevhodně pojaté a přinášející silně svérázné, nechceme-li rovnou říci scestné, informace. Je to škoda jak proto, že jde o autorovu knižní prvotinu, tak z toho důvodu, že práce je v českém prostředí v mnohém objevitelská a zásadní; lze však doufat, že autor v budoucnu dokáže lépe zkrotit své ambice a bude se držet příslovecného „ševcova kopyta“. Sobě samému i české vědě by tím rozhodně prospěl.

Zdeněk R. Nešpor