

Religionistika na pomezí sociálních, historických a kognitivních věd

Hubert Seiwert

Když jsem před téměř dvěma lety souhlasil s tím, že připravím diskusní podklad pro Pracovní skupinu teorie a metodologie religionistiky (AKTUM) Německé společnosti pro religionistiku (DVRW), učinil jsem tak s vědomím, že na Yggdrasillu¹ právě probíhá spor o relativní význam historického a sociálněvědného výzkumu v religionistice. Tento spor je symptomem rostoucí vnitřní diferenciací oboru, jež je důsledkem akademické profesionalizace a expanze. K tématu jsem přiřadil kognitivní vědy, protože mám dojem, že jsou paradigmatické pro vliv přírodovědy na religionistiku, takže možná nebudeme v budoucnu vycházet z existence dvou, ale tří hlavních směrů v religionistice.

První otázka, která by si zasloužila projednat v AKTUM, zní: *Existuje vlastně religionistika?* Není religionistika spíše souhrnný pojem pro celou řadu věd, které se zabývají náboženstvím? Když zalistujeme *Slovníkem náboženství*,² nalezneme hesla k mnoha těmto „religionistikám“ (mj. antropologii náboženství, geografii náboženství, ekonomii náboženství, filosofii náboženství, psychologii náboženství, sociologii náboženství, teologii náboženství), ale ani jedno věnované přímo religionistice. Zato je obsaženo heslo dějiny religionistiky. Je možné, že religionistika nemá vlastní substanci, ale pouze podléhá historickému procesu, jakoby koloběhu znovuzrození bez vlastního jádra? Ledacos mluví ve prospěch této domněnky, i když nechci tuto analogii rozvíjet tak daleko, abych se na tento koloběh znovuzrození díval jako na cestu utrpení, z něhož se náš obor se všemi svými problémy vykoupí teprve za cenu konečného vyvanutí.

Z radikálně empirického hlediska lze argumentovat, že sice existují dějiny religionistiky, ale sama tato disciplína je pouze historicky proměnlivým souhrnem různých faktorů. Už její jméno a forma nejsou jasně určitelné. V závislosti na dobovém a místním kontextu se tato disciplína jmenuje *religionistika*, *srovnávací religionistika*, *dějiny náboženství*, *History of Religions*, *Comparative Religion*, *Study of Religions*, *Religions Stu-*

1 Internetové diskusní fórum Evropské společnosti pro studium náboženství <<http://easr.en.yggdrassil.html>>, pozn. red.

2 Srov. Christoph Auffarth – Hans G. Kippenberg – Axel Michaels (eds.), *Wörterbuch der Religion*, Stuttgart: Alfred Kröner 2006.

dies, Histoire des Religions, Sciences Religieuses, Storia delle Religioni – a našli bychom ještě mnoho dalších označení. Institucionální forma je v Německu etablovaná na různých fakultách a pod různými studijními programy, často také ve spojení s různými jinými disciplínami: religionistika a kulturologie, společenské vědy, orientalistika, sociální věda, teologie. Ještě nepřehlednější je situace tehdy, budeme-li brát zřetel na to, že vědecká práce s náboženstvím není výlučnou doménou akademicky aprobované religionistiky. Jen velice málo z největších teoretiků náboženství mělo akademickou pozici jako religionisté, a ani v současnosti se nedá jednoduše říci, že by v našem oboru dominoval intelektuální diskurs o náboženství. Lze vůbec vymezit náš obor prostřednictvím jeho institucionálních forem? Není každý výzkum náboženství současně také religionistikou, tak jako se s jistým časovým odstupem stane součástí dějin religionistiky?

Na tuto otázku lze odpovídat různě, je však jasné, že autonomie a integrita religionistiky jako akademické disciplíny není samozřejmá. Jen na jednu stranu se zdá být ohraničení naprosto zřejmé, a to vůči teologii. Ale na stranu druhou, směrem k sociálním vědám, zůstávají hranice otevřeny. Tomu nelze zamezit, poněvadž religionistika je, alespoň ve svých dosavadních dějinách, součástí sociálních věd, jejichž vnitřní diferenciací ve vztahu k jednotlivým vědám neodpovídá tolik vědecko-teoretické nutnosti, jako spíše praktickým potřebám a historické kontingenci.

Zdá se, že snad skutečně nebude jiné cesty, než vymezit religionistiku prostřednictvím jejích dějin. Ty jsou však otevřené, a teprve se ukáže, jak se budou vyvíjet. K věci se však dá přistoupit ještě z jiného úhlu. Pokud by religionistika neexistovala jako samostatná akademická disciplína, byla by pak zapotřebí a musela by být vynalezena? A jak by vypadala taková „religionistika ze zkumavky“? Samozřejmě, že tato otázka je hypotetická a nehistorická, domnívám se však, že dnes – na rozdíl od situace před třiceti lety – se společensky, politicky a rovněž akademicky uznává potřeba vědeckého výzkumu náboženství, a proto by jakási forma religionistiky vznikla. Patrně by se víc vztahovala k současnosti než k minulosti, ale zcela jistě by kladla tytéž velké otázky: Co je náboženství? Jak to, že existuje náboženství? Proč je náboženství univerzální? Proč nebylo náboženství vytlačeno vědou? Jak lze vysvětlit sociální a politickou dynamiku, která vychází z náboženství? Tyto velké otázky týkající se náboženství se dnes v religionistice nediskutují, kladou se ale se stejnou intenzitou, jako tomu bylo naposledy na sklonku 19. století. Možná, že je to znamením vyzrálosti vědy, když se odmítá zabývat velkými otázkami, protože všechny už byly někdy položeny a odpovědi na ně byly všechny překonány dějinami vědy. Možná je to ale také symptom stárnoucí vědy, která dokáže uchopit svůj předmět již jen v detailech malých otázek, a velké otázky se kla-

