

shodě s důrazem na tuto interpretaci píše, že jde vždy o specifické pojetí lidské existence, když křesťanská tradice mluví o Bohu, že Bůh je šifrou lidské existence, která se vyznačuje „rozměrem pokory, vděčnosti, lásky a naděje“ (s. 165). Religionistický přístup k náboženství má podle autora důležitou přednost v tom, že může s člověkem komunikovat nejen na rovině náboženské, ale také na rovině filozofické, v rovině obecně lidské.

Ve stručné recenzi nelze pochopitelně povědět mnoho. Ale ještě na jeden moment Fundova přístupu k tématu víry a náboženství si dovoluji upozornit. Funda je myslitel jemný, tolerantní a poučený, a nemůže proto nevědět, že svými přísně logickými závěry nepřímou klade mučivé otázky všem dnešním věřícím i teologům, kteří kolísají mezi vědou a vírou. „Jsou teologové, kteří o sobě říkají, že jsou religionisty. Pokud to znamená, že přešli z pozice teologické na pozici religionistickou, je to v pořádku... Pokud však teolog o sobě tvrdí, že je religionistou, ale přitom setrvává na své vyznavačské pozici, pak religionistou není... Teolog, který křesťanství vyznává, není v pravém slova smyslu religionistou, nýbrž teologem... Mezi teologií a religionistikou, myslím konkrétně mezi křesťanskou teologií a religionistickým studiem křesťanství, leží zcela jasný předěl“ (s. 225).

Funda je filozofem religionistou, který si tento předěl nejen uvědomil, ale měl také odvahu se v souladu se svým přesvědčením postavit na správnou stranu. Také proto je jeho nová kniha nejen poučná, ale především odvážná a poctivá. Přeji jí, aby pomohla v orientaci každému pozornému čtenáři.

JOSEF ŠMAJS

Břetislav Horyna, Úvod do religionistiky, Praha: OIKÚMENÉ 1994, 131 s.

Po průkopnickém díle O. Pertolda (*Základy všeobecné vědy náboženské*, 1920; *Úvod do vědy náboženské*, 1949) a *Nástinu religionistiky* autorů Hellera a Mrázka z r. 1988, je nyní české veřejnosti prezentována nová práce z rodu u nás nečetných prolegomen,

introdukcf a systematických uvedením do religionistické problematiky. Označíme-li Pertoldovy pozice jako pokus o ustavení religionistiky na pozitivistických základech a Hellerovo východisko jako usilování o co nejadekvátnější porozumění konkrétním náboženstvím sub speciem široce pojaté „teologie náboženství“, pak by se pro Horynou vytyčovaný směr snad nejlépe hodila charakteristika: snaha koncipovat zcela autonomní multidisciplinární religionistiku, jejíž funkcí v díla byla „mezikulturní hermeneutika smyslu a významu náboženství“ (s. 16).

Do deseti oddílů rozvržená kniha se čtenáři pokouší přiblížit jednotlivé okruhy bádání této vědní disciplíny v jakémsi reprezentativním průřezu. Ačkoli autor v úvodní poznámce předesílá, že jeho studie pokrývá jen poměrně neširoké metodologické pole, přesto je z díla čitelný zájem o podání co možná nejucelenější informace.

První dvě kapitoly seznamují s Horynovým stanoviskem k nejelementárnějším otázkám, jimiž se religionistika zabývá. Autor, podobně jako již v šedesátých letech Kerényiho Žák A. Brelich, rezignuje na předložení jakékoli apriorní definice náboženství, včetně vymezení relačního, u nás zastávaného J. Hellerem v navázání na buberovskou linii. Tímto vyvolanou paradoxní otázku po vlastním předmětu religionistického výzkumu pak řeší pragmaticky – vytýčením badatelského pole. To by mělo zahrnovat analýzu: 1) nábožensky vykládaných skutečností 2) nábožensky vykládaných zkušeností a 3) nábožensky vykládaných norem – jakožto konkrétních aspektů religiozity dané kultury. Stejně tak i přístup ke zkoumanému by měl být prost veškerých apriorních hodnotících kritérií a splňovat tak požadavek vědeckosti, jejímž měřítkem je Horynovi metodická distance. Přístupy historický, sociologický a filozofický tak, jako „vědecké“, staví do opozice vůči „nevědecké“ koncepci pojednávající náboženství jako neodvoditelnou veličinu *sui generis*. Chápáno ad optimam partem, jde autorovi o zajištění nepředpojatého bádání. Otázkou zůstává, zda k němu striktně dodržován výše uvedený distinkce přístupů skutečně povede a nedojde-li přitom k deformaci předmětu výzkumu, který sám sebe jako veličinu *sui generis* vnímá. Předpokládat navíc automatickou metodickou distanci u ta-

