

HUMOVA TEORIE PŮVODU NÁBOŽENSTVÍ A HODNOCENÍ ORIENTÁLNÍCH KULTUR: CO UČÍME NAŠE STŘEDOŠKOLÁKY?

Martin Fárek a Zuzana Černá
Katedra religionistiky, FF UPa

V současné době se stala otázka soužití odlišných náboženství a kultur v Evropě velice naléhavou. Přes nejrůznější snahy jsme však zřejmě svědky krize modelu multikulturalismu¹ a tudíž je otázkou, jak dál? Náš příspěvek se k problematice staví z pozice, která považuje za nutné provést před takovým rozhodováním důkladnou revizi dosavadního výzkumu, zvážit stav diskusí nad tématem, a připravit tak půdu pro plodný dialog Evropanů s jinými kulturami. V této souvislosti bylo řečeno mnohé o nutnosti vychovávat mladou generaci k otevřenosti, zájmu a pochopení vůči jiným náboženstvím, kulturám a tradicím.² Důležitou částí takového projektu je vyhodnocení obsahu současné výuky. Zaměříme se na úroveň středních škol, především proto, že pokud se absolventi středních škol o témata odlišných náboženství a kultur dále důsledněji nezajímají, většina vychází po zbytek svého života právě z toho, co se naučili na střední škole.

Jaké informace a vysvětlení orientálních náboženství jsou předkládány v našich středoškolských učebnicích? Najdeme v nich také nějaká hodnocení? Konkrétně se budeme zabývat vysvětlováním islámu a indických náboženství v učebnicích dějepisu, zeměpisu a základů společenských věd. Zajímá nás, jak

1 Viz např. Rita Chin, *The Crisis of Multiculturalism in Europe. A History* (Princeton: Princeton University Press, 2017); Bryan S. Turner, "Citizenship and the Crisis of Multiculturalism", *Citizenship Studies* 10.5 (2006), 607–618; Alana Lentin, Gavan Titley, "The Crisis of Multiculturalism in Europe: Mediated minarets, intolerable subjects", *European Journal of Cultural Studies* 15.2 (2012), 123–138.

2 Podrobněji viz Doporučení Rady Evropy. Např. Doporučení 1720 vydané v roce 2005 se poprvé rolí náboženství ve výuce zabývají explicitně. Nicméně i před tímto rokem se různá doporučení vyjadřovala k nutnosti poznání rozmanitých kultur skrze jejich náboženskou tradici, která povede k toleranci a tím napomůže vyhnout se stereotypizaci a stigmatizaci „druhých“. Doporučení 1720 a další jsou dostupná na stránkách Parlamentního shromáždění Rady Evropy <<http://assembly.coe.int/nw/xml/XRef/Xref-DocDetails-en.asp?FileID=17373&lang=en>> [citováno 14.6.2018]. Na národní úrovni pak totožný cíl ve vzdělávání propaguje Rámcový vzdělávací program pro základní i střední vzdělávání, který navazuje na Bílou knihu.

učebnice prezentují interpretace, které jsou dodnes široce přijímány v odborném myšlení.

Naší zásadní otázkou je, *jak jsme dospěli ke obrazu orientálních náboženství, který učebnice předkládají?* V posledních desetiletích došlo k výraznému přehodnocení dlouho samozřejmě přijímaných idejí ohledně tzv. orientálních náboženství a je tedy žádoucí kritické hlasy vyslechnout, zvážit jejich argumentaci a nakonec i rozhodnout, co by bylo přínosné zahrnout do výuky další generace středoškoláků.

Ačkoliv se výsledky našich religionistických, historických, sociologických, antropologických a dalších výzkumů různých náboženství předkládají jako neutrální a vědecké, existuje důvodné podezření, že ve skutečnosti jsou stále výrazně ovlivněny konkrétním náboženským myšlením. V tomto smyslu kriticky zhodnotilo odkaz předchozích generací již několik autorů. V nedávné době například Peter Gottschalk upozornil, že v průběhu sekularizace a rozvoje moderního humanistického myšlení náboženská kritéria hodnocení „toho druhého“ nemizí. Lidé z jiných kultur přestali být explicitně porovnáváni s lidmi západní civilizace na základě náboženství a na místo toho se hovoří o vyspělosti civilizace. Měřítky jsou přitom rozvoj vědy, uspořádání společnosti nebo úroveň vzdělávání. Křesťanství však zůstává nadále synonymem civilizační vyspělosti, byť implicitně. Navzdory všeobecně rozšířeným názorům náboženství ze západních společností nemizí, pouze se v procesu sekularizace Evropy v průběhu 19. století upozaduje. Namísto křesťanských hodnot a otázek pravé víry se univerzálně platným morálním imperativem stávají sekulární hodnoty, jejichž teologický rámec již není explicitní.³

V rámci tohoto myšlenkového posunu se v humanitních vědách postupně upřednostňovaly kategorie primitiva či divocha, které nahradily dřívější kategorie pohanů či modloslužebníků.⁴ Právě toto objevení primitivů, řečeno slovy A. Kupera⁵, bylo důležitým krokem na cestě k vytvoření evolučních modelů, v jejichž rámci jsou různá náboženství, a tudíž i kultury jimi formované, dodnes vysvětlovány a hodnoceny. Co vůbec umožnilo rozvoj pojetí náboženských dějin lidstva? Jakou roli v tom hrají úvahy o primitivní fázi vývoje náboženství? Na tyto stěžejní otázky budeme hledat odpovědi v jádru naší studie. Hledání nás nezbytně zavede až k osvícenským myslitelům, autorům moderních teorií o původu a vývoji náboženství. Zaměříme se na úvahy Davida Huma, které jsou v této problematice vlivné až dodnes. Mezi jeho teoriemi o vzniku a vývoji náboženství a vysvětlováním orientálních kultur na základě jejich umístění na jednu z příček vývojového modelu náboženství existují důležité vztahy. Než se budeme věnovat analýze této problematiky, podívejme se, co konkrétně se o islámu a indických náboženstvích dozvídají naši středoškoláci.

3 Peter Gottschalk, *Religion, Science and Empire* (New York: Oxford University Press, 2013), 15; 98–100.

4 Gottschalk, *Religion, Science and Empire*, 23–33; 122.

5 Adam Kuper, *The Reinvention of Primitive Society: transformation of a myth* (New York: Routledge, 2005).

NEPŘEKONATELNÉ ZPÁTEČNICTVÍ ISLÁMU

Islám je reflektován v českých středoškolských učebnicích především ve vzdělávací oblasti historie, geografie a společenských věd. Zaměříme-li se na prezentaci islámu jako náboženského systému, pak všechny texty shodně uvádějí jeho historický vznik, život Proroka, šíření islámu po jeho smrti a Korán jako svatou knihu muslimů. Po popisu islámské expanze do Evropy pak islám z textů mizí a objevuje se útržkovitě v kontextu španělské Kordóby, dále v souvislosti s „tureckým nebezpečím“ a nakonec lze nalézt zmínky o islámských zemích Blízkého východu v přehledu zaměřeném na rozpad západního koloniálního systému.