dou někde jinde. Odpověď neznám, ale myslím, že by se o tom mělo diskutovat, jde-li o teorii a metodologii religionistiky. V následujícím textu se budu zabývat také jen malými otázkami, totiž vztahem historické a sociálněvědné religionistiky se zřetelem na výzvu kladenou *Cognitive Science of Religion*, vědou, která se připravuje na diskuse o velkých otázkách.

Religionistika jako historická, nebo sociálněvědní disciplína?

Diskuse o relativním významu historického a sociálněvědného výzkumu v religionistice, vedená na Yggdrasillu, byla pozoruhodná především kvůli znatelně vysoké emocionalitě, s níž byla oboustranně vedena. Zřejmě se nezmýlíme, když budeme předpokládat, že přitom sehrály roli také osobní zájmy různého druhu. Spor o metodologické a obsahové zaměření vědy skutečně obsahuje určitý vědecko-politický náboj, v neposlední řadě proto, že to ovlivňuje rozhodování o způsobu, jakým budou vypisována místa a vyhlašovány výzkumné priority. Na tomto rozhodnutí závisejí posléze kariérní možnosti vědců a jejich žáků. To samozřejmě platí též pro vědkyně a jejich žákyňe.

Jestliže ale odhlédneme od těchto osobních zájmů (což je možné při teoretickém pozorování, těžko však ve vědecké praxi), pak je velice obtížné najít věcný důvod pro antagonismus mezi historickou a sociálněvědnou religionistikou. V obou případech jde o empirický výzkum náboženství nebo faktů, jež se jeví jako religionisticky relevantní. Hlavní rozdíl tkví, jak se zdá, v tom, že sociálně vědecky orientovaná religionistika se zabývá přednostně aktuálním vývojem, zatímco dějiny náboženství se soustředí na religionisticky relevantní předměty minulosti. Samozřejmě že existují také moderní dějiny náboženství, a naopak lze přistupovat pomocí sociálněvědních metod k historicky odlehlejšímu vývoji náboženství. V praxi se však redukuje tento rozdíl mezi oběma přístupy v zásadě na časovou dimenzi předmětu, a z toho pak vyplývají některé metodologické důsledky.

Nejzřetelnější metodologický rozdíl plyne z druhu disponovatelných dat. Při výzkumech minulosti neexistuje jiná možnost, než získávat data z materiálu, který se z minulosti dochoval, z dokumentů a monumentů. Proces získávání dat a jejich interpretace je značně komplexní a vyžaduje, aby badatel ovládal historicko-filologické metody, k nimž patří v religionistice zpravidla znalost orientálních nebo starověkých jazyků. Naopak kde se jedná o výzkum současného vývoje, je zdroj údajů jiný. Jistěže i zde mohou být pramenem dat dokumenty. Znakem tzv. empirického sociálního výzkumu je však to, že údaje vybírá až sám vědec, byť jistě ne nezávisle na těch, kteří data interpretují. Výběr a interpretace kvantitativních a kvalitativních dat jsou právě tak komplexní procesy, které vyžadují zvládnutí

metod empirického sociálního výzkumu, což v případě kvantitativní dat zahrnuje znalosti statistiky a matematiky.

Solidně se naučit historicko-filologické metody stejně jako postupy empirického sociálního výzkumu vyžaduje velmi mnoho času. Sotva existuje religionista, který by byl stejně kompetentní v obou oblastech.

Nevyhnutelná je tudíž specializace výzkumu, a představa, že někdo bude reprezentovat religionistiku „v celé šíři oboru“, je již dlouho utopii nejen obsahově, ale také metodologicky. Zde se setkáváme s jistým rozdílem proti většině dalších akademických disciplín, jako je třeba historiografie nebo etnologie, jež jsou sice obsahově tak široké, že nutně vyžadují specializaci na konkrétní pole výzkumu, avšak metodologicky jsou relativně homogenní, takže vzdělání v oboru obvykle neprejudikuje pozdější specializaci. Bylo by zapotřebí otevřít diskusi o tom, zda může být pro religionistiku realistickým cílem takové utváření studia, které by fundovaně zprostředkovalo metodologické předpoklady jak pro historický, tak pro sociálněvědný výzkum. Pokud by se ukázalo, že to není možné, jak tomu mnoho věcí nasvědčuje, museli bychom uvažovat o tom, zda a jak lze zachovat vnitřní oborovou souvislost.

