

CONTENTS

Articles

- 3 BŘETISLAV HORYNA, Cultural Studies – Next Dilemma of the Academic Studies of Religions
- 29 DAVID ZBÍRAL, Thou Shall Not Believe in Two Gods: On Construction of the “Dualism of the Cathars” in the Inquisitional Registers
- 47 KATEŘINA ČAPKOVÁ, Jewish Religious Community in the Czech Lands between Wars

Commentaries and Discussions

- 69 ALES CHALUPA, The Rise of Christianity and Cities of God: Some Critical Remarks to the Works of Rodney Stark
- 87 ZDENĚK R. NESPOR, Survey on Religion in Brno in 1930: A Contemporary Interpretation

Materials

- 109 DANIEL BEROUNSKÝ, Crows Disseminating Dread and Worms with Iron Mouths: Hells in Tibetan Text of Abhidharma
- 125 LUBOS BELKA, Kalachakra and the Twenty-Five Kulika Kings of Shambhala: A Xylograph from Prague

News

- 139 DAVID VACLAVIK, The EASR Conference in Bucharest
- 142 JAKUB HAVLÍČEK, International Conference “Religious Change” in Bratislava
- 144 ONDŘEJ SLÁDEK, Symposium on the Work of Mircea Eliade in Prague

Reviews

- 147 Jiří Křeji, Z počátků české reformace (PAVEL SPUNAR)
- 148 Per Antes, Grundriss der Religionsgeschichte: Von der Prähistorie bis zur Gegenwart (BŘETISLAV HORYNA)
- 151 Henryk Hoffman, Dzieje polskich badań religioznawczych 1873-1939 (TOMÁŠ BUBÍK)
- 154 Joshua A. Fishman – Tope Omoniyi (eds.), Explorations in the Sociology of Language and Religion (LUCIE HLAVINKOVÁ)
- 156 Martin Slobodník – Attila Kovács (eds.), Politická moc verzus náboženská autorita v Ázii (MARTIN FÁREK)

Kulturní věda – další dilema religionistiky

Břetislav Horyna*

Úvodem: ještě pořád optimistický obraz situace

Od konce 19. století se vytvářel klasický obraz religionistiky jako akademické disciplíny, která chtěla být vědou o náboženstvích a všem, co s náboženstvími souvisí. Tento obraz se na přelomu 20. a 21. století rozpadl. Zpočátku byly pro ni prvořadě dějiny náboženství, jejichž výzkum nacházel téměř výlučně oporu ve studiu nejranějších písemných pramenů různých náboženství a kultur. Poté následovalo několik desetiletí pátrání po „podstatě náboženství“ (chápaného v singuláru), které stálo na srovnávání jednotlivých fenoménů v různých náboženstvích. Uměle vyvolávaný svár mezi religionistikou jako dějinami náboženství a religionistikou překrytou fenomenologií náboženství (svár tzv. historické religionistiky a tzv. systematické religionistiky), který zaměstnával religionisty ještě v posledních desetiletích 20. století, byl vnímán zcela vážně jako vědecký spor, ačkoli znázorňoval povytce konfrontaci religionistických interních politik. Z teoretického hlediska by mohl být materiálem pro sociálního vědce, jenž se věnuje kritice ideologií; prakticky skončil v bojích o profesorská místa na univerzitách, o existenci religionistických pracovišť, o uspokojování finančních požadavků.

Současná religionistika se nachází ve stavu, jenž bývá označován s trochou antropomorfizující nadsázky krizí identity. S určitým zjednodušením lze říci, že tato metafora vyjadřuje rozpaky samotných religionistů nad vymezením svého oboru, v němž se po řadě desetiletí zdánlivého klidu a institucionalizované přetvářky začaly naplno projevovat vnitřní rozpory související se vznikem, rozvojem, celkovou kompozicí a fungováním religionistiky. V posledním desetiletí se religionistika vymezuje převážně alifaticky. Ví poměrně jasně, čím být nechce, poněvadž ví, čím byla a v co byla proměněna, a také jí začínají být zřejmě důsledky dosavadního (sebe-) utváření, jež jsou zejména se zřetelem na její postavení v systému věd nadále nepřehlédnutelné a neretušovatelné. Naopak, a v tom spočívá nesnáž okamžiků, které dnes prožívá, neumí zřetelně a na základě dostatečně širokého konsenzu religionistů říci, čím být chce.

Příčina této sebedefiniční neschopnosti spočívá v nejistotě, která je podmíněna mnoha vědeckými i mimovědeckými (zejména institucionálními)

* Vychází s podporou grantu GA ČR č. 401/07/0361.

faktory a která religionistice znemožňuje potvrdit s odpovídající teoreticko-metodologickou zárukou, čím být může. Proto jí zůstává jeden způsob sebereprezentace, který je na první pohled nenapadnutelný: religionistika vystupuje sama před sebou a před veřejností v apelativní formě, v níž nárokuje, čím má být ona sama jako věda, a vedle toho nabádá společnost, aby ji uznala jako tu oblast vědění o náboženstvích, jež je schopna zodpovědně (tj. na základě expertního vědění) říci, jaká má být společnost, co ji má orientovat a co má přijmout za závazné. Procházíme-li soudobou literaturu, jež se věnuje odborné schereflexi religionistiky, setkáme se vesměs s religionistikou vázanou na nějakou z těchto apelativních forem. Můžeme si vybrat mezi religionistikou angažovanou, aplikovanou, praktickou, imaginativní, interkulturní, kognitivní, religionistikou analogické hermeneutiky, religionistikou aplikované tolerance a mnoha dalšími religionistikami, jež všechny působí v době posteliadovské, postfenomenologické, anebo naopak v době nového docenění kreativní hermeneutiky, nové šance pro fenomenologii či nové interdisciplinarity, již se pro obohacení slovníku říká transdisciplinarity. Pokud je vůbec něco spojuje, pak opět jen další apely: každá z těchto religionistik chce a má být užitečná pro společenskou praxi. Má se zabírat tématy úzce vztahy k současnosti a jejím problémům, mezi nimiž nikdy nechybí odborně fundovaný příspěvek religionistiky k mezináboženskému a mezikulturnímu dialogu, stejně jako výchova politiků a následně celé veřejnosti k myšlení a jednání, jež zabezpečí mír a toleranci mezi náboženstvími a kulturami.

Mám trochu zábrany opsat stav dnešní religionistiky obrazem velkého tržiště, kde najdeme i to, co by nás nikdy nenapadlo hledat. Nemyslím ani, že by takový obrázek byl věrným odrazem nevalné religionistické

skutečnosti. Lze-li hovořit obrazně, pak spíš o chaotickém bazaru bez pravidel, kde zaznívají ze všech stran nejrůznější vyprávěny o úlohách, povinnostech, zodpovědnosti a orientační síle religionistiky. Slyšíme rozprávkou emotivně laděné, přesycené vůlí učinit religionistiku něčím prakticky užitečným a uznávaným, aktivně vstupujícím do dění nejlépe v celosvětových měřících, jimž však něco zásadního chybí. Postrádají argumenty, protože nezkušují, co je argument a jak musí vypadat vědecká argumentace. Postrádají vědecké zdůvodnění, protože nezkušují, co je vědecké zdůvodnění a jakou formu a funkce musí mít v religionistice. Postrádají teoretický a metodologický základ, který by bylo možné v kterémkoli okamžiku podrobit vědnímu ověření, chybí jim adekvátní (tzn. opět vědecké) vysvětlení, nedočkáme se objasnění konstrukce pojmů,¹ jimiž respektu žádostivá religionistika hovoří, a neuslyšíme nic ani o podání pravidel, kterými se řídí.

Všechny poukazy na tyto slabiny jsou od doby, kdy začala v religionistice diskuse o metodologii, odhývány okouzující formulkou: religionistika je „bytostně interdisciplinární“, protože vědecky reaguje na různorodé a pluralitní projevy lidských aktivit, souhrnně označovaných jako náboženské. Přitom dosahuje interdisciplinárního poznání. Toto tvrzení již nelze mít za pouhé nedorozumění v pojmu interdisciplinarity a v pojmu vědeckosti religionistiky; je to prostý úhybný manévr zavádějící religionistiku stále hlouběji do marasmu metodologické svévole, v níž každý najde oprávnění k jakémukoli tvrzení, k jakékoli hypotéze a k jakékoli teorii, již může bez zábran předkládat jako vědeckou a pravdivou. Religionistika není „bytostně interdisciplinární“,² je pouze teoreticky a metodologicky nerozvinutá, spíše zakrnělá, a proto existenčně odkázaná na metodologické vykořisťování jiných disciplín.³

1 Religionistické pojmy nejsou dány a nepojí se na ně fixní význam. Každý z nich má svou genealogii s variabilní sémantikou. Běžně užívaný pojem „světová náboženství“ tak například sahá k C. P. Tielemu a k M. Weberovi a označoval původně ta náboženství, která jsou schopná univerzalizace, tj. překračují vnější zeměpisné, jazykové, kulturní a sociální podmínky, za nichž vznikla. Klasifikace náboženství na světová a ostatní ale nemá religionistická, nýbrž filosofická kritéria: řídí se tím, že a jak se dokázala náboženská (mravní) praxe odpoutat od původního sociálního a historického kontextu, tudíž také tím, jakou etikou dokáže negovat jiné sociální a kulturní kontexty, do nichž dané náboženství proniká, když se stává světovým. V důsledku pak zjišťujeme, že etika „světových náboženství“ je obrácená proti světu, protože bez jeho popření a bez nahrazení jemu vlastních kontextů svými vlastními by se nemohla stát „světovým“ náboženstvím. A protože jedině univerzální čili světové náboženství může být „pravé“ (tato vývojová schémata religionistika stále akceptuje), musí pravou náboženskost vyznačovat odklon od všeho světského, odvrát od žitého světa. Jen tato ilustrace ukazuje, jak sporné je užití tak banálního a snadno interpretovatelného pojmu, jako je „světové náboženství“: jaké problémy vyvstanou, podrobíme-li stejné proceduře pojmy

jako „náboženská tolerance“, „vyjevování posvátna“, „dialektika posvátného a profánního“, atd.?