Avšak mnohem důležitější jsou charakteristiky, které jsou islámu připisovány v různých zmínkách napříč učebnicemi. Popis vzniku a vývoje islámu v učebnici historie Čorneje a Čornejové je doprovázen ukázkou citací z koránu, na který text neodkazuje ani jej dál nekommentuje, a kterou lze považovat za vykreslující charakter tohoto náboženství: „Potkáte-li ty, kdo nevěří, dejte se do stínání šíjí, dokud jich nepobijete! A zbylým upevněte pouta! Poté jich omilostněte, nebo propusťte za výkupné, dokud válka nesloží břemena svá. Tak číňte.“⁶ Na nesnášenlivý charakter islámu ukazuje i sám text, ve kterém autoři uvádějí, že víra muslimů „projevuje sice snášenlivost k jiným náboženstvím, ale od svých stoupců vyžaduje bezpodmínečnou oddanost a povinnost šířit islám – v případě potřeby i mečem“. Dochází-li k popisu blízkovýchodních kultur, nehovoří se o příslušnicích různých kultur, ale o islámu jako entitě vyjadřující jak jejich charakter, tak civilizační vyspělost.⁷

Islám je popisován jako zaostalé náboženství, a to především proto, že na rozdíl od křesťanství neprošel žádnou reformační fází. Jedním z důsledků zaostalosti je jeho neschopnost přiblížit se modernímu světu. V této perspektivě je zřejmé, že islám se od svého vzniku nijak výrazně neposunul kupředu, tedy že není sám o sobě schopen vývoje. Jeden příklad za všechny:

„Největším neštěstím islámu je skutečnost, že neprošel reformačním obdobím, které by přiblížilo islámské věřící modernímu světu. Zakonzervoval společenské struktury z období feudalismu (např. nerovnoprávné postavení žen), brání se přijímání nových vědeckých poznatků a stále trvá na tom, že veškeré dění řídí a ovlivňuje Alláh. Nevěřit v žádného Boha je považováno za ještě větší zlo, než věřit v Boha křesťanského nebo větší množství bohů v jiných náboženstvích. Proto také podíl ateistů v islámských zemích je zcela nepatrný.“⁸

Z uvedeného citátu lze vyčíst, že obyvatelé islámských zemí, v porovnání se západním člověkem, nejsou plně racionální. K této iracionalitě odkazuje jak jejich neochota akceptovat ateismus, potažmo absence svobody náboženského

6 Petr Čornej, Ivana Čornejová, *Dějepis pro gymnázia a střední školy 2* (Praha: SPN, 2006), 21.

7 Podrobněji viz Zuzana Černá, *Reflexe náboženství ve vzdělávání s důrazem na analýzu českých středoškolských materiálů* (Pardubice: Univerzita Pardubice, 2017).

8 Ivan Bičík a kol. autorů, *Hospodářský zeměpis – Globální geografické základy světového hospodářství* (Praha: ČGS, 2010), 28.

vyznání, tak neschopnost přijmout moderní vědecké poznatky. Za další důsledky zpátečnictví islámu můžeme považovat jeho utlačovatelskou podstatu, a to především v otázce postavení mužů a žen, kde je žena v perspektivě učebnic ve výrazně znevýhodněném postavení v rámci sociálního života. K tomu odkazují nejen texty, ale implicitně i obrazový materiál. Pokud je zobrazena muslimka, pak je reprezentována afghánskou burkou, nejextrémnější a nejméně častou formou zahalování.⁹ Zpátečnictví islámu je dále argumentováno vysokou mírou negramotnosti islámských zemí. Negramotností jsou postiženy především ženy, kterým díky „tradičnímu uspořádání“ společnosti není dovoleno, aby se vzdělávaly. Nezodpovězenou otázkou zůstává, co je myšleno tradiční společností. Jisté však je, že je úzce propojována s fundamentalismem, který se prý snaží „co nejdéle udržet tradiční společnost a její sociální a mocenské struktury před stoupajícím vlivem euroamerické technické civilizace prosazující otevřenou demokratickou společnost s ochranou práv jednotlivce a zapojení do globalizující se ekonomiky a kultury.“¹⁰ Lze předpokládat, že mocenskými strukturami je implicitně myšlen klérus stojící v čele společnosti a bránící této společnosti přijímat moderní prostředky euro-americké kultury.

Islám je v učebnicích popisován jako zásadní překážka ve vývoji popisované kultury směrem k modernitě. Modernitou jsou implicitně myšleny nejen technické výtvarky západní kultury, ale především její hodnoty demokracie, svobody *náboženského vyznání a s tím souvisejícího* sekulárního uspořádání státu, ve kterém má náboženství místo výhradně v soukromé sféře.¹¹ Přesněji řečeno, islámská kultura je prezentována jako zakonzervovaná, jinými slovy, od dob vystoupení Proroka nedosáhla žádného dalšího vývoje. S takto popisovaným islámem jsou spojovány především Blízkovýchodní země, zatímco například na Indonésii, mající taktéž silnou muslimskou populaci, není brán zřetel.

INDIE OVLÁDANÁ KNĚŽSKOU VRSTVOU A JEJÍM HINDUISMEM

Ačkoliv je ve středoškolských učebnicích indickému kulturnímu okruhu věnována poměrně malá pozornost, několik charakteristik se stále opakuje. K tématu náboženství jde především o kastovní systém s vrstvou kněží (bráhmanů) na vrcholu společenské pyramidy, zasazený do orientalistické konstrukce vývoje indických náboženství, a zmínky o množství rituálů, asketických praktikách a posvátných

9 Kol. autorů, *Společenské vědy pro střední školy – 4. díl – Učebnice* (Brno: Didaktis, 2011), 50.

10 Bičík a kol. autorů, *Příroda a lidé země* (Praha: ČGS, 2007), 112.

11 Otázka role náboženství ve veřejném životě byla diskutována samotnými muslimskými intelektuály 20. století v muslimských zemích jako Sýrie, Egypt, Libanon apod.. Podrobněji viz Miloš Mendel, *Islámská výzva: Z dějin a současnosti politického islámu* (Brno: Atlantis, 1994), 109–199.

kravách. Nejprve se na tyto charakteristiky blíže podíváme, abychom později mohli postoupit k předpokladům, na kterých náboženský obraz Indie staví.

Hinduismus je vykládán jako náboženský systém udržující hierarchii společnosti, posvěcenou Manuovým zákoníkem či védským příběhem o oběti Puruši.¹² Zcela v duchu převládajícího orientalistického vysvětlení se tak studenti dozvídají o kastách, respektive kastách a podkastách (některé učebnice se takto snaží rozlišit mezi kategoriemi *varna* a *džátí*). Celý systém prý udržují *bráhmani*, vysvětlovaní jako kněží. Tady je nutné dát vysvětlování *bráhmanů* co kněžské vrstvy do souvislosti s předchozí výukou o roli kněží v jiných starověkých kulturách. Učebnice představují studentům v zásadě jednotný model, ve kterém různá polyteistická náboženství měla nutně kněžskou vrstvu. Její role byla především v prostředkování mezi lidmi a božstvy, která ovládala „často nebezpečnou přírodu“, a tudíž bylo třeba si mocná božstva naklonit.¹³ Obraz mocné kněžské vrstvy na vrcholu společenské pyramidy umocňuje nejen jejich zdůrazňovaná náboženská autorita, ale také někdy zmiňovaná role kněží co „poradců králů“. Jedna z učebnic dějepisu nikoli náhodou na konci kapitoly o Indii ve starověku uvádí mezi třemi vysvětlovanými pojmy teokracii a hned poté kasty, jiná mluví o růstu moci bráhmanů v době před počátkem našeho letopočtu.¹⁴ V dávných dobách tedy měli nad indickými lidmi velkou moc kněží. Změnilo se něco od těch časů?

Učebnice předkládají orientalistickou konstrukci vývoje indického náboženství, podle které se ze starého náboženství véd postupně vyvinul hinduismus. Ovšem i ten prý stále uznává jak autoritu těchto textů, tak autoritu bráhmanů.¹⁵ Vypadá to tedy, že přes všechny politické změny mnoha staletí si kněžská vrstva uchovává značný vliv. A jelikož má být hinduismus náboženstvím 80% populace dnešní Indie, jistě naše studenty zajímá, co prakticky po svých věřících vyžaduje. Na jednu stranu má být velice tolerantní, jeho vyznavači prý mohou „uctívat libovolný počet bohů a mohou být i monoteisty“.¹⁶ Na druhou stranu učebnice předkládají obraz náboženství vyžadujícího mnohé praktické povinnosti. Jeden citát za všechny:

12 Viz např. Kol. autorů, *Společenské vědy pro střední školy – 4.díl – Učebnice*, 51.; Pavel Kantorek, Marie Sochrová, *Dějepis I. v kostce pro střední školy* (Praha: Fragment, 2008), 31.; Miroslav Popelka, Veronika Válková, *Dějepis pro gymnázia a střední školy, 1. Pravěk a starověk* (Praha: SPN, 2004), 128–129.; Jan Souček, *Dějiny pravěku a starověku* (Praha: Práce – ALBRA, 1995), 54.