Přes metodologické rozdíly jsou cíle poznání v historické a sociálněvědné religionistice podobnější, než by se zdálo. V obou případech jde především o náboženské představy a praktiky, o formy sociální organizace náboženství, o souvislost náboženství a sociálního jednání a o individuální náboženské biografie. Přirozeně, že se nezkoumá vždy všechno, ale rozdíly v kladení otázek lze zdůvodnit historickou nebo sociálněvědnou perspektivou pouze podmíněně. Dlouhou dobu se zdálo, jakoby výzkum náboženských představ byl doménou dějin náboženství, které se přitom mohou opírat o interpretaci textů. Naopak se jevílo, že sociálněvědný výzkum náboženství se věnuje především organizačním formám náboženství a jejich vlivu na sociální jednání. Dnes ale můžeme říci, že se sociologie náboženství zabývá velkou měrou subjektivními náboženskými představami a individuálními biografiemi a zejména kvalitativní výzkumy využívají hermeneutické metody. Naproti tomu se zabývají historikové náboženství často více sociálními strukturami a působením náboženství než obsahem náboženských představ. Dějiny náboženství se rozšířily z pouhých dějin ducha na sociální dějiny.

Způsob kladení otázek se tedy zásadně neodlišuje, i když získávání disponibilních dat s sebou nese jistá omezení poznávacích možností. Historické prameny dovolují jen výjimečně, abychom dostali přesnější obraz náboženských představ a biografii jednotlivých osob, které nezanechaly žádné písemné doklady, ani o nich nebyla nalezena hodnotná zmínka u ostatních.

Výzkumy současných náboženství dávají proti tomu možnost, abychom sami vytvářeli údaje pomocí rozhovorů a dotazníků, abychom shromažďovali informace i o osobách, které by jinak patrně nezanechaly stopu v dějinách. Kromě toho je možné zachycovat v současnosti kvantitativní údaje, které nejsou k dispozici ve stejné míře také o historicky starších epochách. Toto jsou rozdíly spíše ve stupni, než pokud jde o jejich zásadnost. S vynaložením určité námahy lze získat kvantitativní údaje rovněž v rámci dějin náboženství a občas prameny poskytnou informace o náboženských představách a životě osob, které nebyly aktéry na velkých historických jevištích. V praxi ale má více méně snadná dostupnost údajů a uhlazená metodologická stezka určitou přitažlivost pro výzkum a rozvíjí také jistou vlastní dynamiku.

Dějiny náboženství mají blíž k tomu, aby se soustředily na texty než na získávání kvantitativních dat. Pro výzkumy vztažené k současnosti je zase jednodušší zabývat se relativně malými skupinami, nekomplexními sociálními strukturami a procesy. Zdá se, že tím se podporuje v obou výzkumných oblastech tendence k jisté jednostrannosti. V oblasti dějin náboženství se přednostně hledí na literární tradici, která zpravidla reprezentuje náboženský mainstream. V oblasti kvalitativního empirického výzkumu se badatelé rádi věnují výzkumům menších skupin, které zaujímají v celkovém náboženském poli spíše okrajovou pozici. Samozřejmě existují výjimky. Alespoň v německy mluvící religionistice mám ovšem dojem, že jednostrannost výzkumů náboženské současnosti už dosáhla stupně, kdy je zapotřebí ji léčit. Tak či onak se zdá, jakoby hledání neviditelného náboženství a marginálních náboženských skupin zatemnilo pohled na viditelné náboženství. Etablované formy katolicismu a protestantismu ještě nejsou tak zcela bez společenské relevance.

Tady se naskytá široké a religionisticky téměř neobdělané pole. Možná je odpor proti práci na něm pozdním reflexem rané dělby práce, podle které je příslušná pro křesťanské církve teologie. Jsem si ale jistý, že religionistický průzkum konvenčního současného křesťanství by se nevydával nebezpečí, že bude pouze opakovat to, co už řekla teologie a teologická sociologie církve. To, že religionistický výzkum dokáže klást jiné otázky a nacházet jiné odpovědi než sociologie církve a teologie, má důvod ve vnitřní souvislosti oboru. K ní patří stále ještě existující diskurzivní spojení sociálněvědného a historického bádání. Zkušenostní horizont a základ vědění v religionistice se odlišují od základů empirického sociologického výzkumu stejně tak jako od základů teologie. Dějiny oboru s sebou přinesly to, že v religionistice byla globálněhistorická a komparativní perspektiva samozřejmě dlouho předtím, než se rozšířil pohled většiny ostatních disciplin nad evropský horizont. Tento kulturní kapitál religionistiky se

akumuloval zejména ve výzkumu dějin náboženství, které se dlouhou dobu zabývaly převážně mimoevropskými a antickými náboženstvími. Na tomto kapitálu participuje také religionistika orientovaná sociálněvědně, protože by bez něj nebyla víc než částí empirické sociologie nebo filosofie kultury. Jistěže by mohla žít i s tím a argumentovat, že určitá omezení při pohledu na náboženství jsou v rámci specializace potřebná, a nadto že tvorba teorií není omezoována nadměrnými znalostmi empirie.