2 Ať již tohle tvrzení znamená cokoli – a nezdá se, že by znamenalo víc než obhajobu pravidla skupinových zájmů badatelů, kteří jsou institucionálně řazení do religionistiky (například na příslušných univerzitních ústavech), ačkoli jejich skutečný vědecký výkon spadá například do filologie, historie, archeologie, teologie nebo antropologie. Jakmile pomine institucionální tlak, tzn. dotyčné osoby naleznou uplatnění přímo ve svém oboru, stávají se zpátky klasickými filology, sociology nebo orientalisty a rovněž nadále nelpi na požadavku, že „bytostně interdisciplinární“ musí být třeba klasická filologie. Jejich vlastní obor už naopak musí být přísně metodologicky a předmětně vymezen vůči ostatním oborům a na toto odlišení se jednoznačně a nesmlouvavě dbá – stačí se podívat na požadavky vypisované při obsazování pracovních míst na evropských univerzitách, které jsou co do tendence diskriminační.

3 Od religionistického „kulturologického obratu“ z 80. let minulého století nahlížíjí mnozí religionisté rovněž odborná rizika spojená s proklamovanou interdisciplinarity. Nejenže tento hit 70. let, kdy se bez interdisciplinarity nedal ani zamést chodník kolem

Celou tuto situaci můžeme pochopit jako sebeidentifikační proces, jímž prochází religionistika po rozpadu svých dosavadních, dlouhou dobu nedotknutelných orientačních kritérií a hodnot. Je to proces nevyhnutelný, ale současně plný ambivalencí, které mohou religionistiku ohrozit. Ve všech pokusech o nové sebevymezení zůstává totiž stranou právě to, čím je nezbytné začít: dosud stále chybí zdůvodněné sdělení, jaký typ vědecké racionality si religionistika osvojuje a rozvíjí, jaký druh vědy představuje a k jakému pojetí vědeckosti se hlásí, a především, o jakou teorii se opírá, jestliže se identifikuje jako věda. Vytěsněním teoreticko-metodologické roviny myšlení o religionistice ve prospěch úvah o možnostech její bezprostřední praktické aplikovatelnosti se religionistika mění v jednodimenzionální užitnou disciplínu, tvárnou podle aktuálních (být i racionálně diskutovatelných) zájmů. Jinak řečeno, dnešní religionistika vykročila opět – a po kolikáté již? – na cestu své ideologizace.

To je velmi obecná formulace, která může mít mnohem konkrétnější podobu: řada osob, které se hlásí k religionistice, pochopila soudobou geopolitickou situaci jako novou možnost k misionarizaci religionistiky. Spekuluje, začínající tím, že „nejpozději po II. září musí být každému myslícímu člověku jasné“ a vrcholící ve zjištěních, že přes veškerou pluralitu a rozdílnost existuje vposledku duchovní jednota všech kultur a náboženství a je úkolem interkulturní religionistiky, aby toto poselství šířila do celého světa, ještě samy o sobě příliš neznamenaají.⁴ Nejvíce ovlivňují soudobou religionistiku tím, že brzdí diskusi o možnostech zdůvodnění vědecky obhajitelné religionistiky.

Jak zmiňované normativní koncepce, tak sama teoreticko-metodologická problematika rostou z určitých pojetí religionistiky, mezi nimiž si nárokuje určující místo již po několik desetiletí vymezení religionistiky jako

vědeckého ústavu, je dnes aktuální asi jako loňský sníh, protože se na její místo vrátí la nová specializace; mnohem závažnější důsledky má erozivní působení metodologické insuficience skryté za interdisciplinaritou, které ohrožuje integritu dané vědní disciplíny. S touto zkušeností se dnes mnohem častěji hovoří o transdisciplinární integraci kulturních věd (tj. včetně religionistiky), příp. o interní pluridisciplinarity religionistiky. Teoreticko-metodologická situace této disciplíny se tím ale nijak zvlášť nevyjasňuje.

⁴ Používám zde téměř doslovné formulace stoupenců tzv. interkulturní religionistiky, jejichž vůdčí postavou je Hamid Reza Yousefi, filosof náboženství na univerzitě v Treviru. Stejně vyhraněné teze formulovali například Wolfgang Gantke, Udo Tworuschka a další. Celá skupina navazuje na substancialistický pojem posvátna v interpretaci Gustava Menschinga, aniž by přihlížela k početným oprávněným kritikám Menschingova pojetí.

kulturní vědy (*Kulturwissenschaft*, *cultural studies*, *cultural theory*). Je však identifikace religionistiky jako kulturní vědy skutečně tak samozřejmá?

Idea kulturní vědy a její vztah k religionistice

V následujícím vycházím z této teze: Teorii religionistiky lze odmítat tak dlouho, dokud existuje alespoň jedna zbývající možnost transformace této disciplíny. Dokud je možné uhýbat před zdůvodněním a vědeckým založením religionistiky do transformací pouhých praktických ideologií, bude snaha postavit religionistiku na vědecké teoreticko-metodologické základy vyvolávat negativní odezvu. Jako disciplína bude dál balancovat na kluzkém jílů vědecky neověřitelných hypotéz, utápět se v rašeliništích preskriptivních (normativních) vět, které nebude umět dokázat a již vůbec nebude schopná vést o nich vědeckou diskusi. V okamžiku, kdy religionistika opustí rámec deskriptivně interpretativní empirické antropologické disciplíny, začne vystupovat jako prakticky aplikovatelná, tzn. praktickým (morálním) rozumem vedená instrumentalizovaná věda, jež se považuje za oprávněnou aktivně zasahovat do konfliktních vztahů mezi náboženstvími či kulturami a určovat, jak by se měly podle jejich poznatků utvářet, aby byly „dobré“ nebo „lepší“, vzdá se jakéhokoli nároku na vědeckost.

Kulturologicky transformovaná religionistika se pak může velmi snadno změnit v naukový systém zavázaný určité ideologii, v moralistiku postavenou na definovatelných náboženských, politických nebo filosoficko-metafyzických hodnotách. Jestliže je religionistika začlenění do své sebereprezentace (tzn. rovněž do svých poznávacích procesů) jako hodnotová pravidla, změni se nikoli v interkulturní, prakticky užitečnou nebo angažovanou religionistiku, ale pouze v křesťanský, islamistický, novotomistický nebo kryptokatolický aplikovatelnou religionistiku – což jsou všechno jen příklady možného ideového pokřivení této oblasti poznání, které původně vystupovalo s nárokem na (relativně) hodnotově neutrální vědeckost.

a) Co je kulturní věda?⁵

Kulturní kontext není pro výzkum náboženství ničím překvapivě novým. Již roku 1944, v éře prvního velkého rozkvětu etnologie, předpově-

⁵ Za podněty a připomínky k této otázce vděčím kolegyni Nori Hamar.

děl jeho určující význam B. Malinowski.⁶ Ačkoli se v několika dalších desetiletích kulturologický aspekt téměř vytratil (například v 70. letech minulého století se užíval na univerzitách téměř výhradně výraz „společenské vědy“ nebo „duchovní vědy“ – *Geisteswissenschaften, social theory* atd. – a o „kulturní vědě“ nepadlo slovo), po zhruba půl století od Malinowského prorocství procitl pojem kultury do nového jara. Trvalo to asi déle, než kulturní antropologové očekávali, a ani se neprosadilo funkcionalistické pojetí kultury, které měli na mysli. přesto však zaujal „context of culture“ místo téměř vševysvětlujícího výkladového modelu. V bezpočtu odborných prací s tematikou kulturní vědy se posléze roku 1990 objevila sociologicky laděná studie *Cultural Theory*, která je specifická tím, že přepracovala klasické teorie kultury sahající svými kořeny až do 19. století (včetně například M. Webera nebo K. Marxe) v duchu soudobého kulturologického paradigmatu a systematizovala kulturní vědu jako vědní obor.⁷ Toto datum je zlomové pro několik vědeckých disciplín, religionistiku nevyjímaje.

Rozvoj společenských věd, nyní reformovaných do podoby kulturní vědy, získal nový směr proto, že v průběhu 80. let byl pojem kultury zásluhou různých disciplín, především etnologie, antropologie, sociologie, ale již také religionistiky, zbaven své etnizující podmíněnosti (vcelku pozoruhodná je skutečnost, že přímo opačným směrem působila v této době politologie, což jí u autorů Huntingtonova typu vydrželo dodnes). Typickým rysem kulturního obratu se stal ve všech vědních oblastech, které se na něm podílejí, paralelně probíhající obrat k vlastní oborové sebeidentifikaci, tzn. reflexivní obrat k průzkumu základních vědních charakteristik disciplíny samotné. Předmětem religionistiky se stává sama religionistika, ne však v duchu otázky „co je religionistika“, zformulované už na přelomu 19. a 20. století a mnohokrát zodpívané, ale ve smyslu otázek rozpracovaných v teorii vědy (*science of science, Wissenschaftstheorie*).

Rečeno obecně, teorie vědy tematizuje vědu jako poznání, kdy je poznatek pochopen jako věta (výrok), která byla prokázána jako pravdivá. Základní problém celé inovace religionistiky spojené s kulturním obratem zůstává týž, jako byl po celé dějiny religionistiky, pouze je metodologicky explicitně navázán na exaktní požadavky teorie vědy. Religionistika je po-

6 „Culture, as the widest context of human behavior, is as important to the psychologist as to the social student, to the historians as to the linguist. I submit that the linguistic of the future, especially as regards the science of meaning, will become the study of language in the context of culture.“ Bronislaw Malinowski, *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*, Chapel Hill: University of North Carolina Press 1944, 5.

7 Michael Thompson – Richard Ellis – Aaron Wildavsky, *Cultural Theory*, Boulder: Westview Press 1990.

tom povinna zjistit a doložit, v čem spočívá důkaz pravdivosti jejího poznání vztažený na výroky, jež formuluje jako výroky vědy. Jestliže bude s to dokázat své věty jako vědecké, dokáže také zároveň odpovědět na obecnou otázku po podmínkách možnosti vědeckého religionistického poznání – což neznamená nic jiného než potvrzení své vědecké identity.

Masivní proces přeměny religionistiky v kulturní vědu odráží snahy najít uspokojivé odpovědi na tyto problémy, na něž dřívější religionistické myšlenkové postupy neumějí reagovat. Religionistika znovu získá dnes zcela rozložené vědecké sebevědomí a novou identitu v systému věd tím, že podá odpovědi na zdánlivě ne-religionistické otázky formulované v teorii vědy. Religionistům je to obvykle veskrze nepříjemné, protože nejsou na nic podobného připraveni, zároveň ale strmě narůstá počet těch, kteří na základě prosté analýzy stavu své disciplíny uznávají nezbytnost teoreticko-metodologického programu. Otázka pro ně zní, jaké pojetí religionistiky má tento program předpokládat – a religionistika jako kulturní věda se zdá nabízet východiska, navíc v jistých ohledech už odzkoušená v jiných vědních disciplínách.

