

Fiona Bowie: *The Anthropology of Religion*, Blackwell, Malden – Oxford 2003

České vědecké studium náboženství – ať již je budeme nazývat religionistikou nebo jakkoli jinak, s tou výhradou, že jde o *jiný* diskurs než produkuje teologie či filosofie náboženství – se aktuálně probouzí z těžké letargie, k níž vedlo čtyřicet let vlády komunistické diktatury ale rozhodně i další důvody. Vzhledem ke stoupajícímu významu náboženství ve současném světě (viz např. Peter L. Berger, ed.: *The Desecularization of the World*. EPPC + W. B. Eardmans, Washington – Grand Rapids 1999, s. 2), tak vzdáleném druhdy předpovídané (neomezeně) rostoucí racionalizaci, je toto znovu-obnovení náboženských studií nepochybně potřebné a v mnoha ohledech přímo nezbytné. Moderní vyspělý svět si uvědomil, krátce řečeno, že potřebuje kupříkladu znalce islámu stejně jako počítačové experty, aniž je třeba zmiňovat badatele v oblasti nové (západní) religiozity, keltským neopaganismem počínaje až po tzv. UFO-kulty. Poptávkovou stranu na tomto trhu s religionisty přitom představují jak vládní i neziskové organizace, zadávající vypracování znaleckých posudků, tak privátní firmy, operující na rozrůstajícím se „spirituálním trhu“, tak v neposlední řadě i zainteresovaní zájemci z řad veřejnosti, dožadující se popularizace výsledků akademického výzkumu v této oblasti. Nutno však říci, že česká akademická obec jejich zájem namnoze neplní a sotva plnit může. Je tomu tak především pro její jednostrannou orientaci na studium „vysokých“ náboženských tradic nebo tradic starověkých, zatímco pro výzkumy současné religiozity, zejména lidové a *eo ipso* heterodoxní, jí mnohdy chybí nejen zkušenosti a prostředky ale i náležité teoretické a metodické zázemí

(viz můj článek „Mezi zjevením a jeho sociologickou interpretací aneb in margine k článku Barbory Spalové.“ *Biograf* 33/2004, s. 69–78). Nedostatek vlastních zdrojů, z historických důvodů snadno pochopitelný ale proto nikoli ospravedlňující, však lze doplnit relevantní literaturou – a to je důvod, proč českému čtenáři představit úspěšnou učebnici britské antropoložky a afrikanistky, která se od první publikace v roce 2000 dočkala již pátého vydání.

Antropologie náboženství vsutku není než učebnicí, představující základní teoretické konceptualizace náboženství či některých jeho složek z pera sociálních antropologů, počínaje „otci zakladateli“ až po současné badatele; s výjimkou několika drobných zmínek nejde o knihu metodologickou, ani o encyklopedii a už vůbec ne o monografii. Jako učebnice však své poslání plní dobře – ukazuje klíčové teorie, kontextualizuje jejich autory, počítá raději s čtenářem „zcela nevzdělaným“, než aby opominula klíčovou definici zdanlivě samozřejmého. Tím větší by však mohl být přínos této publikace pro české studenty (ale mnohdy i učitele), neboť zatím u nás neexistuje nejen akademické pracoviště ale vpravdě ani jediný badatel, který by se antropologií náboženství soustavně věnoval. Tento nedostatek se sice nedávno pokusil řešit Jan Sokol (*Člověk a náboženství*. Portál, Praha 2004), ale z metodicky výrazně odlišných pozic (jeho práce není antropologickou nýbrž filosofickou, v řadě ohledů navíc patrně ovlivněnou náboženským přesvědčením svého autora) a nadto neadekvátně vzhledem k aktuálním světovým diskusím (typicky např. v otázce dichotomie archaických a světových/etických náboženství, kterou Bowieová řeší na s. 25–27). Nejsme-li však s to vytvořit vlastní učebnici *antropologie náboženství*, stejně jako se nepovedla kupř. Říčanova *Psychologie náboženství* (Portál,

Praha 2002) a každý raději sáhne po klasické práci D. M. Wulffa (*Psychology of Religion*, Willey, New York 1997), tím spíše bychom měli usilovat o sebevzdělání i v této oblasti.