Přesto se mi zdá, že při výzkumu současných forem náboženství nejsou dostatečné ani empirická sociologie, ani filosofie kultury. Religionistika se totiž může odvolávat na obrovský fundus historického a teoretického vědění o náboženstvích, který obecným sociálním vědám zpravidla chybí.³ Na stranu druhou by se i výzkumy dějin náboženství ocitly v nebezpečí, že nebudou ničím jiným než součástí historických nebo orientalistických disciplin, kdyby nebyly začleněny do diskurzivní celkové souvislosti religionistiky. I s tím by se dalo žít, avšak i zde za cenu jisté omezenosti zkoumání, pokud jde o pohled na náboženství. To není nutné dále rozvíjet.

Systematická religionistika a teorie náboženství

Jak historický, tak sociálněvědný výzkum jsou prvořadě *empirické* výzkumy v širokém smyslu slova, tzn., že produkují věty, jejichž platnost je intersubjektivně verifikovatelná a které se týkají předmětů, jež můžeme časově a prostorově lokalizovat. Náhody v dějinách vědy vedly k tomu, že religionistika – na rozdíl například od obecných dějin – zahrnuje od počátku silnou teoretickou a systematickou komponentu. Jedná se přitom o produkci vět, jež se vztahují na předměty, které nejsou časově a prostorově lokalizovány. Takovými předměty jsou zpravidla teoretické pojmy, jako *náboženství*, *rituál*, *sekularizace*, nebo *spiritualita*. Tatáž slova se používají také jako obecné klasifikační pojmy, pod které jsou subsumovány určité empirické předměty, takže můžeme hovořit například o *náboženství australských domorodců* nebo o *současné spiritualitě*. S tím se pojí problém vědecké tvorby pojmů, jemuž se zde nebudu věnovat, ačkoli by nebylo ani pro religionistiku bez užitku, kdyby věnovala čas od času trochu pozornosti vědecko-teoretickým a metodologickým otázkám.

Vytváření teorií má totiž tendenci rozvíjet se do podoby sebereferečních diskursů a ztrácet kontakt ke zkušenosti. To není nutné hodnotit ne-

3 Pro příklad: Sociálněvědné práce o tématech jako náboženský pluralismus, privatizace náboženství, nová náboženská hnutí a další domněle typicky moderní jevy zpravidla ignorují, že podobné vývojové prvky zaznamenáváme už v premoderních společnostech. Tvorba teorie by stála na podstatně jistější základně, kdyby na to brala zřetel. Je však nutné také uznat, že i ze strany religionistiky se toho dosud udělalo málo proto, aby se korigoval takto omezený pohled.

gativně, neboť filosofie i literatura dosáhly vysokého uznání. Postmoderní pojetí vědy bude nahlížet v požadavku na preciznost a empirickou ověřitelnost teorií zastaralé lpění na historicky kontingentních normách, které neodpovídá komplexnímu chápání světa. Obětí takové malicherné zbednělosti se stala, jak známo, fenomenologie náboženství, kterou zařizl nůž teorie vědy. Možná, že přijde čas jejího znovuoživení, pokud se religionistika nejdřív zbaví pout pozitivní vědy.

Dokud tomu tak není, nemluví nic proti tomu, abychom nechápali religionistiku jako empirickou vědu, jejíž teorie musí být otevřené verifikaci. Bohužel je tomu tak, že s fenomenologií náboženství ztroskotala na požadavku empirické ověřitelnosti nejen jediná specificky religionistická metoda, ale také jediná specificky religionistická teorie. Může nás utěšovat, že Rudolf Otto a Mircea Eliade jsou nahlíženi v jiných disciplínách méně kriticky než v religionistice, především v německé.

To ovšem nemění nic na tom, že produkce teorií v postfenomenologické religionistice se výrazně omezuje na recepci teoretických postupů jiných disciplín. Lze to vykládat jako výraz interdisciplinární orientace. Také je možné, že dnes se dostala metodologická laťka v religionistice příliš vysoko a my ztrácíme odvahu k teoretickým skokům.

Zdrženlivost religionistiky při formulaci obecných teorií náboženství je podmíněna také obsahově, protože empirie se brání velkým teoriím. Jiné disciplíny jsou při teoretizování o náboženství uvolněnější. Možná je tomu i tak, že v německé religionistice vedla přemíra kritiky fenomenologie náboženství k přílišné teoretické zdrženlivosti, alespoň pokud jde o náboženství jako její předmět. V době, kdy zažívá společenský, ale i vědecký zájem o náboženství renesanci, mohla by religionistika marginalizovat samu sebe, pokud by tvorbu teorie přenechala jiným disciplínám.