13 Viz například Jan Souček, *Dějiny pravěku a starověku*, 30–31.

14 Popelka, Válková, *Dějepis pro gymnázia a střední školy, 1. Pravěk a starověk*, 133; kol. autorů, *Regionální zeměpis světadílů* (Praha: Nakladatelství České geografické společnosti, 2000), 82.

15 Ibid., 130. Problémy tohoto výkladu jsem analyzoval v práci Martin Fárek, *Indie očima Evropanů. Konceptualizace náboženství v orientalistice a teologii* (Praha: Karolinum, 2014), viz především s. 43–99.

16 Popelka, Válková, *Dějepis pro gymnázia a střední školy, 1. Pravěk a starověk*, 130.

„Život hinduistů je prodchnut velkou spoustou rituálů od pravidelných modliteb přes květinové či zápalné oběti bohům až po očištné koupele v posvátné řece Ganze.“¹⁷

Jak si představit život takto „prodchnutý spoustou rituálů“, a co víc, jak jej vysvětlit? Proč Indové věnují tolik času a péče těmto činnostem? Takové otázky jistě napadají zvědavější studenty. Napadly také mnohé evropské myslitele předchozích generací. Odpověď našli v modelu primitivního myšlení, ať už se mu říká magické, nebo jinak. Podle něj bylo snažení dávných lidí jakousi pseudovědou, pokusem nezralého myšlení vysvětlit mnohé jevy ve světě a zajistit vliv lidí na ně. Výsledkem jsou nejroztodivnější rituály, které svědčí o primitivním myšlení jejich vykonavatelů. Tak například když se Nietzsche dočetl o různých rituálech prováděných v Indii, dospěl po úvaze k tomuto závěru:

„V těch dobách ještě člověk neznal nic o přírodních zákonech; ani zem ani nebe nebyly ničím omezeny; roční doby, slunce nebo déšť mohly, ale nemusely přijít. Zcela chybí jakákoliv koncepce přirozené příčinnosti. Když člověk vesluje, není to veslování, co pohání loď; veslování je pouze magickým obřadem díky kterému člověk přiměje démona, aby pohnul s lodí ... Když někdo vystřelí z luku, je za tím iracionální ruka a síla; když náhle vyschne studna, člověk myslí ze všeho nejdříve na demony podzemí a jejich posluhovače; musí to být šíp božstva jehož neviditelnou akcí člověk náhle klesá k zemi.“¹⁸

Jak známo, obdobné úvahy o myšlení primitivních lidí rozvíjeli E. B. Tylor, J. G. Frazer a další myslitelé. Až v dalších částech tohoto textu se budeme věnovat několika předpokladům, které umožnily vznik obrazu primitivního náboženství. Přitom bez „vynálezu primitiva“ by nebylo možné utvořit stupně náboženského vývoje lidstva, na které byly jednotlivé kultury evropskými mysliteli zařazeny. Naše středoškolské učebnice s takovým modelem vývoje náboženství pracují, jak ještě zmíníme níže. Nyní můžeme konstatovat, že Indie je v našich učebnicích vykreslena jako kultura, která se dosud nevymanila ze sevření primitivního náboženství. Lidé jsou stále pod silným vlivem kněží a kastovního systému, mnoho času tráví vykonáváním podivných nebo směšných rituálů. Uctívají krávy, kameny, řeky a snad vše, co si člověk může představit. Takový popis vytváří dojem statické civilizace, po staletí, ba tisíciletí prakticky neměnné. K tomuto silnému dojmu přispívá také rozvržení látky především v učebnicích dějepisu, kde se studenti gymnázií dozvídají o vzniku kast po příchodu Árijů do Indie, něco málo ze starověkých dějin subkontinentu, a v dalších mnoha staletích je Indie především jaksi přirozeným dějištěm nejprve islámské, a posléze evropské koloniální expanze. Stručné zmínky o boji

17 Ibid., 131.

18 Friedrich Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches* (Leipzig: C. G. Naumann, 1900), 121.

za nezávislost, především o Gándhím a Néruovi, maximálně vzbuzují dojem, že v Indii probíhá zápas o vymanění se z pout tisíciletých pověr a předsudků, přediva primitivního náboženství. Pojdme nyní zvážit, co přesně takováto vysvětlení říkají a jak vznikla.

O PŮVODU PRIMITIVNÍHO NÁBOŽENSTVÍ A KULTURE „PRIMITIVŮ“

Jedním ze zásadních momentů při utváření obrazu divocha či primitiva byla debata o původu náboženství. Jejím patrně nejdůležitějším výsledkem je teorie o strachu pravěkých lidí z přírodních jevů a snahy si ji vysvětlit působením nadpřirozených bytostí. Tato teorie se stala tak široce přijímanou, že jsou o její platnosti přesvědčeni i lidé, kteří se jinak náboženstvím nijak zvlášť nezabývají. Připomeňme si hlavní tvrzení teorie. Primitivní člověk si prý neuměl vysvětlit příčiny dějů v přírodě, bál se nedostatku stravy, smrti, ale také bouří, blesků atd. Vymyslel si tedy bohy či bohyně, kteří v jeho představách mohli za tyto ohrožující děje, na které on, člověk primitivní, vliv neměl. Díky představám o nejrůznějších nadpřirozených bytostech, stojících za přírozenými jevy, se náš prapředek měl jaksí psychologicky upokojit. Byla to prý nezbytná fáze vývoje lidského myšlení, kterou ovšem bylo třeba postupně překonat rozvinutím racionálního myšlení, vedoucího až k moderní vědě. Tento obraz primitivního člověka předávají také naše středoškolské učebnice. Vybíráme dva citáty za všechny:

„Pravěký člověk byl obklopen množstvím jevů, které hluboce ovlivňovaly jeho život, přitom však nechápal jejich podstatu. Tehdy se začaly vyvíjet představy o nadpřirozených silách, jež si musel naklonit, případně je i jinak ovlivnit.“¹⁹

„Vznik náboženství: patrně ze strachu a bezmocnosti; potřeba vysvětlit si přírodní jevy => víra v tajemné, neviditelné bytosti => úsilí získat si jejich přízeň, odvrátit přírodní pohromy, hněv zemřelých, přivolat úspěch při lovu, zahnat nemoc (boj o přežití).“²⁰

Jak známo, s úvahami nad strachem z bohů a jeho vlivem na lidský život přišli již antičtí myslitelé, v moderní době však jejich myšlenky převzali a rozpracovali především Thomas Hobbes, Giambattista Vico a David Hume. Zejména díky spisům posledně jmenovaného se „teorie strachu“ stala velice vlivným vysvětlením, přijímaným tak různými mysliteli, jako byli K. Marx, S. Freud či E. B. Tylor. Humovy myšlenky jsou dnes představovány jako racionální, teologii již nepoplatná analýza problému vzniku a vývoje náboženství. Například J. Samuel Preus hovoří

19 Josef F. Harna, *Dějiny českých zemí I. Od pravěku do poloviny 18. století* (Praha: Fortuna, 1995), 14.

20 Kantorek, Sochrová, *Dějepis I. v kostce pro střední školy*, 12.

o Humově argumentaci jako o paradigmatickém obratu od teologie k vědě, Peter Harrison zase považuje Humovu argumentaci za počátek epochy, ve které „věda o náboženství už nemůže dále zahrnovat racionální ospravedlňování konkrétních náboženství“.²¹ Je tomu ale skutečně tak? Opravdu se Humova argumentace nezakládá na žádných teologických východiscích? Hájl skotský osvícenec pouze racionální vysvětlení obecného lidského fenoménu, nešlo mu o žádné konkrétní náboženství?

