

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 nejvýznamnější) 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. Sokola (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 resentymenty mezi jeho bývalými členy.

Josef Kružík

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 dálnévýchodních 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-*