V postfenomenologické éře jsou to především dvě východiska, která mohou vznést nárok na to, že daly teorii náboženství podstatné a domněle trvalé nové impulsy. První z nich je tzv. teorie *Rational Choice*, která byla recipována prostřednictvím sociologie z ekonomie. Ačkoli se jistě nejedná o univerzální teorii náboženství, jak ji koncipovali Rodney Stark a Stephen Bainbridge, a má jako každá teorie své nedostatky, formulovala základní teoretické poznatky, které není možné ignorovat při výzkumech náboženského jednání. Druhé východisko představuje *Cognitive Science of Religion*, což není totéž jako *kognitivní religionistika* (*kognitive Religionswissenschaft*), protože „Science“ se zde jednoznačně chápe ve smyslu „přírodověda“. Na rozdíl od teorie *Rational Choice* je integrace této teorie do religionistiky spojená s poměrně vážnými problémy, protože se zakládá na kognitivních a neuropsychologických výzkumech, které nelze sledovat ani rozvíjet tradičními religionistickými metodami. *Cognitive Scien-*

ce of Religion není ani podle vlastního seberozumění částí religionistiky, ale považuje se za interdisciplinární výzkumný směr, jehož cílem je vysvětlit náboženství pomocí přírodovědných poznatků a metod.

V ohledu na pojem náboženství se *Rational Choice Theory* a *Cognitive Science of Religion* podobají v tom, že obě jdou jakoby ke kořenům dějin religionistických teorií, totiž k Tylorovu vymezení jádra náboženství jako *belief in spiritual being*. Místo „spiritual beings“ se dnes dává přednost označení „supernatural agents“. Můžeme se na takové určení náboženství dívat jako na naivitu a formu *folk science of religion*, protože ignoruje víc než sto let dějin religionistických teorií; anebo v něm můžeme spatřovat nutné znovuoživení podstatných forem náboženství. V každém případě mají tu přednost, že stojí velice blízko intuitivnímu pochopení náboženství, takže jsou alespoň mimo religionistiku značně akceptovatelné. Pro religionistiku to znamená výzvu, protože buď musí přijmout tento simplifikující pojem náboženství a vrátit se tak zpátky na pole svých bývalých teorií, anebo bude donucena věnovat víc pozornosti otázce, co vlastně tvoří *náboženství*. Pouhá dekonstrukce pojmu náboženství jako produktu západních dějin a ideologických zájmů může být možná přesvědčivá v interním oborovém diskursu, nepostačuje ale na to, aby zajistila směrodatnou roli religionistice v interdisciplinárním diskursu o náboženství.

Cognitive Science of Religion

Východisko, vystupující pod firmou *Cognitive Science of Religion* (CSR), si zaslouží zvláštní pozornost z více důvodů. Za prvé – jak jsem již ukázal – přesahuje CSR co do svých metod, teoretických předpokladů a interdisciplinární orientace velmi výrazně tradiční religionistiku, a to jak v podobě dějin náboženství, tak sociálněvědného výzkumu. Stoupenci CSR nahlízejí tento směr výzkumu jako přírodovědně fundovanou vědu o náboženství. To není bez významu proto, že v současnosti se přisuzuje přírodním vědám jistá vůdčí funkce. *Věda* znamená *Science*, a *Science* znamená *přírodověda*.

Nejen z hlediska politiky vědy jsou kulturní vědy v defenzivě, samy nadto ještě zčásti postmoderně dekonstruovaly svou vlastní vědeckost, takže se prosazují ještě tak v novinových fejetonech, ve vědeckých časopisech už ale ne. CSR můžeme tudíž hodnotit také jako pokus o nové založení religionistiky, tzn. *the Study of Religions*, jako *Science*. Znovu se tak komplikuje kulturněvědný nárok religionistiky.⁴ S jejím sebezpochopením jako *science* totiž příliš neladí jistý sklon k ideologizaci CSR. Ne-

4 Používám zde výraz „kulturní věda“ (*Kulturwissenschaft*) jako zastřešující pojem pro duchovní a sociální vědy, nikoli jako překlad *cultural studies*.

myslím tím fakt, že se na výsledky CSR odvolávají stejně tak stoupenoci nového vědeckého ateismu à la Richard Dawkins jako jeho odpůrce, aby tak zdůvodnili své pozice. Proti tomu, že si ji osvojí špatná strana, se nemůže bránit žádná teorie. Mnohem víc se mi ale zdá, že sama CSR je vystavena nebezpečí ideologizace tím, že propagovaný „naturalismus“ jejich vědeckých východisek je interpretován jednostranně jako přírodovědecký materialismus. Zde se dostáváme velmi blízko k světonázorovým otázkám a k pozicím víry,⁵ které nelze zdůvodnit s pomocí teorie vědy. Jistě je legitimní, když se do religionistických výzkumů silněji než dřív zapojí biologické a neuropsychologické předpoklady; avšak na ně redukováný naturalismus je alespoň pak ideologický, když se tím implikuje, že nemateriální, tzn. přírodovědeckými metodami nepopsatelné skutečnosti, jsou vědecky irelevantní. Poté, co se religionistika osvobodila od metafyzických domněnek teologické provenience, mohla by propadnout metafyzice materialistického naturalismu.

Bude se před tím umět patrně ochránit, jestliže nalezne svou vlastní vědeckost: tím, že bude opět silněji dbát na metodologické a vědeckoteoretické otázky. Není tomu totiž tak, že by dostatečným průkazem vědeckosti religionistiky byl samotný nárok na vysvětlení náboženství s pomocí přírodovědeckých poznatků. Kulturologicky orientovaná religionistika nemá důvod, aby se cítila být vědecky v defenzivě proti CSR. Metodologické předpoklady CSR jsou totiž zajištěny mnohem méně, než by, jak se zdá, sama tato teorie věřila.