Utřídění věd, v nichž kulturní obrat proběhl nebo stále probíhá, které se přiřazují ke „kulturním vědám“ a jejichž stopy religionistika následuje, je kvůli chybějícím měřítkům poměrně komplikované. Historické a jazykové kontexty způsobují, že se vědecké disciplíny a obory rozvíjejí podle vlastních podmínek a zpravidla nereflaktovaných (či alespoň ne plně vyjasněných) účelů. Chybějí mezi nimi zřetelná a odůvodněná logická spojení, podle nichž by je bylo možné klasifikovat. S těmito výhradami se disciplíny kulturní vědy člení nejčastěji do čtyř skupin.⁸

Do první spadají disciplíny, které tematizují kulturu (kultury) jako samostatný předmět se základním důrazem na antropologická hlediska; vedle všech odvětví kulturní antropologie jsou to především etologie, kognitivní vědy a ty oblasti biologie, jež se vztahují k člověku (neurologie, genetika atd.). V této skupině se užívá značně široký pojem kultury, v němž se objevují pokud možno všechny naučené, tj. na instinktech nezávislé prvky lidského jednání. Pro jednoduchost je lze znázornit v binárních opozicích, které vycházejí z rozdílů při zprostředkování informací mezi individuí a generacemi. Buď je informace zprostředkována genetiky, nebo pomocí kulturní komunikace. Výzkumy začínají sledováním nejnižší možné úrovně, na niž ještě můžeme hovořit o kultuře (jednak u informací, které jsou nezbytně nutné k přežití druhu, například zajištění potravy, a jednak u nejjednodušších forem komunikace, které ještě nevy-

8 Srov. např. Klaus P. Hansen (ed.), *Kulturbegriff und Methode: Der stille Paradigmenwechsel in den Geisteswissenschaften*, Tübingen: G. Narr 1993.

žadují znakový systém, například nápodoba). Naopak na druhou stranu ústí do nejsložitějších výzkumů lidského mozku a jeho fungování mj. rovněž v souvislosti s kulturními projevy člověka, tedy i s náboženstvím.

Druhou skupinu tvoří vědní obory, které se věnují specifickým kulturám, jako je etnologie, etnografie, sociální psychologie, kulturně srovnávací psychologie, ale také filologické a literární teoretické disciplíny, pokud je pro ně určující vztah mezi národem a jeho literaturou. Od první se tato skupina odlišuje neantropologickým a nengeneralizujícím pojetím kultury, jež naopak klade do popředí etnické a další speciální rozdílnosti. Nomenklatury, které se zde vytvářejí (například anglistika, germanistika, bohemistika, slavistika, orientalistika, japanologie, sinologie, judaistika, egyptologie atd.) probouzejí zdání vysoké uspořádanosti, kdy jakoby každé etnické formaci náležel specifický vědní obor. Realita je samozřejmě jiná. Soubor těchto disciplín je spíš výsledkem interních institucionálních politik ve vědě, mocenských vztahů, tradic a často i aktuálních zájmů než odrazem skutečné kulturní diferenciací a plurality.⁹ Z hlediska religionistiky byla ale v této skupině skutečně významná změna v rámci etnologických metod, která souvisela s nástupem kulturní sémiotiky (Geertz, Cliford, Sahlins aj.).

Ke třetí skupině se řadí tři disciplíny, bez jejichž metodologického potenciálu by dnešní religionistika ztratila vůbec akceschopnost – sociologie, historie a politologie. Jejich možná zvláštní spojení je dáno tím, že všechny tři umožňují předpokládat analogický vztah k pojmu kultury, a to jak obsahově, tak i v přibližně shodném časovém průběhu jejich kulturního obratu. Naděje na metodologický rozvoj všech disciplín v oboru kulturních věd skýtal zprvu nejvíce sociologie, která mohla navazovat zvláště na teorii T. Parsonse. Nakonec ale právě její výrazný sklon k strukturalistickému pojetí kultury stejně jako významná absence pojmu kultury v tradici anglosaské sociologie¹⁰ způsobily, že z kulturněsociologické školy vý-

9 Zatímco se přesně rozlišuje mezi anglistikou, amerikanistikou a kanadologií, nikdo nepětuje třeba somalistiku, súdánologii nebo sierra-leonistiku; nerozvinuté země, bývalé kolonie se prostě nerozlišeně shrnou pod afrikanistiku. Právě tak se politicky a hospodářsky nezajímavé země bývalého tzv. východního bloku stále nerozlišeně řadí pod slavistiku. Sporný je i obsah těchto oborů: absolvent kupříkladu indologie sice zná sanskrt, ale co tuší o hospodářské, politické, kulturní a náboženské situaci současné Indie, o změnách v jejím geopolitickém postavení a jejich důvodech, o perspektivách rozvoje, o míře akceptování kulturních změn a o transformacích, které vyvolávají ve vztahu k uchování tradic nebo k vytváření tradic nových? Zde spočívá jeden z důvodů, proč jsou tyto nomenklatury oblíbené zvláště mezi historiky náboženství, kteří omezují religionistiku na filologickou disciplínu.

10 Tato tradice má mnohem blíže k pojmu civilizace, který je ale identifikován zpravidla až s vyspělými, složitě strukturovanými společenstvími, tzv. vysokými kulturami (Hochkultur).

znamnější podněty k teorii a metodologii kulturní vědy nevzešly. Větší význam mělo prosazení konstruktivismu a zavržení substancialismu, podnícené historickými disciplínami; dnes jsou to zejména konstruktivistické prvky, které ovlivňují prostřednictvím teorie vědy chápání faktu, evidence, důkazu, ale i symbolu a významu v kulturní vědě. S tím spojenému problému „prefabrikace vědění“ nemůže uniknout ani religionistika.

Poslední, čtvrtá skupina představuje souhrn disciplín, které nelze zařadit jinam a s jejichž kulturologickým rozměrem si patrně nikdo neví příliš rady. Objevuje se zde lingvistika vedle ekonomie, právo vedle psychologie apod.

Religionistu, který studuje podobné klasifikace¹¹ kulturní vědy, by měla zaujmout jiná věc než pouhé podobnosti nebo odlišnosti v seskupování jednotlivých disciplín. V žádné z jednotlivých tříd totiž nenajde svůj vlastní obor. Je religionistika výjimečná natolik, že musí mít zvláštní místo? Nebo je naopak tak nezajímavá, že se s ní prostě vůbec nepočítá? Nerná takový vědecký přínos, aby se s ní kalkulovalo? Kam vlastně patří religionistika, tvrdí-li o sobě, že je kulturní věda?

Problém nespočívá v nezařaditelnosti religionistiky, jako naopak v přílišné libovůli při jejím oborovém řazení. Snad s výjimkou poslední čtvrté skupiny ji můžeme přiřadit ke kterékoli z předchozích, závisle pouze na dílčím akcentu, který zvolíme, nikdy ale na celkovém vědeckém profilu (na definovatelném vědeckém typu) religionistiky. Důsledek je zřejmý: pokud pochopíme kulturní vědu tak, že vytváří více či méně široké diskurzivní pole relativně samostatných různých vědních přístupů (metodologií a teorií), které se zmocňují odlišnými nebo dokonce protikladnými způsoby problematiky kultury, její autonomie, vztahu mezi kulturou a specifickými sférami společenské reprodukce, vztahu mezi kulturou a přírodou, bude se religionistika jako kulturní věda objevovat stejně tak odlišeně či ve vyhocených případech protikladně, avšak ne vůči jiným disciplínám, nýbrž sama v sobě. Záležet bude na tom, který přístup „kulturní vědy“ přijme konkrétní religionista za svůj, aby na jeho základě formuloval svou vlastní teoretickou pozici. A poněvadž jejich mnohost dovoluje naplňovat religionistiku jako kulturní vědu vždy různým významem, nebrání nic, domýšleno ad absurdum, dospět ke kurióznímu závěru: co religionista, to religionistika.

Nazývat být pouhou tendencí k takovému stavu (a ta je v současné religionistice zřetelná) interdisciplinaritou by mohl už jen velký šprýmař nebo cynik, pro něž je chaos svobodou. Z pozice teorie vědy nemůže být

11 V odborné literatuře lze najít mnohé další varianty tétož; zde uvedené třídění má spíš ilustrativní funkci.

o interdisciplinariťe ani řeči: mnohem víc jde o vážný syndrom úpadku vědecké disciplíny, způsobený jejím teoreticko-metodologickým deficitem.

V návaznosti na Jeffrey C. Alexandra¹² vznesla Nori Hamar při inter-ní diskusi nad těmito otázkami požadavek, aby byla explicitně artikulována jedna konkrétní verze kulturní teorie v religionistice, a to ne s cílem její následné „kanonizace“, ale podnícení religionistů ke zřetelnějšímu vyjádření svých teoretických postojů. Nárok brněnské religionistiky je zcela oprávněný, pokud je chápán tak, že do religionistiky jako kulturní vědy musí nutně patřit i vědecká analýza a kritická reflexe vlastních teoretických a metodologických pozic. K tomu je nezbytná určitá výchozí perspektiva s jasnými premisami, jež mohou být i axiomatizovány, aniž by musely nutně vytvářet jednu univerzální teorii religionistiky. Nejde o mnoho víc než o nezbytné kontinuální prozkoumávání a ověřování vztahu mezi empirickým výzkumem, jež tvoří základ religionistického poznání, a teoreticko-metodologickými nástroji, které z empirického materiálu vůbec poznání vyzískávají. Pokud se práce na tomto vztahu zanedbává, omezují se možnosti religionistiky, a to jak při rozvíjení vědecké diskuse nad interpretacemi poznatků,¹³ tak při uplatnění religionistického vědění ve společenských, kulturních, politických nebo vzdělanostních kontextech.