kových vědních oborů, jako jsou filozofie či sociologie, by mohlo být problematizováno. Možné nařčení studie z pozitivismu má být konsekventně odvráceno přiznáním „hlubokého existenciálního dosahu“ (s. 28) dějinné a v kulturním kontextu pojímaným náboženstvím. Těmito předpoklady se autor *implicitě* hlásí k postojům holandského religionisty J. Waardenburga působícího tč. ve Švýcarsku, na teologické fakultě univerzity v Lausanne, z jehož díla *Religionen und Religion*, 1986 (francouzská adaptace vyšla pod názvem *Des dieux qui se rapprochent* r. 1993) čerpá a na něž odkazuje.

Třetí kapitola je věnována podrobnému referátu o religionistických teoriích vzniku a vývoje náboženství. Konformně s Hellerovým *Nástinem* je členěn do tří kategorií: 1) teorie náboženské evoluce, 2) teorie náboženské depravace a 3) rezponzivní hypotéza. Ač si autor je vědom skutečnosti, že tato problematika spadá spíše do dějin oboru (definitivně přestává být ústředním tématem religionistické diskuse po r. 1933, kdy na ni ve své *Fenomenologii* výslovně rezignoval van der Leeuw), přesto hájí její legitimitu. Ve výčtu evolučních teorií informuje i o recentně formulovaných koncepcích (R. N. Bellah, N. Luhmann), ve třetím pododdílu podává (pravděpodobně jako první) kritiku Hellerovy rezponzivní hypotézy, již vytyká její personální rys, který ji značně psychologizuje a tím i problematizuje (viz. 51n; srv. s. 25). Horyna patně nemůže sdílet Hellerovu snahu, která vychází z diskuse protestantské systematické teologie 20. století, vyčlenit křesťanství z obecné náboženské oblasti. Zdá se však, že nedoceníl její dopad na formování rezponzivní hypotézy.

Největší část knihy (kapitoly 4.-6.) zabírá systematické utřídění oboru: výklad o jednotlivých rovinách religionistického bádání, o hermeneutické religionistice a o fenomenologii náboženství. Autorův postup do značné míry koresponduje s klasifikací Waardenburgovou. Modifikuje ji ovšem, a tím i naplňuje jiným významem. Pro názornost uvádí strukturu, kterou předkládá Horynův *Úvod* [znaménka plus (+) a minus (-) indikují s dalším upřesněním shody a rozdíly ve srovnání s Waardenburgovou studií *Religionen und Religion*]:

1. systematická religionistika (-);
 - 1.1. historický výzkum náboženství (+);
 - 1.2. komparativní výzkum náboženství [(+); zde W. zařazuje podkapitulu „komparativní výzkum a fenomenologie“];
 - 1.3. kontextuální výzkum náboženství (+);
 - 1.3.1. etnologie náboženství [(-); W. hovoří o kulturní antropologii];
 - 1.3.2. sociologie náboženství (+);
 - 1.3.3. psychologie náboženství (+);
 - 1.3.4. geografie náboženství [(+); zároveň W. zmiňuje i další disciplíny, např. etologii, ekologii, ekonomii, atd..., jako přínos pro kontextuální výzkum náboženství];
2. hermeneutická religionistika (+);
3. fenomenologie náboženství [(-); viz 1.2.].