Nemohu se tomu nyní věnovat detailně, chci ale zmínit alespoň několik bodů. Největší slabina CSR spočívá, jak se domnívám, v tom, že není možné testovat teoretické předpoklady empiricky s pomocí přírodovědeckých metod. To platí již z toho důvodu, že explanandum *náboženské představy* (tzn. mentální reprezentace *supernatural agents*) není empiricky pozorovatelné. Základní teoretická východiska CSR ale považují za nutné, aby se chápaly náboženské představy jako *individuální* mentální reprezentace, jež jsou produktem neuronálních procesů v mozku. Neuronální procesy lze sice zkoumat přírodovědeckými metodami, neexistuje však možnost identifikovat *obsah* představ. Zda má individuum náboženské představy a jakého druhu tyto snad mohou být, se nedá zásadně zjistit, již vůbec ne pak metodami biologie a neuropsychologie. Můžeme nanejvýš

5 Pozoruhodná, a ačkoli jistě ne vážně míněná, přesto ve své metaforice příznačná, je v této souvislosti sebecharakteristika *Archive for Religion and Cognition*: „The goal of the Archive for Religion & Cognition is to create a forum that enhances research in the field of the cognitive science of religion (CSR) by promoting communication between old converts, as well as facilitating the first steps of new proselytes to this emerging paradigm.“ <<http://www.iacsr.com/Ressources.htm>> (13. 5. 2008).

uvést více či méně zdůvodněné domněnky o individuálních náboženských představách, tím že porozumíme jazykovým výrazům.

Můžeme se ptát lidí na jejich představy nebo číst texty, které je popisují, a z toho můžeme prostřednictvím interpretace vyvozovat závěry. Tím se ale nedostáváme k přírodovědeckým metodám, nýbrž do oblasti hermeneutiky, tzv. „konvenční“ duchovědné a sociálněvědné religionistiky. Ta však není metodologicky tak naivní, aby se domnívala, že interpretace jazykových výrazů je jednoduchá záležitost, která by mohla brát po vzoru fundamentalistů každý text v čistě doslovném smyslu. Ať je to ale jakkoliv, domnělá exaktnost přírodovědného způsobu pozorování nemůže být v zásadě větší než exaktnost hermeneutiky, bez níž se neobejde ani CSR.

Nyní by se mohla objevit námitka, že poukaz na nedostatečnou empirickou testovatelnost teorií je výrazem malicherné zatvrzelosti, která zamezuje vývoji velkých teorií vědeckoteoretických mudrlantů. Na rozdíl od fenomenologie náboženství vystupuje CSR s nárokem na to, že je *hard science*, která se opírá o přírodovědné poznatky a metody. Tento nárok není udržitelný, protože s pomocí přírodovědeckých metod se nedá poznat význam vět, a tím ani obsah náboženských představ. Vždy se může argumentovat tím, že CSR není alespoň méně vědecká než kulturněvědná religionistika. Tuto obrannou pozici lze snadno hájit již proto, že ani kulturněvědná religionistika se nevystíhává metodologických chyb a teoretických omylů.

K metodologickým chybám, jež CSR sdílí s částí kulturněvědné religionistiky, patří zaměňování symbolických reprezentací s mentálními reprezentacemi. Mentální reprezentace, tedy individuální náboženské představy, se sice mohou stát prostřednictvím introspekce objektem vědeckého pozorování, avšak vjem vlastního myšlení ještě neposkytuje přístup k myšlení jiných lidí. Toto dilema nedokáže řešit empirický sociálněvědný výzkum lépe než klasická hermeneutika, na niž se odvolávala fenomenologie náboženství. Ať již provádíme bezpočtu interview a čteme bezpočtu textů, empiricky dostupný nám obsah cizího myšlení nebo cizí víry není; nanejvýš se dostáváme k jeho jazykové reprezentaci v určitém čase. Pokud nevystihneme nejlepší okamžik, dostaneme pouze odpověď na otázky, které by si mluvčí nikdy nepoložil, nebo jazykové výrazy, které mluvčí považuje z nějakého důvodu za dostatečně oportunní. Dokonce ani inkviziční metody nám nikdy nedají jistotu, co si druzí lidé myslí a v co věří. A je to tak dobře, protože to chrání lidstvo před mentálním voyerismem (uznávám, že toto není právě vědecká poznámka).

I kdybychom měli *ipsissima verba* Buddhy, Ježíše nebo Rona Hubbarda, mohli bychom se nanejvýš domnívat, co jimi „skutečně“ mysleli. Stoupenoci kulturněvědné religionistiky sice občas upadají do pokušení tvrdit,

že znají osobní náboženskou víru významných nebo méně významných lidí, avšak to, že to není možné, není zásadní teoretický problém, nýbrž následek chybně položené otázky. Teoretickým problémem je nemožnost prozkoumat subjektivní myšlení pro CSR, protože podle jejího axiomu neexistují náboženské představy mimo individuální mozek.⁶ Jejich výzkum je tím pádem vyloučený.