Aby ale mohla vzniknout taková teorie religionistiky jako kulturní vědy, musíme nejprve znát ne zcela samozřejmou odpověď na základnější problém: je religionistika kulturní věda?

b) Přírodu vysvětlujeme, duševnímu životu rozumíme¹⁴

Od konce 19. století se v teorii vědy rozlišuje mezi tzv. duchovními vědami a přírodovědou. Tento pokus o objasnění rozdílů mezi vědami se, jak

je běžně známo, přisuzuje W. Diltheyovi, který zavedl v programu své kritiky historického rozumu již roku 1883 rozlišení na vědy vysvětlující a vědy rozumějící. Byla to metodologicky důležitá součást tehdejšího boje o samostatnost věd orientovaných jinak než přírodní vědy. Dnes se považuje tato diference z příčin spadajících do oblasti dějin vědy za překonanou a nebyl by důvod, aby se znovu oživovala kvůli metodologickým problémům religionistiky, kdyby zůstalo pouze u tohoto rozdělení. Z religionistického zřetele však u tohoto rozlišení nezůstalo a řečeno poněkud silnějším výrazem, diference na duchovní a přírodní vědy byla pro religionistiku osudová.

Objasnění této souvislosti vyžaduje krátkou odbočku do dějin pojmů. V 18. a 19. století se tradovalo několik vědeckých disciplín, přináležejících ke světu počínající moderny, které sice ještě nedisponovaly sobě odpovídajícím věděním, ale začínaly je již produkovat cestou metodicky prováděných výzkumů. To se týkalo především prakticko-normativní „vědy o člověku“, která ztratila premoderní rámec pro své aktivity a začala se konstituovat počátkem 19. století jako systém dílčích vědních disciplín. Určující byla pro tyto jednotlivé vědy jejich podobnost s přírodními vědami: za prvé hledaly možnost, jak prostřednictvím metodologického osamostatnění definovat svoje předmětové oblasti, a za druhé převzaly postulát hodnotové neutrality ve vztahu ke zkoumaným věcem a stavům věcí. Tím začaly být ve dvojím ohledu indiferentní: jednak indiferentní ve smyslu nedůležitosti, bezvýznamnosti či dokonce úplné irelevance rozvoje autonomních metod, plně příslušných předmětům zkoumaným těmito vědami, a jednak indiferentní ve smyslu nejednoznačnosti metod, používaných *ad hoc*, pouze případ od případu. Obojí, osamostatnění v systému věd stejně jako aplikovatelnost metod výzkumu si slibovaly vědy o člověku od převzetí přírodovědeckých postupů, od jejich nápodoby, jež ukazuje pouze to, že snaha o svébytnou vědu o člověku již prvopočátečně podlehlá scientistickému nedorozumění a špatnému pochopení možností přírodních věd.

To se neobešlo bez důsledků. Na místě vědecky pracujících odborných disciplín vznikla svévolná hermeneutika tzv. „duševně duchovního světa“ lidí, kde lze nalézt mravy, jazyk, techniku, umění, instituce, právo, náboženství. Životní způsob, filosofii nebo politiku, všechno pospolu, v nedružné družnosti, vše přenecháno iluzi o jedné velké jednotě. Není snadné odhalit motivy, jež vytvářely propletenec těchto prvků a součástí vědy o člověku. Opět lze pozorovat dvojí: jednak téměř mytickou touhu po jednotě všech věd (po univerzálním věděním), což byla starší, tehdy však ještě životná představa, a jednak hrubé nedostatky v objasňování logicko-metodologických a teoreticko-poznávacích základů vědy, jež se významně

12 Srov. Jeffrey C. Alexander – Steven Seidman (eds.), *Culture and Society: Contemporary Debates*, Cambridge – New York: Cambridge University Press 1990; Jeffrey C. Alexander, *The Meanings of Social Life: A Cultural Sociology*, Oxford: Oxford University Press 2003.

13 Je víc než patrné, že se v české religionistice žádná vědecká diskuse nevede: není jak. To, co se za diskusi vydává, je zčásti pokračující utrpení smysluprázdných projevů na téma religionistika a teologie („víra není redukovatelná jen do oblasti vědění!“ – kdo by to do víry řekl: odstrašujícím příkladem takové rádooby vědy může být sborník *Náboženství a věda* [Tomáš Bubík – Aleš Prázný – Henryk Hoffmann (eds.), Pardubice: Univerzita Pardubice 2006]), anebo, jak trefně poznamenává N. Hamar, povídání o tom, co kdo ještě zná a může dát k dobrému o dotyčném fenoménu. Obojí bezpochyby k vědeckému poznání nevede.

14 „Die Natur erklären wir, das Seelenleben verstehen wir.“ Srov. Wilhelm Dilthey, *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* [1894], in: id., *Gesammelte Schriften* V, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1968, 144.

promítaly do chápání vědeckosti. Řečeno jednoduše, svou nechvalnou roli sehrálo především nerespektování vědeckých pravidel, která mohou jako jediná vést k ukázání a vysvětlení základů, na nichž lze stavět vědu. Bylo to nerespektování či přímo pohrdání teorií vědy (filosofií vědy, dnes rozvíjenou jako *science of science*), která může taková pravidla vypracovat, zdůvodnit a svým způsobem si je také vyvzdorovat na přírodních vědách, zpravidla si nárokuje výlučnost svého pojetí vědeckosti. V tomto ohledu je teorie vědy nenahraditelná, protože zmiňované problémy nejsou řešitelné v disciplinárních hranicích jednotlivých věd.

Diskuse o vědecko-teoretických základech kroužila od poloviny 19. století kolem otázky samostatnosti tzv. duchovních věd; té samostatnosti, jež byla sice intendována, pro niž však neexistovaly předpoklady ve smyslu vyjasnění hledisek, podle nichž by bylo možné začlenit duchovní vědy do celkové výstavby vědního systému a odlišit je od přírodních věd. Ačkoliv, soudě podle počtu publikací z doby mezi léty 1850-1890, byla diskuse velmi čilá, zužovala se na pojmové rozlišení mezi přírodou jako vnějším světem člověka a duchem jako jeho vědomím. V této dichotomii přežívalo dědictví starších vývojových fází kontinentální filosofie, zejména německého idealismu a zcela konkrétně schellingovské školy, kde se používal při interpretaci Schellingova systému přírodní filosofie příležitostně pojem duchovní věda (*Geisteswissenschaft*) synonymně pro filosofii.¹⁵

Antiteze ducha a přírody měla vést k jasné distinkci typů věd, přinesla ale velmi obtížně řešitelné otázky, z nichž pro religionistiku jako kulturní vědu zůstávají v platnosti alespoň dvě. Za prvé, při systematické metodologické výstavbě se duchovní vědy chápaly jako skupina věd, která byla co do svého předmětu a metodologie vymezována čistě negativně, v protikladu k přírodním vědám. A za druhé, toto konstituování skrze negativní vymezení vůči přírodním vědám znemožnilo jiné, patrně ještě důležitější odlišení, a to mezi vědou (v dobovém kontextu „vědou o člověku“, „duchovní vědou“, „morálně politickou vědou“, „moral sciences“ ve smyslu J. S. Milla atd.) a filosofii. Atavistická obava religionistiky z filosofie plyne mimo jiné z těchto již pozapomenutých pojmových srůstů a nevyjasněností.

Pozoruhodnější je ovšem jiná věc. Všechny tyto duchovní vědy zahrnul do svého kánonu tzv. „humaniora“ již I. Kant,¹⁶ který pro ně vytvořil rá-

15 V této tradici kotví také zcela chybné přesvědčení, že lze jako synonyma užívat výrazy „teorie“ a „věda“.

16 „Die Propädeutik zu aller schönen Kunst, sofern es auf den höchsten Grad ihrer Vollkommenheit angelegt ist, scheint nicht in Vorschriften, sondern in der Kultur der Gemütskräfte durch diejenigen Vorkenntnisse zu liegen, welche man Humaniora nennt.“ Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, § 60 (A 259).

mec teoretické a praktické filosofie, jež měla být dále rozvinuta do podoby účelově orientované kulturní filosofie. Tato kantovská „kulturní filosofie“ nepředstavuje po obsahové stránce nic jiného než to, co se označuje dnes termínem „kulturní věda“. Toho si byli velmi dobře vědomi novokantovci z bádenské školy,¹⁷ kteří také nijak neváhali nahrazovat tehdy již běžný pojem „duchovní vědy“ pojmem „kulturní věda“. Výrazem kultura přitom mysleli souhrn objektů, které nejsou uchopitelné čistě přírodovědným způsobem – to je materiální protiklad přírodních věd a kulturní vědy. Metodologický a pro novokantovce zásadní protiklad spočívá ale v tom, že zavedením kulturní vědy do systematiky věd vyvstává rozpor přírody a dějin¹⁸ – nikoli přírody a ducha, který deformoval celkovou metodologickou koncepci ne-přírodovědeckých disciplín.

Pro samotnou kulturní vědu platí další axiom, na který se právě v dnešních diskusích rádo zapomíná. Jak potvrzuje H. Rickert, je nezbytné při poznání eliminovat jakýkoli ateoretický postoj, který se může uplatňovat ve všední, každodenní, běžné orientaci v životě, nikoli však ve vědě, protože s ním dosáhneme pouze k neověřitelným vyprávěním, ne ale k poznání.¹⁹ Za nevyhnutelné proto považoval, aby se při určování předmětu poznání v kulturní vědě vycházelo z „faktu vědeckosti“ (*Faktum der Wissenschaft*). Již Rickert tudíž věděl, a to na přelomu 19. a 20. století, že pokud chceme identifikovat kulturní vědu a vědu o náboženství (religionistiku), musíme nejprve říci, co rozumíme pojmem vědy. Jestliže to nebudeme brát na vědomí, může se stát, že nejen vědecká identita religionistiky, ale už samotné slovo religionistika bude získávat rozdílný význam, a to se bude zpětně negativně odrážet ve stále silnějším rozmachu prohlubujících se rozdílu mezi religionistickými sociolekty.²⁰ K vedlejším důsledkům tohoto vývoje lze počítat také to, že k objasnění vědeckosti reli-

17 Především Wilhelm Windelband a Heinrich Rickert, dále též Richard Kroner, Emil Lask, Bruno Bauch, Hugo Münsterberg ad.

18 Srov. Heinrich Rickert, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, Freiburg i. Br.: J. C. B. Mohr 1899. Už tím je intendován rozdíl mezi individualizujícím postupem tvorby pojmů v kulturní vědě, která vyžaduje odpovídající teoreticko-metodologické zdůvodnění, a generalizacemi přírodovědeckých hypotéz a teorií.