Připomeňme si nejprve Humovy argumenty: Z úvodu i dalších pasáží jeho *Přírozených dějin náboženství*²² je zřejmé, že vidí základ i původ náboženství jak v rozumu, tak v „přírozenosti lidské“ (to jsou především lidské city a vášně). Už nyní je třeba zmínit, co vlastně náboženství pro Huma znamenalo. Šlo nepochybně o lidské hledání dokonalého boha stvořitele. Ačkoliv Hume uznal sílu argumentu pro existenci takového božstva z pečlivého zkoumání přírody, odmítl možnost, že by se taková argumentace nějak podílela na vzniku náboženství.²³ Bránila tomu domněle ubohá úroveň myšlení a vůbec stav ducha primitivních lidí:

„Avšak barbarský, nuzácký živočich (a takovým jest člověk v prvních počátcích společnosti), poháněný toliko potřebami a vášněmi, nemá kdy obdivovati se pravidelné tvářnosti přírody anebo píditi se po příčinách předmětů, jimž byl od dětství postupně přivykl ... Nedomyšlejte se, že by mu vůbec mohlo napadnouti, aby se tázal, odkud že posel prvý živočich; tím méně pak, odkud že vznikla veškerá soustava neboli jednotná budova všehomíra.“²⁴

Tato i další pasáže Humových spisů svědčí o tom, jak v době osvícenců krystalizovaly úvahy o dávných lidech. Již Thomas Hobbes namaloval temnými barvami obraz bídného stavu primitivních lidí, kteří prý neměli žádné poznání, vzdělání a vědy, ani umění; žili bez společenského uspořádání, bez technických

21 Samuel J. Preus, *Explaining Religion. Criticism and Theory from Bodin to Freud* (Atlanta: Scholar Press, 1996), 84; Peter Harrison, *Religion and the Religions in the English Enlightenment* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 172. Pochopitelně najdeme toto široce rozšířené přesvědčení i v našich učebnicích. Např. *Odmaturuj ze společenských věd* k D. Humovi uvádí, že se „zaměřuje také proti náboženství. Náboženské představy nejsou doloženy ani empiricky, ani rozumově, jsou založeny v citu. Proto Hume v duchu osvícenství víru v zázraky a dogmatickou věrouku popírá.“ (Kol. autorů, *Odmaturuj ze společenských věd* (Brno: Didaktis, 2004), 166.)

22 David Hume, *Přírozené dějiny náboženství a Rozmluvy o náboženství přírozeném* (Praha: Jan Leichter, 1900). Využíváme starý, ale kvalitní Školův překlad. Originální text *The Natural History of Religion* vyšel v roce 1757. Co se týká Humových slavných Dialogů o přírozeném náboženství (*Dialogues Concerning Natural Religion*, 1779), používáme nového překladu Tomáše Marvana z roku 2013 (viz níže).

23 Hume, *Přírozené dějiny náboženství a Rozmluvy o náboženství přírozeném*, 6.

24 Ibid., 7.

vymožeností, bez ponětí o měření času. A co je nejhorší: Žili v neustálém strachu ze smrti a jiných pohrom.²⁵ Giambattista Vico charakterizoval myšlení prvních lidí jako neartikulované, imaginativní, neschopné skutečně racionálních kroků. Lidé se tedy nutně báli hromu, blesku a jiných přirozených jevů, které si vysvětlovali připodobněním k sobě samým. Bohové byli stvořeni personifikací obávaných sil přírody.²⁶ Na tyto spekulace navázal Hume, když dávným lidem upřel míru racionality dostatečnou pro zvažování dokonalého stvořitele světa.

„Nelze tudíž domýšlet se o nijaké jiné vášni, že by působila na takovoto barbaru, kromě obyčejných citů lidského života, jako jsou starostlivé usilování o štěstí, strach před budoucí bídou, hrůza před smrtí, mstivost, žádosťivost potravy a jiných potřeb. Podléhající takovému nadějším a obavám, hlavně pak obavám, zkoumají lidé zvědavě a se strachem běh příčin budoucích a probírají rozmanitě a odporující si příhody života lidského. A v tomto nezřízeném divadle spatřují zrakem ještě nezřízenější a užaslým první temné stopy božství.“²⁷

Humova argumentace je fakticky imaginací způsobu, kterým si měli naši prapředkové vysvětlovat příčiny obávaných jevů. A jelikož prý ještě nedokázali svým chabým rozumem proniknout ke skutečné podstatě věcí, domýšleli se na základě analogie se svým konáním existence bytostí sice podobných člověku, ale mocnějších:

„Jelikož příčiny udělující blaho nebo strach jsou povšechně velmi málo známy a velmi nejisté, snaží se starostlivost naše, domoci se určité představy o nich; nenalézá pak jiné pomoci, než znázorniti je jako rozumné, vůlí nadané činitele, jako my sami jsme, toliko poněkud vyšší co do moci a moudrosti.“²⁸

Není až tak důležité, že Hume zde nebyl nijak originální, protože kromě výše zmíněného Vica formulovali nutnost hledání neznámých příčin dění ve světě v představách o božstvech např. Herbert z Cherbury, John Locke a další myslitelé.²⁹

25 Thomas Hobbes: *Leviathan*, 1651, cit. in. Margaret T. Hodgen, *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011), 201.

26 Viz shrnutí a komentář idejí G. B. Vica in: Preus, *Explaining Religion. Criticism and Theory from Bodin to Freud*, 69–71.

27 Hume, *Přirozené dějiny náboženství a Rozmluvy o náboženství přirozeném*, 12.

28 Ibid., 29.

29 O neznámých příčinách různých jevů, považovaných lidmi za latentní sílu božstva, přemýšlel již Herbert z Cherbury ve svém *De Religione Gentilium* (1645, vydáno 1663). Tím anticipoval „široce přijímané myšlení 18. století, v období po Lockovi; konkrétněji, že ideje o bozích a zacházení s nimi povstaly z neznalosti příčin jevů ovlivňujících lidský život, a že svět jako celek ukazuje na inteligentního a účelem obdařujícího stvořitele.“ Samuel J. Preus, *Explaining Religion*, 33–34.

Mnohem důležitější jsou předpoklady a celá struktura argumentace, ve které takové úvahy o myšlení primitivních lidí dávají smysl, nebo jsou vůbec možné. Jestliže Hume přisoudil primitivním lidem hledání příčin nepochopitelných událostí ve „vůli nadaných činitelích“, analogických člověku, nebyl to pro něj jen tak nějaký nahodilý nápad, nebo biologická danost dávných předků. Byl to krok již předem daný stvořitelem všeho:

„Všeobecná náchylnost, věřit v moc neviditelnou, rozumnou, jsouc, ne-li původním pudem, tedy aspoň všeobecným souzjevem přirozenosti lidské, může být pokládána za jakousi známku neboli pečeť, již božský tvůrce vtiskl svému dílu; a zajisté nemůže nic být větším vyznamenání pro lidstvo, než že jest takto vyvoleno ze všech ostatních částí tvorstva a nese na sobě obraz neboli vtisk Tvůrce všech věcí.“³⁰

Připomeňme, že Humovo myšlení navazuje na mnoho desetiletí protestantských diskusí o tom, zda lidstvo původně znalo pravého boha a žilo podle mravních zásad prvotního náboženství, anebo zda šlo o proces postupného dozrávání lidí k jeho poznání.³¹ V těchto debatách bylo vždy zásadní téma hrozby úpadku pravého náboženství a otázka, kdo jak a takový úpadek způsobil.³² Hume oproti mnoha jiným myslitelům hájil tezi prvotního polyteismu, ale to by nám nemělo zastrít pevné vazby jeho argumentace na zřetelně křesťanské předpoklady. Kromě existence biblického stvořitele je to idolatrie, stavěná do protikladu k uctívání pravého božstva. A dále kýžený cíl náboženského vývoje, kterému Hume říká „pravý teismus“ či „pravé náboženství“.³³ Obavy z toho, že lidé k němu buď nedospějí, nebo i po poznání všeho „dobrého, vznešeného, uchvacujícího ... v zásadách pravého

30 Hume, *Přirozené dějiny náboženství a Rozmluvy o náboženství přirozeném*, 78–79.

31 Tato dvě pojetí spolu do nějaké míry koexistovala, ale v různých obdobích křesťanského myšlení rovněž soupeřila, již od diskusí církevních otců. Ireneus, Órigenés, Justin a další načrtli vizi postupného rozvoje náboženství od hrubých počátků směrem k rostoucí schopnosti lidí pochopit a přijmout pravdu; vysvětlovali tento proces jako působení „božské pedagogiky“. Křesťanští neoplatonici naproti tomu debatovali představu původně čistého náboženství a velice je zajímaly příčiny jeho degenerace. Z těchto diskusí se nakonec zrodily první pojetí přirozeného náboženství a jeho vývoje. Viz např. Peter Harrison, *Religion and the Religions in the English Enlightenment*, 99–172.