Jak jsme viděli, je tento teoretický postulát ve vědecké praxi CSR prostě ignorován, poněvadž se zde zkoumají náboženské představy, jež jsou reprezentovány mimo individuální mozek v jazyce. Tato teorie se tudíž metodologicky sama vyvrací. Přirozeně, že CSR a obecně kognitivní vědy to budou vyvracet a budou upozorňovat, že význam jazykově symbolizovaných náboženských představ neexistuje mimo mozek těch lidí, kteří čtou a píšou texty, hovoří a rozumějí jim. Neexistuje představa nezávislá na představujícím si subjektu, a to znamená: nezávislá na představujících mozcích. To jsou pozoruhodné argumenty, které zde ovšem nebudeme dále diskutovat. Jedná se přitom o otázky, které nelze vědecky a již vůbec ne religionisticky vysvětlit, protože odpověď na ně závisí na předem přijatých filosofických nebo světonázorových postojích. V případě CSR padlo takové rozhodnutí ve smyslu blíže neurčeného naturalismu.

Zásadně nelze proti naturalistické pozici nic namítat, jestliže se tím myslí, že náboženství je přirozený a nikoli nadpřirozený fenomén. Lze rovněž akceptovat tezi, že všechno, co existuje, je částí přírody, že tedy neexistuje nic jiného než přirozená skutečnost. Predikát „přirozený“ má ovšem v souvislosti se *skutečností* smysl pouze tehdy, je-li používán kontrastně k určitým negacím, jako „nepřirozený“, „nadpřirozený“, „mimopřirozený“ nebo „metafyzický“. Tvrzení, že neexistuje metafyzická atd. skutečnost, má pak stejný význam s tvrzením, že existuje pouze přirozená skutečnost, aniž by se však vyjasnilo, co znamená slovo „přirozený“.

Když *International Association for the Cognitive Science of Religion* ve svém prohlášení zdůrazňuje, že podporuje „the naturalistic study of religion“,⁷ pak se tím očividně nemyslí ta samozřejmost, že se religionistika nezabývá metafyzickými předměty. Specifikace *naturalist study of religion* znamená implicitní sebevymezení od *historical and social scientific studies of religion* ve smyslu pojmu naturalismu, který zaměňuje „přirozený“ a „materiální“.

6 Srov. například Pascal Boyer, *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*, New York: Basic Books 2001, 35-37. Pregnantně to formuluje Scott Atran: „Cultures and religions do not exist apart from individual minds that constitute them.“ (Scott Atran, *In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion*, Oxford: Oxford University Press 2002, 10).

7 „Objectives of the IACSR“, <<http://www.iacsr.com/>> (15. 5. 2008).

Podle toho je všechna skutečnost podmíněna materiálními příčinami, které se mohou vědecky zkoumat a poznat. To by platilo rovněž na představy, ideje, „ducha“ a podobné zdánlivě nemateriální předměty, jež neexistují v žádné jiné formě než jako obsahy lidského vědomí, jehož materiální základnou jsou neuronální procesy v mozku. Proto je zapotřebí zkoumat způsob, jakým mozek funguje, chceme-li vysvětlit, jak vznikají a šíří se náboženské představy. Tomu nebude nikdo zásadně odporovat, pokud se tím myslí vysvětlení neuronálních předpokladů toho, že lidé mají náboženské představy, a pokud se současně upozorní, že s pomocí přírodovědných metod se nedá poznat, zda se vůbec jedná o náboženské představy.

Nebylo by fér, kdybych na tomto místě poukazoval na to, že hodnota vysvětlení některých ústředních teorií, jak je doposud rozvinula CSR, je jen velmi malá a samy tyto teorie jsou navýsost pochybné.⁸ CSR je velice mladá věda a možná vypracuje v budoucnu silnější a lépe zdůvodněné teorie. Zejména se mi zdá, že spojení výzkumu kognice a evoluční teorie může být velmi plodným teoretickým východiskem. Nejedná se mi zde o zásadní kritiku CSR, kterou považuji za vysoce zajímavé a vítané rozšíření religionistické perspektivy. Začlenění poznatků a teorií biologických věd může dát religionistice nové impulsy.

Na tom nic nezmění ani fakt, že CSR vykazuje zřetelné metodologické a teoretické slabiny. V tom není, jak známo, sama. Impulsy pocházející z CSR ale mohou působit v religionistice produktivně, pokud se s nimi religionistika dokáže kriticky vyrovnat. Nárok CSR na to, že je *naturalistickou* vědou, by měl přimět religionistiku, jež se orientuje na kulturní vědy, aby podrobila reflexi své vlastní pojetí vědy. Tento nárok totiž implikuje, že historická a sociálněvědná religionistika nejsou naturalistické. Jestliže by tomu mělo tak být, pak by bylo nezbytné vysvětlit, jakou nikoli naturalistickou pozici religionistika vlastně zastupuje.