19 Srov. Heinrich Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung: Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, Freiburg i. Br.: J. C. B. Mohr 1896 (pouze první část textu), Tübingen – Leipzig: J. C. B. Mohr 1902 (celý svazek).

20 Termín sociolekty spadá do sémiotiky a byl zaveden do teorie vědy v druhé polovině 70. let 20. století. Označuje způsoby odborného vyjadřování (žargonu), které mohou vznikat pod vlivem skupinových zájmů rovněž v rámci jedné a téže disciplíny, aniž by v nich musely být bezpodmínečně výsledovatelné ideologie nebo teorie, které hájí dotyčné zájmové skupiny. Omezují nebo dokonce úplně znemožňují komunikaci uvnitř dané vědy a jsou prvním vážným znakem jejího krizového vývoje, který může vyústit v jejím rozštěpení nebo rozkladu.

gionistiky se bude používat stále větší počet dodatečných, z religionistiky samé neodvoditelných hypotéz, a s nimi se bude prosazovat sklon k autoritářskému a exkluzivnímu zacházení se stoupenci jiných pojetí této disciplíny; v současnosti je takový stav typický tam, kde religionistiku reprezentují filologicky zaměřené dějiny náboženství.²¹

c) Vědecká pravidla religionistického poznání

Religionistika náleží k většímu počtu dalších vědních disciplín, které nezapadají do diltheyovského rozdělení věd, protože ji charakter jejich výzkumů zavazuje k vysvětlování stejně jako k rozumění.²² Religionistika vysvětluje to, co zkoumá empiricky, a empiricky zkoumá náboženství a s nimi související jevy jakožto přirozené jevy. Používá přitom tzv. observační věty, což jsou empirické nebo faktuální výroky, které udávají, že něco je tak a tak (tzn. že je něco empiricky nebo faktuálně dáno a to určitým způsobem daností). Například pozorujeme určité dění, které označíme jako „usmrcení“, což je popis stavu věci, který vysvětluje, že jeden člověk připravil nasazením násilí jiného člověka o život. Religionistika ale současně rozumí tomu, co vysvětluje. Přitom užívá analytické věty, které udávají, co je tím, co je tak a tak, a proč to tak je. Pomocí těchto vět musí religionistika dospět k explikaci, tedy k nahrazení nepřesného (vágního) pojmu (explikandum; to, co je zpřesňováno) pojmem zpřesněným. Religionistika tudíž postupuje tak, že zpřesňuje význam jazykových výrazů, jimiž označuje empiricky pozorovaná fakta nebo stavy věci; zpřesňování jazykových výrazů v jejich označovací funkci znamená zároveň bližší určování vztahu mezi jménem a konkrétním nebo abstraktním objektem, který je jménem označen.

V uvedeném příkladu se nepřesný (vágní) pojem „usmrcení“ nahradí zpřesněným pojmem „obět“ nebo „lidská obět“. Takový zpřesněný pojem

21 Například je v několika západoevropských zemích nutnou podmínkou pro přihlášku do konkurzu na místo religionisty znalost starověkých jazyků. Tento požadavek vznáší historikové náboženství právě jako dodatečnou hypotézu vymezující vědeckou identitu religionistiky – a ta odvisí od znalosti například akkadštiny nebo asyrštiny. Kdo je nezná, nemůže být přijat na místo nikoli historika Asýrie, ale na místo religionisty, jenž by mohl za jiných okolností vypisovat přednášky třeba o nových náboženských hnutích nebo o čemkoli dalším, co je schopen odborně na vysokoškolsky standardní úrovni zvládnout. Požadavek historiků náboženství je samozřejmý jen zdánlivě. Právě tak by bylo možné klást jako podmínku třeba znalost logiky (což by religionistům jen prospělo), filosofie nebo neurofyziologie, podle toho, která zájmová skupina získá možnost pracovat s dodatečnými hypotézami identifikace religionistiky jako vědy.

22 Rozlišování mezi vysvětlením a rozuměním je vůbec sporné, alespoň pokud jde o jeho zobecnění v rámci teorie vědy: jakoby rozumění nebylo také vysvětlením, *et vice versa*.

se nazývá explikát; ve vědě (a tudíž i v religionistice) pak platí, že explikát nelze používat libovolně, nýbrž pouze za určitých podmínek. To souvisí s tím, že religionistika jako nenormativní disciplína nesmí používat normativní věty, tzn. věty, které říkají, že něco má být tak a tak (náboženství mají vést dialog; náboženství nemají vykonávat lidské oběti; religionistika má pomáhat svými znalostmi k zachování míru mezi náboženstvími apod.). Eliminace normativních vět současně znamená, že žádný explikát nemůže být „správný“ nebo „špatný“, „dobrý“ nebo „zlý“, „posvátný“ nebo „profánní“, ale může být jediné „adekvátní“. Zmiňované podmínky se označují v teorii vědy jako adekvátní podmínky a jejich role spočívá v tom, že nám poskytují možnost pracovat s explikáty.²³ Ve vztahu k religionistice to znamená, že získáme vědecky použitelný výsledek výzkumu (např. určitého náboženského rituálu), tedy explikát, *jedině* tehdy, když budeme tomu, co *pozorujeme* a *vysvětlujeme*, za daných podmínek adekvace rovněž *rozumět*.

Řečeno ještě jinak: dosáhneme jedinečný závěr, tj. religionistický vědecký poznatek, jenž se zde označuje jako explikát, jen tehdy, budeme-li aplikovat individuální rozumějící metodu na generalizující vysvětlení. „Usmrcení“ je totiž generalizace (lze si představit mnoho různých usmrcení provedených z různých příčin), zatímco „obět“ či „lidská obět“ je již individualizovaný pojem, v kterém se vyjadřuje specifické vědění, jež můžeme pochopit jako religionistické poznání.

Tím se ocitáme před několika problémy, z nichž by religionisty měly zajímat alespoň dva. Především zůstává stále otevřené, co si počít s religionistikou v systému věd. Jiná než prozatímní odpověď zde není možná: religionistika zůstává tam, kde je, za předpokladu, že jsme s to určit její postavení mezi vědami. Můžeme s klidným svědomím zapomenout na nešťastné diltheyovské normativní rozdělení věd, které již zřetelně nedostává dnešním nárokům vědeckosti. Skutečně problematické není překonání této umělé polarity vysvětlujících a rozumějících věd. Za podstatně obtížnější považují, že si religionisté budou muset objasnit a dosáhnout alespoň relativní jednoty v tom, co je „vysvětlení“ a co „rozumění“. Pomocí příkladu: Je vysvětlení skutečně pouze otázka, která se ptá po *příci-*

23 V teorii vědy se objevují různé výčty adekvátních podmínek. Na úplně nejobecnější úrovni se vyžaduje, aby explikát byl maximálně exaktní a aby vykazoval podobnost s explikandem. Podrobněji je rozvádí například R. Carnap, v jehož výčtu jsou obsaženy alespoň čtyři nepominutelné podmínky: explikát se musí podobat explikandu natolik, aby se ve většině případů, v nichž se až dosud užívalo explikandum, dal nyní použít explikát; musí být exaktně stanovena pravidla pro použití explikátů; explikát musí být efektivní, tzn. musí umožňovat co nejvíce obecných vět; explikát musí být co nejjednodušší. Srov. Rudolf Carnap – Wolfgang Stegmüller, *Induktive Logik und Wahrscheinlichkeit*, Wien: Springer 1959, 12-15.

nách? Je rozumění skutečně pouze otázka, která se ptá po významu? Jak se dostaneme od reálného důvodu, který poskytuje vysvětlení, k ideálnímu důvodu, který je kladen v rozumění? Kde leží spojnice mezi vysvětlením a rozuměním, jež vůbec podmiňuje religionistické poznání?

A dále musíme najít odpověď na otázku, čím se vysvětluje a rozumí. To „čím je vysvětlováno“ a „čím je rozuměno“ se nazývá explanans a slouží k tomu, aby se nějaká událost (předmět, jazykový výraz – obecně všechno to, co má být vysvětleno) vysvětlila a aby jí bylo rozuměno prostřednictvím závěru vyplývajícího z premis, jimiž jsou zde obecné nebo teoretické zákony a antecedenční podmínky. Zjednodušeně řečeno, to, čím je vysvětlováno a čím je rozuměno, jsou takové obecné nebo teoretické zákony. Poněvadž ale religionistika přichází do styku s historickými událostmi, nelze to, čím vysvětluje a čím rozumí, identifikovat s žádným výrokem formulovaným jako obecný zákon: dějinné zákony, jež by odpovídaly přírodním zákonům, nejsou známy. Religionistovo vysvětlení a rozumění se tudíž nemůže opírat o zákony, které zakládají explanans.

Ačkoli se obecně uznává, že neexistují zákony, jimiž by se řídily dějiny, nebrání to religionistice v tom, aby se zcela vážně odvolávala alespoň na kulturní, antropologické, psychologické nebo historické zákonitosti; například stanovuje sled určitých dějů v náboženstvích jako zákonitý, často se s předpokladem zákonitosti pracuje při interpretacích archeologických nálezů apod. Tyto zákonitosti – mimochodem, formulovatelné kdykoli a podle libovůle: kdo a na základě čeho stanovil, že kratofanie předchází hierofanii a jaký podal důkaz, že něco takového jako kratofanie a hierofanie vůbec existuje? – získaly v religionistice nepostradatelnost po rozkladu fenomenologie náboženství a vedly k její psychologizaci, která dnes ústí prostřednictvím hermeneutiky mravních idejí v moralizátorství.

Religionistika se chopila příležitosti nové interpretace, založené na údajné schopnosti rozumějícího badatele k tomu, aby se „vžil“ (*Sich-Einleben*) do individuálních, například náboženských prožitků jiných lidí. Najednou mu bylo umožněno, a to dokonce zákonitě, aby znovuprožíval (*Nacherleben*), znovupocitoval (*Nachempfinden*) a znovuprodělal (*Nachvollziehen*) náboženské prožitky a zkušenosti jiných a pak je s porozuměním objasňoval, anebo jim vyjasněně rozuměl. S takovým rozuměním pak mohl sledovat, jaký smysl v sobě skrývá všechno religiozní pro nábožensky věřícího člověka a jak probíhá sebe-ukázání (*Sich-Zeigen*) smyslu. Naopak religionistika věřící ve zjevení imanentního náboženského smyslu získala ve formulaci zákonitostí „znovuprožívání“ nezbytné, i když vždy jenom předjímané vědění, jež následně řídilo její rozumějící interpretace.