32 Tato myšlenka byla univerzalizací evropské dějinné zkušenosti: „Víra protestantských reformátorů, že křesťanství bylo zbaveno své původní čistoty a jednoduchosti činností kněžstva, které zavádělo tradice vymyšlené především pro vyvýšení jeho vlastní důstojnosti a rozšíření jeho vlivu, byla zobecněna do teorie o korpumpování primitivního náboženství kněžími.“ Clement Charles Julian Webb, *Studies in the History of Natural Theology*, (Oxford: Oxford University Press, 1915), 350.

33 Viz např. David Hume, *Dialogy o přirozeném náboženství* (Praha: Dybbuk, 2013), 93; 185

teismu“ opět budou upadat do „náboženských smyšlenek a preludů“³⁴, se objevují na několika místech *Přirozených dějin náboženství*. Často prý dochází k „porušenosti teismu“, vedoucí k nejrůznějším hrozným praktikám, včetně lidských obětí.³⁵ Takto, zcela v duchu předchozích interních debat křesťanství, konstatuje Hume „přirozenou náchylnost“ lidí povznášet se z modlářství k teismu a z něj zase upadat do modlářství.³⁶ Výjimku tvoří snad jen lidé, kteří se k poznání boha stvořitele povznesli svým vytříbeným rozumem. V každém případě tu nemáme co dočinění s nějakým vágním monoteismem, ale křesťanstvím jasně formovaným teismem: Bůh skotského osvícence je všemohoucím stvořitelem, který dal světu řád, vládne mu, a vkládá do něj účel.³⁷

Skutečnými příčinami domněle obávaných jevů nejsou v Humově teorii v posledku příčiny fyzické povahy. Cílem hledání zákonitostí přírodního světa je Humovi stále nalezení transcendentního božství, prvotní příčiny všech příčin, dokonalého a lidem jen částečně pochopitelného stvořitele. To je zřejmé i z dalšího Humova díla, *Dialogů o přirozeném náboženství*. Při důkladném čtení vychází najevo, že postavy vedoucí v knize při na téma možností a mezi poznání boha lidským rozumem se shodují na boží existenci, a tudíž i na „pravém náboženství“. Zřejmé je to například v závěru rozhovorů, kde Kleantés varuje Filóna, aby jeho zápal proti falešnému náboženství nepodvracel jeho úctu k náboženství pravému.³⁸ Skepticky založený Filón poté souhlasí s obrazem božstva předkládaným Kleantem: dokonale dobré, moudré a mocné bytosti, která lidi stvořila ke štěstí, atd. Po delším expoze na téma hrůzných obrazů boha v upadlém, či lidovém náboženství se Filón vrací k myšlence analogie mezi lidskou inteligencí a příčinou vesmírného řádu. Uvědomění si omezení lidského rozumu v této věci podle Filóna „vyvolá určité ohromení“ a také „určitou melancholii“. V tomto stavu myslí bude člověk „přirozeně“ toužit po zjevení z nebes. Tudíž „být filozofickým skeptikem je u vzdělance prvním a nejzásadnějším krokem k tomu stát se poctivým, přesvědčeným křesťanem“.³⁹

Naším cílem není ukázat, že Hume byl přesvědčeným deistou, že věřil ve stále ještě zřetelně křesťanského boha stvořitele. Argumentujeme především pro to, že *předpoklad existence takové bytosti je primárním východiskem myšlenkového rámce, ve kterém Hume vystavěl svou vizi náboženské evoluce*. Bez něj nedává smysl ani cesta od polyteismu k jeho „pravému teismu“, ani obavy z neustálého upadání teistů zpět do modlářství. V tomto rámci jsou úvahy o strachu z neznámých příčin přírodních jevů propojeny s předpokladem, že konečnou příčinou všech příčin je biblický

34 Hume, *Dialogy o přirozeném náboženství*, 78.

35 Ibid., 44–45.

36 Ibid., 38–40

37 Ibid., 6, 15, 19, 21, a dal.

38 Ibid., 186.

39 Ibid., s. 191.

bůh. Samozřejmě je přijímána existence takové bytosti, která stvořila svět i lidi v něm. Stvořila je se záměrem, aby ji lidé hledali a nacházeli. Pravda, v počáteční fázi nejsou k tomu vybaveni dostatečně rozvinutým rozumem, ale jeho roli do nějaké míry sehrají emoce, především strach. Postupně se pak lidé propracovávají k lepším a lepším pojetím oněch neznámých příčin, až se dopracují k pravdivému konceptu božství. Jeho pravdivost a celý vývojový model náboženství je ovšem určen počátečním východiskem argumentace. Pokud na existenci takového božstva nepřistoupíme, není vůbec jasné, proč by si dávní lidé měli představovat ony neznámé příčiny jako intencionální bytosti, stvořitele světa, atd. A pojem idolatrie se stane bezobsažným.

Model náboženského vývoje od modloslužby k „pravému teismu“ je zároveň modelem vývoje kultury. Hume, stejně jako mnozí další myslitelé jeho doby, považoval náboženství za zásadní formativní fenomén společnosti. Bylo nejen zdrojem morálky, ale také určovalo úroveň politiky, vzdělání a umění. Humova argumentace předpokládá tuto provázanost stavu náboženství se stavem věd a umění. Kdyby nějaký evropský cestovatel našel neznámé místní obyvatelstvo „vzdělané v uměních a vědách“, není prý sice pravděpodobné, že budou teisty, ale musel by to před vynesením konečného soudu zkoumat. „Kdyby je však našel nevědomými a barbarskými, tehdy mohl by je předem prohlásit za modláře; a sotva by se mohl zmýlit.“⁴⁰ Hume byl tedy přesvědčen o kauzální vazbě: Idolatrie je vždy zdrojem nevědomosti a barbarské úrovně dané kultury. Ačkoliv se často upozorňovalo na Humovo oceňování tolerantnosti polyteistů⁴¹, musíme také vidět jeho odsouzení „veliké vady“ polyteismu:

„...že od něho může se dostat oprávnění jakémukoli konání nebo mínění, budiž ono sebe barbarštější nebo ohavnější; a ničemnosti podvádějící důvěřivost nečiní se nijakých překážek, až mravnost a lidskost jsou vypuzeny z náboženských soustav lidských.“⁴²

Co jsou tyto úvahy jiného než pokračování křesťanských teologických debat, samozřejmě předpokládajících provázanost náboženství, morálky, věd a umění? Od otců rané církve až do novověku se rozvíjela myšlenka, že poznání pravého boha stvořitele je nutnou podmínkou morálky. Idolatrie, tedy uctívání falešných bohů, nezbytně vede k morálnímu úpadku. Na takových základech byl vystaven evoluční model vývoje náboženství a kultury, ve kterém nejnižší příčku zaujímají barbarští primitivové. Náboženství v něm určuje ráz celé společnosti. Tento pohled na cizí kultury není nikterak nový a existoval již dlouho před Hudem, o čemž svědčí také dvě století evropských diskusí ohledně Číny, která navzdory