Vidíme, že se zde rychle dostáváme na obtížný terén, na němž se slévají vědecko-teoretické, metodologické a ideologické problémy. Co zname-

8 Musím dodat, že vysvětlení toho, jak funguje mozek, které se opírá a poměrně sporné poznatky kognitivní psychologie a neurologie, je již značně triviální, není to však vysvětlení, které by používala CSR. Uplatnění těchto poznatků na náboženské představy však vede ke skutečně triviálnímu výsledku, že lidský mozek funguje tak, že může mít náboženské představy. Již následná teorie, že náboženské představy (tzn. *Counterintuitive beliefs in supernatural agents*) zůstávají kvůli svému fungování uloženy mimořádně dobře v paměti a proto se snadno šíří, je málo přesvědčivá, protože jak známo, mnoho náboženských představ se vůbec nešíří, a naopak se silně šíří mnoho nenáboženských představ. Tato teorie tedy neříká nic víc, než že se mohou náboženské a nenáboženské představy šířit kvůli způsobu, jakým funguje mozek, nebo se z téhož důvodu šířit nemusí. To však není růst poznání.

ná „naturalismus“ v souvislosti s religionistikou? Implikuje ontologický naturalismus také naturalismus metodologický a naopak? Lze zdůvodnit pozici, že neexistuje jiná skutečnost a jiné příčiny než ty, které se dají dokázat přírodovědeckými metodami? Pokud ano, může pak kulturologická religionistika nadále tvrdit, že je empirickou vědou? Pokud ne, o jaké jiné formy skutečnosti se jedná a jak je zkoumá nikoli naturalistická religionistika?

Přirozeně zde běží o otázky, jež se netýkají pouze religionistiky, ale i dalších historických a sociálněvědních disciplín. A jedná se o otázky, které se nejen úzce pojí se světonázorovými postoji, nýbrž mají také značný význam v politice vědy. Kdyby totiž neexistovaly argumenty proti tezi, že všechny příčiny jsou materiální a proto musí být každé vysvětlení skutečnosti formulovatelné v kategoriích přírodních věd, pak by bylo rozumné, abychom dali přednost přírodovědnému přístupu k náboženství před přístupem kulturněvědným.

Osobně nevěřím, že by pravděpodobnost takového vývoje byla nějak velká. Dokážeme pravděpodobně uvést dobré důvody proti naturalismu, který se domnívá, že dokáže redukovat sociální a kulturní fakta, a tedy také náboženství, na individuální neuronální procesy. CSR není alternativou ke kulturněvědné religionistice, nýbrž tvoří novou teoretickou perspektivu, která stejně jako jiné teorie umí hodně věcí vysvětlit a hodně věcí nechává nevysvětlených. Spojení religionistiky s teoriemi a výzkumnými metodami biologie (a CSR je jeho příkladem), odpovídá interdisciplinární otevřenosti oboru a chrání ho před teoretickým ustrnutím.

Možná, že bude zapotřebí rozšířit dosavadní diferenciaci religionistiky na historický a sociálněvědný směr výzkumu o třetí, biologický. Vedle kognitivní psychologie jsou takovými disciplinami, jejichž poznatky by mohly ovlivnit tvorbu religionistických teorií, také biologická evoluční teorie, sociobiologie a epidemiologie. Pro religionistiku jako kulturní vědu je to výzva, aby věnovala mnohem víc pozornosti tvorbě vlastní teorie, stejně jako metodologických a vědecko-teoretickým otázkám.

Přeložil Břetislav Horyna



SUMMARY

Study of Religions on the Borders of Social, Historical and Cognitive Sciences

This text was produced as a material for *Arbeitskreis Theorie und Methodologie in der Religionswissenschaft* (AKTUM) within *Deutsche Vereinigung für Religionswissenschaft* (DVRW). The author reflects contemporary debate about scientific foundations of the study of religions. In the first part he compares methods of historical and social sciences and identifies those fields of research in which these methods are most commonly applied. Both methods, which are hardly ever mastered with the same level of competence by one single scientist, tend to explore certain topics. Whereas historical methods use mainly textual sources to answer questions about the past, methods of social sciences provide researcher with tools which enable him/her to intentionally create data about contemporary situation. Specific methods of these two approaches lead, according to the author, to certain one-sidedness – historical study is limited by textual sources, which are most often concerned with mainstream religious traditions, whereas contemporary sociological researches often deal with small, even marginal religious groups. As a result of this situation, issues connected with contemporary mainstream religious traditions remain almost abandoned.

In spite of the differences between these two approaches, both remain to be *empirical* in their nature. *Theoretical* foundations of the study of religions are usually drawn from other disciplines. After the failure of phenomenological method in the field of study of religions, lack of theorizing in this field can be observed. Certain impulses come from Cognitive Science of Religion which attempts to explore the process of creation of religious ideas from a biological perspective. However, as the author points out, even if we are able to observe and study neuronal processes in human brain, still the contents of such created ideas is empirically inaccessible.

CSR creates, in spite of its limits and serious methodological mistakes, a new theoretical perspective which, together with other disciplines such as sociobiology or epidemiology of representations might bring new information which could finally play an important role for future theorizing within the study of religions.

Religionswissenschaftliches Institut
der Universität Leipzig
Schillerstraße 6
04109 Leipzig
Deutschland

HUBERT SEIWERT

e-mail: seiwert@uni-leipzig.de