Po stručném metodickém vymezení antropologického přístupu ke studiu náboženství, tak odlišného zejména od fenomenologie (s. 6–8), k níž má naopak blízko uvedená práce Sokolova, a nutčího i k upozornění na možné zpochybnění antropologova vlastního náboženského přesvědčení, tedy k potenciální konverzi (s. 8–10), autorka v úvodní kapitole shrnuje klasické, dnes již neživé, diskuse o původu, podstatě a klasifikaci náboženství (s. 13–29). Pak však již vstupuje *in medias res*. Druhou kapitolu, zaměřenou na tělesnou symboliku, věnuje především studiím rituální nečistoty (R. Hertz, M. Douglasová), ale i sociální kontrole tělesnosti (M. Mauss, J. Okelyová) a v neposlední řadě nedávné provokativní konceptualizaci symbolické „tělesnosti“ a genderových konsekvencí Projektu Manhattan (P. Reynolds). Oběma britským antropoložkám přitom zůstává Bowieová věrná i při výkladu o materiálním vyjádření náboženské identity, ať již v podobě tělesných charakteristik, alimentárních či „oblékačích“ zvyklostí; déle zmiňuje i výzkumy J. Comaroffa a také historiky M. Bachtina či R. Bella. Historická antropologie totiž již dávno přestala být „jiným oborem“ a na západ od našich hranic plně vstoupila do sociálně-antropologického diskursu, aniž by se proto musela vzdát vlastních heuristických a metodických přístupů, což samozřejmě platí i vice versa (k této otázce viz Z. R. Nešpor – M. Jakoubek: „Co je a co není kulturní/sociální antropologie? Námět k diskusi.“ *Český lid* 91, 2004, 1, s. 53–79). Dalším klasickým polem antropologických studií religiozity, zpracovaným ve čtvrté kapitole, je problematika rozvržení sexuálních, respektive genderových rolí (B.

Malinowski, M. Meadová, K. Hastrupová), projevující se ovšem i v systematickém ovlivnění antropologické terénní praxe (P. Caplan; s. 97–101). Právě „teologické“ ospravedlnění tohoto rozvržení si – vedle „pozitivní“ / „negativní“ kosmologie (konceptualizované F. Mathewsovou a R. Rappaportem, s příklady Ereirových Kogiů a současného západního neopaganismu) a diskusí o totemismu (J. McLennan, W. Robertson Smith, J. G. Frazer, E. Durkheim, C. Lévi-Strauss) – v následující kapitole Bowieová vybrala pro ilustraci dialektických vztahů mezi náboženstvím (kulturou) a (přírodním i sociálním) prostředím. Šestá kapitola je naproti tomu věnována v religionistice – nepočítáme-li vlastní antropologii náboženství – doposavad nikoli příliš obvyklému, ale o to potřebnějšímu studiu rituálů, namnoze odlišných od svého „teoretického“ zakotvení (z vůdčích autorů na tento nedostatek nedávno upozornil kupř. R. N. Bellah in Michele Dillon, ed.: *Handbook of the Sociology of Religion*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, s. 31–44). Bowieová je ilustrovala na příkladu přechodových rituálů (A. v. Gennep, V. Turner, B. Lincoln) a ritualizovaného násilí (S. Freud, R. Girard, M. Bloch), neopomněla však zmínit ani důležitou metodickou debatu mezi „intelektualistickým“ a „symbolistickým“ přístupem badatelů (s. 157, cf. také 22–23). Sedmá kapitola recenzované knihy pojednává o šamanismu, ať již je pojímán jako pankulturní fenomén (M. Eliade), jako „semináboženská“ struktura (zejména) Sibiře a Arktické oblasti (A. Hultkantz), nebo naopak jako projev současné „amorfní“ západní religiozity, včetně jejích pseudovědeckých aspirací (C. Castaneda, M. Harner), a konečně poslední kapitola informuje o příbuzných fenoménech čarodějnictví a uhranutí (E. Ewans-Pritchard, J. Favret-Saadaová), jenž