40 David Hume, *Přirozené dějiny náboženství a Rozmluvy o náboženství přirozeném*, 5.

41 Viz např. Tomáš Marvan, „Hume o bohu a náboženství“, in: David Hume, *Dialogy o přirozeném náboženství*, 26–27.

42 Hume, *Přirozené dějiny náboženství a Rozmluvy o náboženství přirozeném*, s. 41

tomu, že se jevila jako země bez náboženství, byla vyspělou a bohatou kulturou, a také mocnější říší než státy tehdejší Evropy.⁴³

Na úvahy Davida Huma v mnohém navázali francouzští osvícenci, především Voltaire, Montesquieu, Condorset, Helvétius a další.⁴⁴ Osvícenstvím zformulovaný model náboženského vývoje převzali a rozpracovali pozdější myslitelé jako A. Comte či E. B. Tylor, kteří dotvářeli různé varianty pomyslného žebříčku vývoje lidstva, na jehož příčky zařazovali nově objevené lidské skupiny. Náboženství bylo i pro ně zásadním faktorem, který určuje vyspělost společnosti. Například Comte považoval za prvotní stádium lidstva fetišismus, ve kterém společnost není organizovaná a spíše se jedná o shluk jednotlivců právě proto, že charakter fetišismu je prý individualistický a neumožňuje organizaci lidí do větších celků.⁴⁵ „Theologická filosofie nedosáhla za této doby [fetišismu] největší politické váhy... dlužno udati důvod, proč fetišism jako civilisační prostředek méně působil.“⁴⁶ Změna prý postupně nastala s astrolatrií, se kterou vznikla potřeba kněžské vrstvy. Ta je pod sebou schopna organizovat více lidí a vytvářet tak rozsáhlejší společenství. A dále se prý náboženství vyvíjelo přes polyteismus k monoteismu a následně k pozitivismu.

E. B. Tylor vytvořil model náboženského vývoje lidstva, na jehož počátku stojí animismus, který vznikl z touhy primitivního člověka vysvětlit, co se děje s duší v době spánku, mdloby, či smrti. Podle Tylora totiž primitivové „pocit'ují velkou nesnázi při rozeznání skutečné smrti od mdlob.“⁴⁷ Tak se stává, že mluvívají k mrtvole, pokoušejí se ji budít a krmit a teprve, když se „začíná rozkládati a musí býti odstraněna od bytosti živoucích, jsou konečně přesvědčeni, že život odešel, aby se již nevrátil.“⁴⁸ Z obecné víry v duše pak postupně vznikají hodní a zlí démoni, kteří se později proměňují v rozmanitá božstva polyteistického

43 Viz např. Frederick G. Whelan, *Enlightenment Political Thought and Non-Western Societies: Sultans and Savages* (New York-London: Routledge, 2009), 33.

44 Michel Malherbe, “Hume’s Reception in France” in: Peter Jones (ed.), *The Reception of David Hume in Europe* (London-New York: Thoemmes Continuum, 2005), 43–97; Urs App, *The Birth of Orientalism* (Philadelphia – Oxford: Philadelphia University Press 2010), 66–67.

45 Samotný koncept fetišismu jakožto přímého uctívání rostlin a zvířat vytvořil De Broses na základě srovnání rituálu soudobých afrických „primitivů“ se záznamy o starověkých Egyptanech. Humova argumentace ohledně původu přirozeného náboženství mu pro to dala základní myšlenkový rámec, jak ukázal Frank Manuel. Viz Samuel Preus, *Explaining Religion*, 101.

46 Comte, August Comte, *Sociologie*. Dle výtahu J. Rigova, přel. R. Brejcha, 2 vyd. (Praha: nakl. Bursík a Kohout, 1927), s. 184.

47 Edward B. Tylor, *Úvod do studia člověka a civilizace* (Praha: vyd. Jana Laichtera, 1987), 381.

48 Ibid., 381.

pantheonu, aby nakonec vývoj dospěl do stádia monoteismu.⁴⁹ Pro Tylora spočíval rozdíl mezi divochy a kulturní civilizací především v míře lidského poznání, zásadně formovaným náboženským vývojem, které se promítlo do všech aspektů lidské kultury; od uspořádání rodiny až po společenské instituce a všeobecné zákony. Tento model je univerzální pro všechny kultury: „... divoštství a barbarští kmenové často více neb méně přiměřeně představují stádia kulturní, jimiž naši předkové před dávnými časy prošli...“⁵⁰

Tylorovo přesvědčení o tom, že primitivové prochází fází kulturního vývoje, kterou kdysi prošla také Evropa, bylo ve své době široce rozšířené. Ale jak vlastně tehdejší badatelé dospěli k modelu vývoje, jehož fáze musí stejným způsobem projít všechny kultury světa? Tento problém nás vede zpět k Davidu Humovi. *Všimněme si, že skotský osvícenec samozřejmě předpokládal shodnou povahu modlářství v různých částech světa i v různých dobách.* Jeho evropský cestovatel nachází neznámou kulturu, ale už předem ví, že to budou buď polyteisté, nebo (s mnohem menší pravděpodobností) monoteisté. A všichni polyteisté musí být vinou svého přesvědčení na nízké úrovni vývoje kultury. Tím se dostáváme k další důležité části úvah o náboženství a kulturách Orientu – k jejich zařazení do modelu vývoje lidstva vzhledem k Evropě.

ORIENT JAKO MINULOST EVROPY

Naše středoškolské učebnice vedou k přesvědčení, že vývoj lidstva probíhal a probíhá od primitivního stádia k fázi moderní, svobodné společnosti, která zdatně rozvíjí vědy i umění. Ačkoliv je to spíše implicitní, je zřejmé, že fakticky byly kultury Orientu zařazeny na jednu z nejnižších příček takového evolučního modelu, kdežto moderní Evropa (respektive euro-americký kulturní okruh) je na příčce nejvyšší.⁵¹ V předchozí pasáži jsme se zaměřili na jednu ze základních debat, které vedly k vytvoření takového pojetí: otázky vzniku a vývoje náboženství. Co ale umožnilo osvícencům i dalším myslitelům dospět k přesvědčení, že různé lidské kultury sdílely stejnou fázi náboženského vývoje?

Nezbytným krokem k tomuto vysvětlení bylo ztotožnění evropských představ 17. a 18. století o dávných primitivích s hodnocením soudobých „divochů“. Margaret Hodgenová svými studii upozornila, že osvícenské myšlení o odlišných náboženstvích či kulturách bylo ve skutečnosti konsolidací starších řešení, vycházejících z teologické imaginace komentátorů Bible, a že používání původně

49 Tylor, Úvod do studia člověka a civilisace, 391–405.

50 Ibid., 445.

51 Hlavačka, *Dějepis pro gymnázia a střední školy 3–Novověk*, 124.; Beneš, *Dějiny středověku*, 112.; Čornej, Čornejová, *Dějepis pro gymnázia a střední školy 2–Středověk a raný novověk*, 106; 108 (heslo kolonialismus).; Bičík a kol. autorů, *Hospodářský zeměpis – Globální geografické základy světového hospodářství*, 28.

teologických konceptů se stalo samozřejmým a zřídka kritizovaným i v dalším vývoji humanitních věd.⁵² A jedním ze zásadních kroků theologického vysvětlování odlišných náboženství bylo ztotožňování tehdy známých nejstarších kultur, egyptské, předovýchodních, ale především antického Řecka a Říma, s objevovanými kulturami Orientu, Afriky a obou Amerik. Tento proces začal hledáním odpovědí na problémy, které přineslo křesťanské vysvětlování odlišných kultur:

„Byli tito nazí divoši, kteří vyrostli mimo rámec židovsko-křesťanské etiky, morálními bytostmi? Byli schopní praktikovat křesťanské ctnosti?“⁵³