Horyna demonstruje, jak se postupně profilovala jednotlivá odvětví oboru, v základních rysech nastiňuje dějiny odborné diskuse a pomocí příkladů čtenáře uvádí do problematiky. Příkladně jsou zpracovány roviny historického, komparativního a kontextuálního výzkumu. Po přehledu dějin filozofické hermeneutiky je přiblížena hermeneutická religionistika, a to formou referátu o důrazech, které klade Waardenburgova linie na určité výkladové postupy (např. sémantický a fenomenologický typ přístupu k tzv. explicitním náboženstvím, otázka identifikace tzv. implicitních náboženství, ap.; k dichotomii explicitní-implicitní náboženství srv. Hellerovo třídění na systémy religiozní-krypto-religiozní-parareligiozní). Vlastní stanovisko však autor neartikuluje. Fenomenologii náboženství, definované jako „uchopování podstaty náboženských fenoménů prostřednictvím pojmu *svatosti*“ (s. 108), pak vymezuje samostatně místo v rámci své klasifikace. Strukturu jednotlivých fází fenomenologického přístupu k náboženství shrnuje do pěti bodů (jde o částečnou parafrázi prvních pěti z celkem sedmi etap uváděných v § 109 van der Leeuwovy *Fenomenologie*): 1) pojmenování jevu; 2) zařazení jevu do zkušenostního horizontu; 3) popis a klasifikace jevu pomocí komparace = epoché (!); 4) typizace; 5) porozumění vrcholící eidologií (s. 104n). Van der Leeuwově koncepci se tak vzdaluje především pojetím *epoché*, které u klasika fenomenologie náboženství představuje často kritizovaný moment interakce

subjekt-objekt, moment umožňující „porozumění zevnitř“, a blíží se spíše jakémusi do fenomenologického hávu oděného „vysvětlení zvenčí“. Zároveň však trvá na tom, že „...fenomenologický diskurs o náboženstvích neobsahuje pouze rovinu vědecké deskripce a rozumění, ale... nese určitý *existenciální* rozměr“ (s. 98). Kde pro něj zůstává místo v Horynově optice, však není zcela zřejmé. Další nejasností je neprůhledný vztah mezi hermeneutickou religionistikou a fenomenologií, který autora inspiroval pouze ke konstatování jejich blízkosti (srv. s.105). (Waardenburgova klasifikace je v tomto ohledu zřetelná, neboť široce koncipovanou fenomenologii náboženství považuje za uzavřenou a nadále neperspektivní kapitolu dějin religionistiky; její funkci by měla převzít komplexní a autonomní religionistická hermeneutika, v níž fenomenologický výzkum hraje jen jednu z důležitých úloh.)

Oddíl pojednávající o vztahu teologie a religionistiky poměrně věrně charakterizuje jejich styčné plochy (stejně zájmové pole) i faktory divergence (oboustranný nárok na autonomii). Ve vzájemné konfrontaci vidí možnost sebereflexe a sebekritiky pro obě disciplíny.

Konec práce podává stručnou informaci o vývoji organizovaného studia religionistiky, přehled nejdůležitějších odborných periodik a soupis doporučené studijní literatury, který by si možná zasloužil být rozšířen o základní encyklopedická díla a bibliografické pomůcky.

Několik slov závěrem: v první řadě dlužno konstatovat, že Horynův *Úvod* posouvá dialog vedený obrozující se českou religionistikou kupředu. O mnohém je český čtenář informován poprvé (např. o nových evolucionistických teoriích; osobně jsem byl potěšen zmínkou, jakkoliv krátkou, o v našich podmínkách nepříliš známém G. Dumézilovi), a to formou velice seriózní. Práce odráží vliv germanofonní religionistiky (nejzřejměji snad J. Waardenburga) na autora, což místy vyvolává dojem až jakési „anatomické“ deskripce. Kriticky se však vyrovnává i s nejzávažnějšími prvky domácí religionistické tradice. Inspiruje-li *Úvod* k otázkám (např. po již zmiňovaném vztahu mezi fenomenologií a hermeneutikou či po ozřejnění obsahu autorem často citovaného „existen-

ciálního“ rozměru, atd...), pak může sloužit jako výzva k dialogu každému českému zájemci o religionistiku, který se nedá odradit hutným stylem a náročností obsahu.

DALIBOR ANTALÍK