autorku dovedly k závěrečnému Lévy-Bruhlovskému zamyšlení nad sociální a kognitivní úlohou racionality v různých typech společností. V návaznosti na R. Hortona a na pozdní dílo zmiňovaného francouzského sociologa (sociálním antropologem L. Lévy-Bruhl vlastně nebyl, protože nekonal terénní výzkum) pak uzavírá, že racionalita a „prelogické myšlení“ vedle sebe existují v každé společnosti; moderní společnost však odlišuje její „proselytismus“, vznikající z vlastní metafyzické a *ipso facto* i soteriologické nejistoty, naneštěstí však vedoucí ke kulturnímu imperialismu a zákonitě tak vyvolávající negativní odezvu (s. 250; k tomu cf. např. Luboš Kropáček: *Islámský fundamentalismus*. Vyšehrad, Praha 1996, s. 59–62, 69–72).

Uvedený výčet hlavních témat recenzované práce, přes svou deskriptivnost snad pro čtenáře ještě snesitelný, ukazuje dostatečnou šíři a různorodost zpracování; Bowieová v rámci své prolegomenální práce po mém soudu vskutku obsáhla *většinu* relevantních teoretických koncepcí antropologického studia náboženství, jež ilustrovala vhodně zvolenými terénními výzkumy ať již z prostředí „archaických“ společností nebo z „vyspělého“ světa. Litovat snad lze jen absence rozhledu po moderních teoriích *sociologie náboženství*, na něž by antropologie rozhodně neměla zapomínat (namátkou zmiňuji autory jako R. N. Bellah, P. Berger, G. Davieová, D. Hervieu-Légerová, T. Luckmann, N. Luhmann, R. Wuthnow ad.; Bowieová naopak cituje jen P. Bourdieu), byť třeba říci, že k tomu naneštěstí dochází i v pracích vůdčích osobností tohoto oboru (např. Alan Barnard: *History and Theory in Anthropology*. Cambridge University Press, Cambridge 2000). *Antropologii náboženství* se také nevyhly některé omyly a interpretační kliše, při obrovském množství prostudovaného materiálu ovšem

pochopitelné. Například „rozšíření“ osvícenského *Panoptikonu* na celou společnost nebylo myšlenkovým dílem Benthamovým (s. 61) ale Foucaultovy recepcí dané mentality (Michel Foucault: *Doblížet a trestat*. Dauphin, Praha 2000, s. 275n.), Weberova *Protestantská etika* nevyšla v r. 1920 (s. 77) ale již 1904–1905, prvotním náboženstvím nebyl podle Durkheima totemismus o sobě (s. 138) nýbrž totemismus jako projev dynamismu (Émile Durkheim: *Elementární formy náboženského života*. Oikoymenh, Praha 2002, s. 209–227) a konečně i Freudova „kulturo-genetická“ teorie z *Totemu a tabu* se ve světle nových výzkumů paradoxně nezdá tak nesmyslná, jak se dříve předpokládalo (s. 178; k tomu viz Christopher R. Badcock: *The Problem of Altruism*. Blackwell, Oxford 1986). Tyto drobné chyby a opominutí však nijak nesnižují celkově vynikající explikativní a edukativní kvality knihy. Ocenit lze naopak vyvážený přístup autorky v hodnocení dřívějších badatelských generací, oprávněně zpochybňující v české antropologii aktuálně přítomnou nenáležitou idealizaci kupř. C. Lévi-Strausse (cf. s. 20) či M. Eliade (s. 192–193), zatímco třeba L. Lévy-Bruhl není jen nedostatečně docenován ale především znám (s. 242–243). Podobně odkaz na známý van Gennepův negativní postoj vůči folkloristickým sběrům, jimž chybí teoretické základy (s. 237, 253), by dnes již nejen mohl ale i měl zaznít hlasitěji.