Kromě otázek z oblasti morálky bylo běžné hledání podobností mezi různými „pohanskými“ praktikami v čase i prostoru, stejně jako srovnávání jejich nejrůznějších božstev. Od používání zvonků během rituálů, které spojilo staré židy se soudobými Indý v očích anglického reverenda Williama Nicholse, po ztotožňování egyptských, babylónských, řeckých, indických a dalších božstev.⁵⁴ Rozšířenost takového srovnávání a ztotožňování různých tradic a kultur, které by nakonec vedlo k nalezení jejich společných zdrojů, dokládají také úvahy slavného britského orientalisty Williama Jonese:

„...ačkoliv si myslím, že celý systém náboženských bájí vzešel, jako řeka Nil, z několika různých zdrojů, nemohu než souhlasit, že jeden veliký pramen a zdroj vši idolatrie ve čtyřech částech světa pochází z uctívání mocného ohně, který shlíží ze svého místa jako Bůh tohoto světa; a dalším bylo nepřiměřené uctívání vzpomínek na mocné či ctnostné předky, zvláště zakladatele království, zákonodárce a bojovníky, jimž byli přecasto prisouzeni slunce či měsíc za rodiče.“⁵⁵

Jak bylo možné ztotožnit odlišné kultury, či tradice, vzdálené od sebe často mnoho století a mnoho tisíc kilometrů? Vycházelo se z předpokladu, že jde o různé projevy jednoho a téhož modloslužebnictví, či pohanství. V biblickém výkladu světa všechny národy kdysi měly přístup k původnímu monoteismu, neboť byly potomky synů Noemových. Jak šel čas, zkažená lidská přirozenost, nebo rovnou dílo ďáblovo, způsobily úpadek čistého monoteismu a lidé začali své naděje, víru a uctívání směřovat od pravého boha k bohům falešným. Není tak důležité, že se objevovaly pokusy příkré odsudky mírnit, ba prokazovat, že pohanské náboženství je v jádru dobré.⁵⁶ Zásadní je, že *náboženská jednota dávného lidstva byla postulována na základě theologického výkladu degenerace starého teismu do různých podob téhož pohanství.*

52 Hodgen, *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, 468; 485.

53 Ibid., 359.

54 Ibid., 295–349.

55 William Jones, “On the Hindus“, in: Anne Maria Jones: *Collected Works of Sir William Jones in Six Volumes*, vol. I, (London: G. G. And J. Robinson, 1799), 30.

56 V této věci v anglické literatuře nejznámějším, ale velmi vlivným i v kontinentální Evropě, bylo již zmiňované dílo: Edward Herbert, *Pagan Religion. A Translation of De*

Tak bylo možné samozřejmě uvažovat o jediném společném náboženství dávných lidí, čímž byl učiněn nezbytný krok k vytvoření výchozí situace pro rozvoj evolucionistického modelu náboženství. Hume navázal na diskuse o prvotním monoteismu a jeho postupné degeneraci. Postavil proti tomuto tvrzení argumentaci o nezbytnosti prvotního polyteismu, přesněji idolatrie, ale tím se nijak nevymánil z rámce vystavěného na křesťanských teologických předpokladech. Pořád to musela být jedna forma náboženství, pořád se jednalo o uctívání falešných bohů. A jeho „pravý teismus“, jinými slovy racionální deismus osvícenců, zůstal kýženým cílem celého lidstva, garantujícím rozvinutou kulturu, vědy a umění. Evropa 18. století tak byla postavena do protikladu k pohanským, či primitivním kulturám.

Jakkoliv mohli být osvícenci okouzleni možností komunikovat ve své době s lidmi, kteří byli v jejich očích stejní jako staří Řekové, nemění to nic na faktu, že lidé těchto kultur jsou tímto zařazeni na velice nízkou příčku vývoje. Orient tak začal představovat minulost Evropy, nezbytnou, ale Evropany již dávno překonanou fází náboženského a kulturního vývoje.⁵⁷ Ačkoliv osvícenci oceňovali různé prvky orientálních kultur, nemělo by nám uniknout, že šlo především o obraz jejich minulosti, v případě Indie jakéhosi zlatého věku lidstva, kolébky kultury, v případě islámu dočasného rozkvětu a následného úpadku. Současný Orient pro ně nebyl zdrojem inspirace, či dokonce kulturním vzorem. V zásadě by se shodli na odsouzení z pera C. A. Helvétia:

„...Orientálci, kteří jsou otupeni způsobem vlády a svým náboženstvím, hníjí v žalostné nevědomosti a jsou, abych tak řekl, něco mezi člověkem a živočichem.“⁵⁸

V této perspektivě je islám interpretován jako příklad úpadku z úrovně onoho ne-racionálně dosaženého monoteismu, který vedl jen k dočasnému vzestupu muslimského světa. Velmi záhy pak prý degeneroval a nadále se příliš neliší od kultur ve fázi primitivního náboženství, živěného strachem lidí. Tak se domníval i Montesquieu:

„V takových [despotických] státech má náboženství větší vliv než v jiných; je to vlastně nový strach, který se řadí ke strachu předešlému. V mohamedánských říších neobyčejná úcta, kterou mají národové k svému vladaři, má původ v náboženství. Náboženství je jakýmsi korektivem turecké ústavy. Poddaní, kteří nelnou ke slávě a k velikosti státu z důvodu cti, jsou k ní přidržováni násilím a náboženskými zásadami...“⁵⁹

Religione Gentilium, ed. by John Anthony Butler (Ottawa: Dovehouse Editions Inc. 1996).

57 Podrobněji viz S. N. Balagangadhara, „*The Heathen in His Blindness...*“ *Asia, The West and The Dynamic of Religion* (2nd ed., New Delhi: Manohar 2005), 89–102.

58 Claude Adrien Helvétius, *Výbor z díla*, (Praha: Práce 1953), s. 90.

59 Charles L. Montesquieu, *O duchu zákonů*, (Dobrá Voda: vyd. Aleš Čeněk, přel. Stanislav Lyer, 1947), s. 94. Od osvícenců se toto přesvědčení po několik generací nemění, najdeme jej pak i mezi prvními českými orientalisty. Například R. Dvořák tvrdil:

Indové se k monoteismu ani nedopracovali, snad až na výjimečné jedince nebo skupiny. Tudíž stále žijí v područí kněžstva a oddávají se podivným, ba ohavným praktikám:

„Nikdo není v Hindustanu více ctěn než brahmani; uctívá se i jejich nahota; v úctě jsou i jejich pokání, která bývají strašná: někteří jsou po celý život přivázáni ke stromu, jiní se houpají nad plameny, jedni nosí nesmírně těžké řetězy, druzí se živí jen tekutou stravou, někteří si zavírají ústa visacím zámekem a jiní si zas upevňují zvoneček na předkožku; je pro ženu dobré jít a políbit nábožně tento zvoneček; pro otce je ctí, aby vydali své dcery prostituci s fakiry.“⁶⁰

ZÁVĚR

Autoři současných středoškolských učebnic nepíší tak expresivně jako Montesquieu či Helvétius, ale učí naše středoškoláky prakticky totéž: Islám a hinduismus jsou příklady stagnujícího, primitivní fázi vývoje blízkého náboženství. Pokud si studenti spojí teorii o původu náboženství ve strachu z neznámých jevů s tímto hodnocením, musí dojít ke stejnému závěru jako osvícenci. Lidé v Orientu jsou stále svázáni strachem, rozvoji jejich racionality brání pevné předivo pověr a mocná kněžská vrstva řídí jejich životy. Problémem tu není jen samotný obsah negativních obrazů orientálních náboženství, ale také přesvědčení, že taková vysvětlení jsou výsledkem vědeckého výzkumu, nikterak nepoplatného náboženského myšlení. Vědecký výzkum na poli náboženství měl začít snahami osvícenců. Toto široce rozšířené přesvědčení ostatně najdeme i v jedné z rozebíraných středoškolských učebnic:

