

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 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 křesťanský 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 namnoze 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*