Tímto způsobem našla do religionistiky cestu hermeneutika, zaklínadlo všech moderních kulturních věd. Se vši sebejistotou a přesvědčením o vlastní neomylnosti, které mělo vylepšit vědecko-teoretické vzezření religionistiky, i když hraničilo spíše s arogancí, a které se nakonec nezmožilo na víc než na deprimující sebeuspokojení ve věčném návratu rozumění rozumějícímu rozumění, se stala religionistická hermeneutika „totální“ (Eliade). Soustavně vyumělkované zastírání bezvýhodnosti, která plyne z hermeneutického kruhu, nutí k tomu, aby se neustále nově zaváděné pojmy („hermeneutika náboženského smyslu“, dějiny náboženství jako „saying discipline“ u Eliadeho, „kreativní hermeneutika“ téhož autora, „imaginativní variace“ apod.)²⁴ nepoužívaly podle stanovených a kontrolovatelných pravidel. Naopak vyžadují trvale výjimky a výjimky z výjimek, jimž chybí jedině: doklad, jak jsou celé tyto „zákonitě“ vybášené teorie testovatelné. Bez takového dokladu nezbyvá než konstatování, že rozuměné i rozumějící je v tom lepším případě (tj. budeme-li se držet čistě na vědecké rovině a nebudeme uvažovat o účelech této metodologie) pouze nesrozumitelné.

Nevedou-li religionistické poznání „historické zákony“ ani podle potřeby vynalézané fantaskní zákonitosti, nabízí teorie vědy ještě další již dlouho podrobně zkoumanou možnost²⁵ – vědecká pravidla. Každá věda rozvíjí poznání předmětu svého výzkumu podle jistých, v každém okamžiku určitelných pravidel. Bez nich by nebyla vědou. Religionistika se během svých dějin již několikrát setkala s požadavkem na jejich vymezení, z konfrontace s nimi ale vyplynuly spíše pouze nedořešené nebo vůbec nezkoumané problémy, které lze rozdělit do tří skupin:

- (1) problém formálního určení: co znamená pojem „pravidlo“ v religionistice; co znamená „dodržovat pravidla výzkumu“; jak jsou pravidla (zásady) možná;

- 24 Bližší viz např. Ondřej Sládek, „Hermeneutická imáginace Mircei Eliada“, *Religio* 13/2, 2006, 147-171.
 25 Tato problematika se intenzivně zkoumá zhruba od poloviny 20. století. Zásadní impuls vzešel od Carla Gustava Hempela a Paula Oppenheima, autorů tzv. HO-schématu, které obsahuje formální strukturu vysvětlení. Lze ji popsat přibližně tak, že se hledá odpověď na otázku po příčinách nějaké události (explanandum) pomocí argumentace podléhající určitým daným pravidlům. Jejím cílem je zajištěná formulace třídy vět, použitelných k vysvětlení této události (explanans). Srov. Carl Gustav Hempel, *A. spektrální vědecké vysvětlení*, Berlin – New York: Walter de Gruyter 1977 (přepřevzatá verze původního schématu z r. 1948, in: Carl Gustav Hempel – Paul Oppenheim, „Studies in the Logic of Explanation“, *Philosophy of Science* 15/1948, 135-175). Viz též Zdeňka Jastrzemska, „Kausalita a problém vysvětlení“, in: Josef Krob – Emil Višňovský (eds.), *Člověk – příroda – kultura*. Brno: Masarykova univerzita 2005, 152-163; ead., „Co je to vysvětlení?“, in: Břetislav Horyna – Josef Krob (eds.), *Cesty k vědění: Jak správně myslet a psát*, Olomouc: Nakladatelství Olomouc 2007, 139-146.

- (2) problém předmětného určení: jak jsou pravidla konstituována: podle jakých pravidel se konstituují aktuálně platná pravidla; jak se aplikují tato pravidla na náboženství, náboženské skutečnosti a události, které mají být jejich pomocí nazřeny, prozkoumány, vysvětleny a rozuměny;
- (3) problém funkcionálního určení: jaké funkce plní pravidla vědeckého výzkumu v religionistice (kde leží hranice, po kterou můžeme vést výzkum řízený takovými pravidly, nemůžeme ji však překročit, protože za ní začíná sféra, kde, řečeno slovy Jouco Bleckera, „religion is ultimately a realisation of a transcendent truth“).

Pravidla stanovují, co lze mít v dané vědě za identické (které jevy, fakta, skutečnosti mohou být nahlíženy z určitého zorného úhlu jako identické a následně mohou být srovnávány). Kritéria identity se vztahují k těmto pravidlům nutně – z toho plyne, že můžeme považovat z hlediska jednoho pravidla dva různé jevy, fakta nebo skutečnosti za kvalitativně shodné (případně podobné), zatímco z hlediska jiného pravidla se jeví jako odlišené. Pro religionistiku tím vyvstává otázka, zda jí formulace vědeckých pravidel výzkumu dává novou možnost vykonávat komparativní práci v oblasti religiózního, která patří a bude vždy patřit k jejím hlavním úlohám, prostřednictvím mimofenomenologických prostředků: a přitom, jak žádal H. Rickert, vycházet z „faktu vědy“, tj. odpoutat se od politických, světonázorových, teologických a dalších ideologických předsudků a chtění.

I zde je ale několik okolností, které všechno znovu komplikují. Každá věda rozvíjí pravidla svého vlastního teoreticko-poznávacího provozu, dokud nemá k dispozici soubor pravidel téhož řádu. V přírodních vědách se vytváří vždy pouze *jeden* soubor pravidel; těch, která mohou sama řídit vědecký výzkum daného předmětu. V religionistice (stejně jako třeba v sociologii) ale existují *dvě* neidentické oblasti, z nichž se v každé musí vypracovat a používat příslušná garnitura pravidel: za prvé oblast studia a výzkumu o sobě, za druhé sféra toho, co je studováno a zkoumáno. Soubor příslušných vědeckých pravidel musí určovat nejen co je výzkum (ne každou činnost lze za výzkum považovat), ale rovněž co je zkoumaný (a zkoumatelný) předmět, a to v závislosti na tom, co je považováno za předmět výzkumu ve vztahu k danému souboru výzkumných pravidel. Pravidla výzkumné činnosti (výzkumu o sobě) však nejsou identická s pravidly zkoumaných a poznávaných (vysvětlovaných a rozuměných náboženských) předmětů nebo činností. To má důsledky:

- (1) identita zkoumaných jevů a událostí (zde náboženských faktů, náboženství) je určována oběma druhy činností – co je „náboženské“ nebo „náboženství“ lze stanovit pouze se zřetelem na oba druhy činností;
- (2) pojmy, které se konstituují ve sféře poznávací činnosti, ovlivňují poznávané činnosti (mají sociální účinek);
- (3) protože tyto pojmy působí sociálně, plní nutně určité sociální funkce (fungují přímo v životě společnosti, což se následně dotýká jednání a chování společnosti – a tím je spoluurčováno, nakolik je religionistika společensky akceptovaná, odmítaná nebo lhostejná);
- (4) pouze prostřednictvím pojmů, které fungují v životě společnosti, je legitimována výzkumná vědecká činnost se svým souborem pravidel (tj. religionistika).

Všechno religionistické jednání je odkázáno na pravidla, jež nám říkají, které vhodné a správné prostředky máme zvolit k dosažení cíle, tj. k poznání. Každé religionistické jednání postihuje poznání náboženských jevů, událostí, stavů věcí, fakt nebo samotných náboženství, avšak právě tak i poznání religionistického poznání. Na obou rovinách se *současně* vysvětluje a rozumí, jinak řečeno, pracuje se s *empirií* podle určitých *teoretických* pravidel. Tím vznikají celkem čtyři teoretické vrstvy, mezi nimiž je nezbytné rozlišovat:

- (1) vysvětlování náboženských skutečností podle religionistických pravidel;
- (2) rozumění náboženským skutečnostem podle religionistických pravidel;
- (3) vysvětlování religionistického poznání náboženských a/nebo religionistických skutečností;
- (4) rozumění religionistickému poznání náboženských a/nebo religionistických skutečností.

To ukazuje, že religionistika sice patří mezi zkušenostní vědy (což pro ni znamená, že může formulovat testovatelné hypotézy), současně ale musí mít vlastní teorii poznání, jež bude platná pro všechny čtyři uvedené vrstvy. Bez ní by religionistika nebyla s to vůbec zpracovat svá empirická data, tzn. obrovské množství svých mnohdy od základů rozdílných pozorování; narážela by očividně na problém zdůvodnění.

Znovu se tak potvrzuje stará a mnohokrát ověřená teze: Každé pozorování je pozorováním ve světle nějaké teorie. Abychom mohli pozorovat, musíme předem vědět, co pozorovat chceme (jiná je samozřejmě otázka

jazykového vyjádření pozorovaného a jeho komparace). Tím, kdo určuje, co chceme pozorovat, je vždy teorie, která nás vede. To, co potenciálně vytváří předmět religionistického pozorování, to, co je reálně pozorováno, teorie, která řídí pozorovatele a nakonec religionistika, která to všechno subsumuje pod určitá pravidla, jsou produkty lidských kultur. Avšak sama „kultura“ je hodnotový pojem.

Je religionistika identifikovatelná jako kulturní věda?

Neexistuje neutrální soubor religionistických empirických dat, právě naopak, údaje, s nimiž pracuje, jsou produkovány (generovány) příslušnými metodologiemi a teoriemi. Pro religionistiku není nijak nové ani překvapivé, že pozorování v sobě vždy již obsahuje prvky teorie. Počítala s tím vždy a také se tímto způsobem vyrovnávala s naivními požadavky na objektivitu svého poznání. Předpokládala ale, a v tom tkví zásadní problém, že teorií, o kterou se má jednat, je teorie náboženství. U tohoto předpokladu setrvává velká část religionistické obce nadále, ačkoli je zřejmé, že se s tímto východiskem úplně zanedbává zmiňovaná třetí a čtvrtá vrstva religionistického poznání, protože každá otázka po náboženství (po jakékoli skutečnosti, jež se vymezuje jako „náboženská“) je zároveň otázkou po religionistice, která ji klade. A na ni už žádná teorie náboženství odpovědět nedokáže; výsledkem je to, že se ptáme po něčem, co je určováno podle individuálního nebo skupinového zájmu z pozice, která není určována vůbec. Jaké argumenty, vysvětlení a důkazy potom může religionistika předložit, abychom její tvrzení mohli brát za vědecky testovatelné poznatky?