„Osvícenstvím označujeme soubor myšlenkových proudů a politických postojů, jejichž společným rysem byl odvrát od víry k rozumu, od církevních dogmat k vědeckému poznání, od fanatismu k toleranci, od víry ve zjevení pravdy ke skepsi. Bible přestala být s konečnou platností nejvyšší autoritou v záležitostech poznání i morálky. Smyslem lidské existence nebyla pro osvícenské myšlení věčná spása, ale prosazování pokroku – stále lepších podmínek pro život člověka na zemi.“⁶¹

„Tím octl se ovšem na vrcholu slávy své politické; ale týž duch Islámu, jenž pomohl mu k vítězství nad velikou částí světa, stal se také zárodkem jeho úpadku, a my pohlížeje na chabé trosky někdejší slávy arabské, nemůžeme než litovati že národ tak nadaný a tolika krásnými vlastnostmi vynikající dal vložiti na sebe třeba lehké pro něho, tož nicméně ducha úplně zotročující jho Islámu, z něž vybavit se posud nedovedl, ač vybavení to jedinou jeho spásou býti může.“ Rudolf Dvořák, *O kulturním významu Arabů pro Evropu. Habilitační přednáška*, (Praha: J. Otto, 1884), s. 5–6

60 Helvétius, *Výbor z díla*, 78.

61 Miroslav Hroch, *Dějiny novověku* (Praha: Práce 2001), s. 60. Podobně Adamová, Dudák, Ventura, *Základy filosofie a etiky*, 84.; Hladík, *Společenské vědy v kostce*, 64.

Proti takovému popisu argumentujeme nutností analyzovat osvícenské hodnocení orientálních kultur na základě úrovně jejich náboženství v širších souvislostech tehdejších úvah o náboženském vývoji lidstva. Vývojový model náboženství by nevznikl bez určení a popisu jeho počátku – primitivního náboženství. Vybrali jsem pro analýzu myšlenky Davida Huma, evidentně nejvlivnějšího z osvícenských myslitelů v této věci.

Shrňme si, na jakých předpokladech vystavěl skotský osvícenec svou teorii o vzniku a vývoji náboženství: a) Lidstvo hledá biblického boha a toto hledání se projevuje různými stupni náboženství v rámci jednotného vývoje lidstva; b) Jednotná podoba a způsob primitivního myšlení a vnímání: tato dávná jednota lidstva byla postulována jako idolatrie; c) Náboženství, ve smyslu prvního bodu, je zásadním konstituentem dané kultury: Podle jeho úrovně lze usuzovat na stav zákonů, morálky, věd a umění; d) Náboženství je kaženo kněžskou vrstvou, která bude vždy nakonec usilovat především o vlastní moc a prestiž; e) K úpadku náboženství vede i lidská nedokonalost, především nedostatečně rozvinuté myšlení, což se projevuje v zabřednutí do vášní, starostí i pomíjivých radostí tohoto světa. Vidíme, že Humovy úvahy o původu a podobě primitivního náboženství závisí na křesťanských teologických východiscích. Jinými slovy, *Bible a její interpretace nepřestala být určující autoritou v diskusi o náboženství lidstva a mimoevropských kulturách.*

Ačkoliv osvícenci jako David Hume viděli ve strachu z nečekaných či nevysvětlitelných jevů „přirozené“ vysvětlení původu náboženství, ve skutečnosti jejich úvahy nutně předpokládají existenci křesťanského boha stvořitele, ke kterému musí lidstvo klopotně hledat cestu. Úvahy o původu a podobě primitivního náboženství jsou způsobem, jak pokračovat v teologické diskusi o modlářství, a představy o rozvoji lidské racionality jsou proměnou křesťanské diskuse o tom, že účelem lidského rozumu je nacházet řád ve světě, a tudíž vidět nejen dílo, ale i jeho Tvůrce. Nechme ještě jednou promluvit Davida Huma:

„Jaká to vznešená výsada lidského rozumu, dospěti ke vědomí o svrchované Bytosti a dovésti z viditelných děl přírody souditi na princip tak velebný jako jest svrchovaný její Tvůrce!“⁶²

Jen díky teologicky podmíněným úvahám bylo možné říct, že soudobý Orient představuje minulost Evropy, její již překonanou vývojovou fázi. K tomuto závěru se dospělo ve dvou krocích. Nejprve došlo ke ztotožnění soudobých asijských tradic s antickým i jiným pohanstvím, takže křesťanská Evropa byla samozřejmě modelem, ke kterému by měly pohanské kultury směřovat. A následně vytvořili osvícenci evoluční model, ve kterém byl obraz primitivního člověka a jeho náboženství stále závislý na teologických předpokladech. Islám byl oceněn pro dosažení úrovně teismu, ale hned druhým dechem odsouzen do role náboženství upadlého, od primitivních pohanů se příliš nelišícího. Náboženství Indie se nedostalo ani toho, takže zůstalo zařazeno více méně na úrovni primitivů.

62 David Hume, *Přirozené dějiny náboženství a Rozmluvy o náboženství přirozeném*, 79.

Obraz orientálních společností ovládaných úpadkovým nebo primitivním náboženstvím závisí na explicitním křesťanském teologickém myšlení. V tomto smyslu jsou zdánlivě ne-teologické úvahy špičkou pomyslného ledovce, jehož velkou část dnes nevidíme. Bez důkladné analýzy je těžké si uvědomit teologická východiska myšlení, které zásadním způsobem formovalo úvahy o původu a vývoji náboženství a následně různé modely vývoje náboženství.

Proč dodnes ve zdánlivě neutrálním popisu předáváme další generaci původně křesťanskou kritiku jiných náboženství a kultur, spolu s přesvědčením o nadřazeném postavení Evropy? A jak se v této věci dostat dál? Domníváme se, že řešení problému nespočívá ve změně obsahu učebnic ve smyslu přidání či vypuštění partikulárních informací, ani v důrazu na pozitivní popis náboženství Orientu. Z naší argumentace vyplývá, že ačkoli hovoříme o jiných náboženstvích a kulturách, nejsme schopni vystihnout jejich reálnou odlišnost. Vínou předpokladů, se kterými dnes již nereflektovaně pracujeme, je naše myšlení výrazně omezeno strukturami úvah o hledání pravého božství, idolatrii, atd. Důležitým krokem vpřed je proto zpětná reflexe celé argumentace. Takové promyšlení nám může dopomoci formulovat zcela odlišné otázky nejen ve vztahu k cizím kulturám, ale i k naší vlastní. Tím se také dokážeme vrátit k reflexi každodenní zkušenosti, kterou v odlišných kulturách zažíváme, aniž bychom odlišné redukovali na stejné. Doufáme, že tímto typem výzkumu přispějeme k proměně stále ještě nadřazeného přístupu k mimoevropským kulturám v přístup skutečně partnerský.

ABSTRACT

This article aims at two goals. Firstly, it points out the connection between description of Oriental cultures in Czech secondary schools' textbooks and the early theories of religious evolution. Examples of dealing with Islam and Hinduism show how the current teaching materials are still reproducing the Enlightenment thinkers' ideas of primitive religion. Especially Hume's treatment of the origin of religion remains the accepted explanation here, with consequent, although sometimes implicit evaluations of the Oriental cultures. By analysing Hume's assumptions in argumentation about the origin and development of religion, the article argues against common notion of scientific, non-religious nature of his explanation. It shows how Hume's discussion depends on acceptance of the truth of several theological claims, such as existence of Biblical God, how is this special being supposed to deal with the world, or the concept of idolatry. If the seemingly scientific explanation does in fact depend on the structures of Christian theological thought, how would that help us to understand Oriental cultures today? This is the second goal of the text: We ask for serious rethinking of accepted descriptions of the Oriental cultures. Only from such a discussion could better theories emerge, which will find their way into textbooks.

KEYWORDS

Theory, origin of religion, primitive religion, Enlightenment, David Hume, Islam, Hinduism, textbooks, secondary schools

CONTACT ADDRESS

Katedra religionistiky FF Univerzity Pardubice
Stavařov 97, Pardubice 532 10
martin.farek@upce.cz; zuzana.cerna@upce.cz