Fiona Bowieová si stanovila za cíl napsat učebnici (teoretické) antropologie náboženství, což se jí zdařilo skutečně výborně. Tím spíš by měla být její kniha recipována i u nás, kde tato badatelská linie (téměř) absentuje, a to přinejmenším do doby, než bude česká sociální antropologie či religionistika s to vyprodukovat podobně kvalitní práci. Mezi důvody, proč k tomu doposavad nedošlo, přitom patří jak nedostatečná

znalost současného západního oborového diskursu, tak – a tyto důvody je třeba zdůraznit především – absence terénního výzkumu, který je nepostradatelným generátorem antropologického tázání a jeho metodických korektivů, a konečně také jistá nenáležitá „akademická strnulost“. Kdo z českých vědců by totiž svou knihu uzavřel nikoli seznamem doporučené literatury (ty Bowieová uvádí zvláště za každou kapitolou) ale popisem sedmi desítek doporučených filmů? *Zdeněk R. Nešpor*

Alex Kozulin: *Psychological tools, A sociocultural approach to education*, Harvard University Press, Cambridge Mass., London 1998

Kniha Alexe Kozulina „Psychological tools“, na kterou bych ráda prostřednictvím této recenze upozornila, není pro řadu psychologů a pedagogů v západní Evropě žádnou novinkou. Ale podobně jako jiná Kozulinova kniha, „Vygotsky's Psychology“ (1990), je stále žádaným a znovu vydávaným titulem. Česká odborná veřejnost zná jméno Alexe Kozulina především ve spojitosti s Feuersteinovým intervenčním programem pro rozvoj poznávacích funkcí u dětí a adolescentů – Instrumentální obohacování (Feuerstein's Instrumental Enrichment – FIE). Kozulinova spolupráce s Katedrou pedagogické a školní psychologie PedF UK v Praze na začátku devadesátých let (dvacátého století), umožnila, že se Feuersteinova metoda rozvoje poznávacích funkcí a jeho teoretický přístup prosadil i u nás.

Knihu *Psychological tools* je možné chápat jako uvedení do širšího teoretického pozadí, jež stojí za programem instrumentálního obohacování, ale zároveň i jako knihu, která umožňuje hluboké porozumění teo-

retickým východiskům „sociokulturního přístupu“ ve vzdělávání i seznámení s jeho praktickými aplikacemi.

Její hlavním cílem (jak jej formuluje sám autor v úvodu knihy) je zkoumat a diskutovat roli tzv. „psychologických nástrojů“ v procesu kognitivního vývoje a učení. Kozulin seznamuje čtenáře s historickým a teoretickým kontextem formulace konceptu psychologických nástrojů jako součásti teorie vývoje poznávacích funkcí a jazyka L. S. Vygotského (1. kapitola), komparuje Vygotského a Piagetovo pojetí kognitivního vývoje, učení a vzdělávání (2. kapitola), osvětluje vztah konceptu psychologických nástrojů a teorie zprostředkovaného učení, tedy jednoho z ústředních východisek Feuersteinova teoretického přístupu (3. kapitola), aby posléze diskutoval podoby některých úspěšných kognitivních přístupů ve vzdělávání, které čerpají z Vygotského psychologické teorie (4. kapitola). Zvláštní kapitola knihy (5.) je věnovaná problematice adekvátního přístupu k výuce a vzdělávání imigrantů a příslušníků etnických **minorit** a to z hlediska **teoretických východisek** i praktického významu. **Šestá** kapitola knihy překračuje Vygotského koncept psychologických nástrojů zahrnutím tzv. „supernástrojů“, kterými Kozulin rozumí takové produkty lidské činnosti, jakými jsou např. literární texty. Literatura je zde chápána jako jedna z nejrozdvinutějších forem lidského psychologického života (zde autor vychází z Bakhtinova filozofického přístupu „life as authoring“) a jako konkrétní aktuální psychologický nástroj zprostředkující lidskou zkušenost (zde Kozulin zmiňuje Olsonovu teorii autonomního textu). Poslední kapitola knihy tematizuje vztah „prospektivního a retrospektivního“ přístupu ke vzdělávání a předkládá argumenty ve prospěch prospektivního vzdělávání, tedy vzdělávání zaměřeného na budování pro-