Pokud byla religionistika zaměňována s filologicky orientovanými dějinami náboženství, které tvoří pouze její součást a nekryjí se s ní jako s vědní disciplínou, projevoval se v ní naplno rys občas označovaný jako „mýtus daného“. Myšlenka o bezprostřední danosti faktů odhalovaných, avšak nikdy neovlivnitelných pozorováním nebo filologickými a historickými metodami, která tvoří kostru tohoto mýtu, se dá vyjádřit ještě jinak: religionistika předpokládá na základě své aktuální teorie náboženství, že dokáže o observačních větech jednoznačně říci, zda popisují pravdivě nebo nepravdivě. Tato naprosto zavádějící, klamná domněnka se vždy opírá o více či méně specifikovanou teorii náboženství, protože jinou možnost nemá. Z vědecko-teoretické argumentace, která formuluje zásadní rysy teorie religionistiky, nelze nikdy odvodit výpověď s takovým obsahem. Dosud se stále stanovuje událost, jev, skutečnost nebo stav věcí za „náboženský“ tak, že se – obrazně řečeno – vyjme prostřednictvím observačních vět

z komplexní skutečnosti a pečlivě se upraví na parametry předjímané teorie náboženství. Je notoricky známo, že ve vztahu k náboženstvím může něco takového fungovat jen velice podmíněně. Rozhodující mez zde tvoří poměr jazyka (znaku), označovaného předmětu a významu. Objevív-li se předmět, pro který není v jazyce dotyčné teorie náboženství k dispozici vhodný obecný pojem (což není situace nijak vzácná), je religionistické vědění, nemluvě o rozumění významu, v koncích. V témže okamžiku začíná doba velkých vyprávění, jimiž jsou dějiny religionistiky přesycené – co nejsme schopni zdůvodnit, to převyprávíme; je to sice vědecky bezcenné, ale aspoň si dopřejeme čtenářský zážitek. Někdy je tristní pohled na vědce, kteří se s vynaložením velké námahy a až nečekané vynalézavosti pokoušejí dostat své přásky pod střechem religionistiky: dveře jim otevírá její údajná interdisciplinarita, konstitutivní multidisciplinarita nebo dnes moderní transdisciplinarita, metodologická variabilita a otevřenost či metodologicky pluriformní struktura. Jenom shromáždit všechny tyto veskrze učeně formulované záminky k tomu, aby bylo možné nakládat s religionistikou dále zcela účelově, by dalo dost práce.

Zjištění, že řada religionistických tvrzení musí být z teorie poznání této disciplíny eliminována, protože nemohou existovat jako vědecké problémy (viz například nástup tzv. „posteliadovské éry“), bylo vlastním impulsem toho, co dnes sami religionisté označují za „krizi identity“. Kulturní obrat, jenž přivedl její představitele k deklaraci religionistiky za kulturní vědu, nebyl sice prost obav o její další osud, přesto však přinesl citelné ulehčení právě v tom, že se podařilo najít východisko z této krize. V těchto případech se zpravidla jedná o účelově racionální prohlášení. Rovněž zde se nemanifestuje nic víc, než že religionistika o sobě zůstává integrální součástí určité skupiny věd, že žije v symbióze s objektivě i metodologicky podobnými disciplínami a že společně tvoří vědní seskupení, v kterém mají sdružené dílčí disciplíny a obory silnější postavení, než kdyby zůstaly osamocené.

Zastřešující pojem „kulturní věda“ byl formulován skutečně účelově právě pro takové skupiny věd a neměl sloužit jako označení jednotlivých vědních disciplín. Nelze ho tudíž použít pro identifikační sebeoznačení například religionistiky. Tím, že řekneme „religionistika je kulturní věda“, se nedozvídáme nic zásadně nového o předmětu jejího poznání, o stavu jejího vědění, jejích metodách, jejím jazyku a konstrukci pojmů ani o její teorii. Pouze se tím sděluje, že to všechno jsou produkty lidské činnosti, a tudíž součástí kultury, která je za dnešního stavu religionisticky pojímána jako „totalita všech lidmi konstituovaných přirozených světů“ (*Totalität aller vom Menschen konstituierten Lebenswelten*) – tak ji uvádí nejno-

vější vydání encyklopedie *Religion in der Geschichte und Gegenwart*.²⁶ A tímto způsobem „zdůvodněná“ kulturní věda má sloužit jako „znak procesuálně zaměřené vědecké praxe“ (*Kennzeichnung einer prozessorientierten wissenschaftlichen Praxis*).²⁷ Čtenář je tímto určením veden k tomu, aby uznal předpoklad, že existuje něco jako *neprocesuálně* orientovaná vědecká praxe a že k odstranění tohoto nedostatku je nutná kulturní věda. Těžko chápu a nemohu akceptovat, že tyto souvislosti nejsou analyzovány před uvedeným definičním pokusem, jenž svým vyzněním hraničí s komičnem; v dějinách vědy lze snadno zjistit, že věda byla a je vždy praxí poznání a poznání je zásadně proces. Je to snad v přírodních vědách jiné, abyhom kvůli tomu museli zavádět sebeidentifikační pojem kulturní vědy?

26 Srov. Friedrich Wilhelm Graf, „Kulturwissenschaften“, in: Hans Dieter Betz a kol. (eds.), *Religion in der Geschichte und Gegenwart* IV, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 42001, 1855-1857. I zde se dá jen těžko odhadovat, co se myslí „totalitou přirozených světů“. Autor se spoléhá na obecné samozřejmé a intuitivní rozumění „lebensweltu“, a ačkoli není řečeno, co toto slovo znamená, je jím definován další pojem, a to pojem kultury. Přitom je (alespoň dvojitě) význam tohoto neologismu v původním kontextu spíš protikladný významu pojmu kultury. U Husserla se tento výraz objevuje poprvé teprve v posmrtně publikovaném projevu „Kant a transcendentální filosofie“ („Kant und die Transcendentalphilosophie“, in: Rudolf Boehm [ed.], *Kritische Ideen Geschichte [Husserliana: Gesammelte Werke VII]*, Dordrecht: Springer 1956, 232): „Die Welt gewann eine unendliche Weite, sobald die wirkliche Lebenswelt, die Welt im Wie der Erlebnisgegenbenheit betrachtet war.“ To nemá vůbec co dělat s přirozeností, všedností, každodenností, s „přirozeným světem našeho života“, protože Husserl mří původně na revizi moderního pojmu přírody – ten se stal umělým produktem (vědecké) metody. Prvořadým úkolem byla pro Husserla úplná původní konkretizace světa, jež je prvotně zamýšlena jako úloha pro vědu, sekundárně pak jako něco, co už je obsaženo v naší žité každodennosti. Z toho plyne, že první a nejdůležitější Husserlova snaha odpovídá Kantově intenci: získat jasně, evidentní pojmy pro normativní vědeckou zkušenost – všechny další výklady znamenají více či méně odklon od Husserlova záměru. Na základě tohoto odklonu, jenž je zase sám o sobě projevem nepochopitelnosti užitého výrazu, se z lebensweltu stala metafora s nejrůznorodějšími významy, vyjma toho původního: přísně vědecky tematizovat sféru počitků a prožitků, která předchází všechnu vědeckost a její disciplinárně odlišnou tvorbu předmětů poznání. Rovněž definice kultury, uvedená v *RGG*, na které závisí mj. pojetí religionistiky jako kulturní vědy, říká při zachování původního významu použitých pojmů zhruba tolik, že kultura je „celek všech člověkem konstituovaných počitkových a prožitkových sfér“ – čili další religionistický nonsens, který zplodila ignorance problematiky geneze, konstituování, významu a možnosti užití pojmů v religionistickém jazyce.

27 Cit. dle Johann Figl (ed.), *Handbuch der Religionswissenschaft*, Innsbruck – Wien – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2003, 36.

Shrnutí

Ačkoli už nemálo autorů vyhlásilo religionistiku za kulturní vědu, stále nemohu považovat jejich ztotožnění za definitivní. Nejprve je nezbytné analyzovat otázku, co se vůbec myslí pojmem kulturní vědy ve vztahu k religionistice, co může označovat (tj. kde spočívají jeho hranice), co znamená toto nové zařazení pod vyšší obecný pojem pro religionistiku samotnou a co s sebou přináší celý tento identifikační pokus pro vědecké sebezpečení religionistiky. Zcela jistě se lze tímto způsobem bránit proti rozšířenému religionistickému redukcionismu: jednak proti nábožensko-fenomenologickému redukcionismu a jednak proti filologicko-historickému redukcionismu. Religionistika se vstřícnou reakcí na kulturní obrat otevírá transdisciplinarity, která bude s největší pravděpodobností v nejbližším období dominovat výzkumům ve sféře sociálních a antropologických empirických věd.

Naopak ale není nijak patrný rozvoj či alespoň myšlenkový posun v oblasti teorie a metodologie – svou překotnou transmucí v kulturní vědu si tudíž religionistika nepomohla, pokud jde o její vlastní sebezpečení a její veřejnou sebereprezentaci. Nadále zůstává srovnatelně malým oborem s neuvěřitelně širokým předmětným záběrem a zásobárnou nesmírného množství vědomostí, které nikoho nezajímají a které neumí společensky, politicky ani kulturně zužitkovat, protože je nedokáže vědecky zdůvodnit. Se zřetelem na svou hlavní úlohu, tzn. provádět vědecky identifikovatelným způsobem výzkum všeho religiózního a předkládat výsledky svého zkoumání ve formě a obsahu, jež budou argumentačně nezpochybnitelné a nenapadnutelné, na sebe vzala religionistika jako kulturní věda ještě větší zátěž. K obtížím, které má s vymezením náboženství a náboženských skutečností (faktů), a zejména k plně nezvládnutým nesnázím s pojetím vědy a vědeckosti religionistiky přistupuje nyní navíc zapletenost s pojmem kultury, která plodí a ještě bude plodit další nejasnosti. Jak rychle a snadno jich lze využívat, dokládá další transformace religionistiky z kulturní vědy v interkulturní religionistiku: s oporou v kulturním obratu se zformovalo stanovisko, které vyžaduje, aby religionistika aktivně vstupovala „mezi“ kultury a pomáhala regulovat jejich vztahy. Asi není nutné zdůrazňovat, že se přitom patrně cílevědomě stává součástí politické a náboženské propagandy.²⁸

Při celkovém pohledu se vnučuje podezření, že současná religionistika inklinuje k přespříliš ukvapeným reakcím na svou neuspokojivou situaci.

28 Typickým příkladem může být již v pozn. 4 zmíněná skupina prosazující tzv. interkulturní religionistiku, v níž převládá jednotné téma: legitimace religionistiky prostřednictvím využití jejich mezikulturních a mezináboženských funkcí.

Zřídka kdy domýšlí důsledky některých kroků dál než k prvnímu bezprostřednímu účinku, a tlak „něco udělat“ (a někdy jakoby bylo lhostejné, co), aby se současný stav změnil, se zdá být silnější než ochota k namáhavé, dlouhodobé a možná neúspěšné práci na vědecko-teoretických základech religionistiky. Trpí syndromem hyperaktivity, s níž přichází na svět ledacos, s výjimkou vědecky usoustavněné religionistiky. Tato podezření posiluje dle mého soudu i oslabování religionistiky její identifikací s kulturní vědou, a to z následujících důvodů:

- (a) S kulturněvědným záměrem jsme se nedostali nikam dál v metodologii religionistiky, ale spíše se vracíme k otázkám systematicky věd řešeným již v 19. století: kulturní věda byla totožná s duchovními vědami pro teoretiky vědy vycházející z novokantovství. Slibovat si, že zařazení religionistiky pod kulturní vědu něčím zásadním přispěje k další transdisciplinární integraci, je patrně zavádějící; kdyby tomu tak bylo, mohli bychom analogické výsledky sledovat již u Rickerta. Ten však pouze poukázal na to, že je nezbytné vycházet z faktu vědy, nikoli od záměny „náboženství“ za „kulturu“ a naopak, protože to obojí jsou pojmy jednoznačně závislé na teorii. Začínat musíme u vědecko-teoretické problematiky.
- (b) Ačkoli ve spojení „kulturní věda“ není pojem kultury pojímán etnický, implikuje přesto, že se religionistika zaměřuje na poznání individuálních, skupinových a genderově specifických vztahů, které formují život lidí; pokud by se taková orientace prosadila jako určující, budeme mít opět co dělat s dalším typem redukcionismu.
- (c) Rovněž v kulturní vědě tvoří cíl poznání nikoli obecné, ale individuální a jedinečné, které má být poznáno ve své jedinečnosti. Znovu se tudíž musí využívat metody rozumějících duchovních věd (rozumět nějaké jednotlivině, ať již události, faktu nebo náboženské skutečnosti, znamená nahlédnout ji v její jedinečnosti a odlišnosti od jiných jednotlivin podobného typu; to je sice klasický postup, jenž je ale již prokazatelně nepoužitelný – zde spočívají hlavní důvody ztroskotání fenomenologie náboženství).
- (d) Religionistika jako kulturní věda se rozchází zcela nepochybně s **náivním realismem** dějin náboženství. Nadále se nespokojuje s tím, „jak to ve skutečnosti bylo“, a nepojímá dějinné fenomény jako v sobě uzavřené historické fakty, na které stačí poukázat, příp. je přivést k tomu, aby se „vyjevily“. Vychází naopak z předpokladu, že náboženské jevy, události nebo skutečnosti získávají působnost prostřednictvím návodných interpretací. Tím se nejen vracíme k hermeneutice, k rozumění a teoriím interpretace, ale nadto se reli-

gionistika dostává velmi blízko k tomu, co vykonala jiná kulturní věda, totiž historiografická škola *Annales*. Výsledkem této školy, na který se poukazuje prvořadě, byly dějiny mentalit; pokud bude zachována její metodologie, mohly by se z religionistiky stát dějiny náboženských mentalit, příp. náboženské dějiny mentalit. Škola *Annales* je pozoruhodná a její poznatky mnohdy nepominutelné také pro religionistiku, avšak při přenesení její metodologie do religionistiky bude výsledkem stejná standardizace náboženského myšlení, jakou byla standardizace historického myšlení v této škole. Pro teorii vědy (a teorii religionistiky) je to neobhájitelné.

- (e) Pojetí religionistiky jako kulturní vědy vykazuje ve všech těchto souvislostech spory a nejasnosti; jako vědecko-teoretický krok se zdá být značně pochybné.

Není nic snadnějšího než říci, že slyší trávu růst, kdo mluví o krizi základů v religionistice. Častá námitka, že jde pouze o spory mezi různými zornými úhly, což je běžná situace nejen v religionistice (na téměř každé konferenci existuje samostatná metodologická sekce atd.), ale ve všech vědách, neobstojí: nejde o *spor* o základy, ale o *krizi* základů, jež vyžaduje *kritiku* základů. Spory jsou sociální fenomén, který lze bezproblémově regulovat pomocí ověřených prostředků sociální (v daném případě vědecké) komunikace. Chápu, že všechno vypadá lépe, když se řekne, že religionisté si uvědomují vážnost situace, pracují na ní, diskutují spolu o řešeních, občas se dostávají do sporů a nakonec vynaleznou angažovanou praktickou interkulturní religionistiku, která je pověřená záchranou světového míru. Avšak krize základů postihuje momenty, které určují charakter religionistiky jako vědy: vedení argumentace, důkaz, vysvětlení, zdůvodnění religionistických vět, tvorbu pojmů, eliminaci antinomií, typ racionality. To vše za dvou podmínek: za prvé neexistuje univerzální metoda jednotné vědy, a za druhé není přípustné žádné privilegované teoretické stanovisko vůči konkrétnímu empirickému výzkumu náboženství. Religionistické poznání nebude asi nikdy jednoznačné a ani není odůvodněné klást takový požadavek. Jednoznačná však musí být argumentační rekonstrukce religionistického poznatku prohlášeného za fakt, nemá-li být religionistika chápána jako vyprávění se vždy pro jistotu otevřeným koncem. S religionistikou jako kulturní vědou takové jednoznačnosti nedosáhneme.

ZUSAMMENFASSUNG

Kulturwissenschaft: ein weiteres Dilemma für die Religionswissenschaft

In diesem Aufsatz wird die Frage nachgegangen, welche Konsequenzen sich aus der Identifizierung der Religionswissenschaft mit der Kulturwissenschaft ergeben. Religionswissenschaft wurde in dem Zusammenhang mit dem seit den 70. Jahren des 20. Jahrhunderts herrschenden „cultural turn“ in den Sozial- und Geisteswissenschaften zur Kulturwissenschaft erklärt, mit spürbarer Erleichterung, dass man damit den Ausweg aus der immer tief greifenden Identitätskrise gefunden hat. Was Neues hat man aber mit diesem Paradigmenwechsel über die Grundlagen der Religionswissenschaft erfahren: über ihren Erkenntnisgegenstand, ihren Wissenszustand, ihre Methoden, Sprache, Begriffsbildung, Argumentations- und Beweisweisen, über ihre Theorien und Methodologien? Eine bloße Erklärung der kulturellen Wende in der Religionswissenschaft bietet keine zufrieden stellenden Antworten, die in dem vorliegenden Aufsatz gesucht und mit der Hinsicht auf die Wissenschaftlichkeit der Religionswissenschaft überprüft werden. Der Verfasser kommt zu Schluss, dass solche Transformationen, die hauptsächlich das Erscheinungsbild der Religionswissenschaft betreffen, ohne wesentlicheren Änderungen im Bereich des Theoretischen und Methodologischen keine Lösung für diese Fachdisziplin darstellen; ganz umgekehrt, sie laden wörtlich zum weltanschaulichen oder aber ideologischen Missbrauch (sprich „interkulturelle Religionswissenschaft“, u.ä.).

Katedra filosofie
Filozofická fakulta
Masarykova univerzita
Arna Nováka 1
602 00 Brno

BŘETISLAV HORYNA

e-mail: horyna@phil.muni.cz

Ve dva bohy věřiti nebudeš. Konstruování „katarského dualismu“ v inkvizičních registrech

David Zbiral*

Úvod

Staletá učenecká tradice pojmá katary v první řadě jako „dualisty“. Odkaz k dualismu učencům umožňuje jednoduchou a účinnou identifikaci katarství jako distinktivního hnutí. Dualismus ve smyslu víry ve dva bohy či ve stvoření světa a těla ďáblem se chápe jako středobod katarské nauky, z něž lze vysvětlovat další rysy (odpor k tělu a sexu, nepožívání masa a mléka, odmítání katolických svátostí). S pomocí neurčitěho pojmu dualismu se katarství zapojuje do genealogických stromů, jejichž cévami se měla předávat neměnná podstata dualistické doktríny od dob gnostiků a manichejců nebo rovnou starých Peršanů přes paulikiány a bogomily až ke katarům. Dualismus dodává katarství identitu a tím i samotnou existenci.

Víra ve dva bohy či principy se jako základní rys „katarské hereze“ poprvé objevuje v prameni, který také jako vůbec první používá k označení středověkých disidentů slovo „kataři“: v *Knize proti katarským bludům*,¹ kterou sepsal někdy mezi lety 1163 a 1165 Ekbert z Schönau. Bylo by velmi zajímavé sledovat zrod této představy a její putování polemickou a badatelskou literaturou, ale tato studie se zaměří na něco jiného: na obrazy „dualismu“ v inkvizičních registrech a na jejich velmi různorodé kontexty, které varují před tím, abychom pojem dualismu lehkomyšlně přijímali a na jeho základě postulovali existenci celoevropské alternativní církve „katarů“.

* Text je jedním z výstupů projektu „Konstrukce ‚katarské hereze‘ v polemických pramenech“, financovaného Programem rektora Masarykovy univerzity na podporu tvůrčí činnosti studentů. Některé z citovaných knih o jihofrancouzské inkvizici byly zakoupeny z grantu Vzdělávací nadace Jana Husa č. 0604/NIF „Zavedení kurzu Ortodoxie a hereze ve středověkém západním křesťanství“.

¹ Jacques-Paul Migne (ed.), *Patrologia Latina* CXCIV, Parisii: J.-P. Migne 1855, col. 11-102.