

Břetislav Horyna, Kritik der religionswissenschaftlichen Vernunft: Plädoyer für eine empirisch fundierte Theorie und Methodologie,

Stuttgart: Kohlhammer 2011,
207 s.

ISBN 978-3-17-021547-4.

Reflexivní obrat ve smyslu zaměření pozornosti badatelů na disciplínu samotnou, na ohledání jejích východisek a předpokladů, zasáhl religionistiku v porovnání například se sociologií nebo etnologií s poměrně velkým zpožděním. Tempo, s nímž tento hendikep dohání, je sice v posledních dvou dekadách takové, že je již sotva možné všechny teoretické texty v oboru sledovat, ale publikací, které by se věnovaly fundamentálním otázkám oboru tak, jak to činí Horynov text, mnoho nenajdeme. Převážná část zmíněné produkce se totiž zaměřuje buďto pouze na různé dílčí teoretické otázky (jako je třeba teorie rituálů), nebo na „teorii náboženství“.

Radu myšlenek, jež Horynova kniha přináší, může český čtenář znát z jeho studií publikovaných na stránkách časopisu *Religio: Revue pro religionistiku*. Leitmotivem celého textu je myšlenka rozpracovaná podle mého názoru v asi nejdůležitější Horynově česky publikované studii „Teorie religionistiky: Možnosti – problémy – perspektivy“ (*Religio: Revue pro religionistiku* 3/2, 1995, 115-132): religionistika postrádá teorii ve smyslu vědeckého předpolí, tedy oblast, jež určuje její identitu, kritéria její vědeckosti, její cíle a vztahy k jiným disciplínám; religionistika nemůže být definována předmětem svého výzkumu, ale svou teorií.

Horyna nahlíží současnou religionistiku ve stavu krize jejích základů, jež se projevuje nevěrohodností oboru a marginalizací jeho významu. Příčinou této krize nejsou nějaké vnější tlaky, ale nedostatečná sebereflexe (s. 121), nezbytnou podmínkou řešení je pak vytvoření chybějící teorie religionistiky.

Podmínkami, za nichž je taková teorie možná, tedy podmínkami, za nichž je možná religionistika jako věda, se zabývá Horynova „propedeutika“. A byť jsou její myšlenky formulovány mnohdy komplikovaným způsobem a vyžadují znalost řady konceptů teorie vědy a jiných disciplín (nebo alespoň ochotu se s nimi seznámit a osvojit si je), to, o co jde, je v zásadě poměrně jednoduché. Již v první hodině úvodu do religionistiky se studenti oboru dozvědí, že religionistika je empirickou disciplínou, která postupuje induktivně, zkoumaná náboženství nehodnotí a snaží se dospět k objektivnímu poznání. Ale jaká je povaha „empirie“, jak je možná indukce, jak je to s hodnotami, jak dospíváme k poznatkům, jaká je jejich povaha a za jakých podmínek lze vůbec hovořit o religionistice jako o vědě, to zůstává často – a nejen na úrovni studia oboru – nereflektováno či tematizováno na naivní úrovni reflexe, mnohdy také pouze nekriticky přebíráno z tradice oboru.

Problému nedostatečného vymezení identity oboru, podmínkami, za nichž je vůbec možná empirická věda, ale rovněž problému hodnot a roli externích vlivů na utváření teorie religionistiky se věnují první tři „kritické“ kapitoly publikace („Založení religionistiky v kritické perspektivě“, s. 15-114). Po stručné rekapitulaci základních problémů („Čím lze religionistice pomoci?“) pak Horyna v druhé části knihy za pomoci řady podnětných konceptů především z teorie a filosofie vědy načrtává podmínky možného rozvoje religionistické teorie a metodologie, zabývá se způsobem fungování vědy a produkci religionistického vědění („Poznámky k teorii a metodologii“, s. 121-194). Východiskem je odmítnutí plurality různých „typů“ či „forem“ racionality. Religionistika je dle Horyny možná jen při setrvání na západním vědeckém typu racionality (s. 128). To znamená, že je epistemocentrickou, primárně na poznání zaměřenou disciplínou, přičemž její epistemická jednání jsou tehdy racionální, jsou-li založena na formulování empirických hypotéz (s. 130-134) a zároveň jejich kritickým ověřování (tomu se věnuje 5. kapitola). V dalším textu Horyna ohledává vnitřní koherenci religionistiky a její místo v kontextu dalších věd.

Myšlenku interdisciplinarity podrobuje kritice a nahrazuje ji konceptem transdisciplinarity coby principu organizace produkce religionistického vědění (s. 139). Namísto autonomní, identitu zakládající, transdisciplinární, kontextuální vědní kultury charakterizují religionistiku procesy specializace a dekontextualizace a ztráta identity. Tříštění, individualizaci a tenze uvnitř disciplíny odkrývá Horyna jako další důvod její marginalizace (s. 135) a v souvislosti s těmito procesy sumarizuje deset hlavních bodů teoreticko-metodologických založení religionistiky.

Horyna odmítá kreativitu a konstruktivismus v religionistice a zdůrazňuje pozici „vědeckého realismu“ (s. 158). Formální logika je podle něj jednou z mála konstant, jež mají religionisté k dispozici, a religionistické poznání musí být proto vystavěno na argumentaci, jíž věnuje prostor především v poslední, páté kapitole, kde také uvádí seznam přípustných a nepřípustných argumentů. Na dalších stránkách pak Horyna představuje teorii emergence a zvažuje její možný přínos pro religionistiku. Synchronní a diachronní emergenci považuje za užitečný nástroj religionistiky především v oblasti jazyka, při formulování religionistických výpovědí, tvorbě pojmů a reflexi interpretaci (s. 183). Závěrečné úvahy jsou věnovány religionistické explanaci a kontingentní povaze religionistického vědění. Z kontingentní povahy religionistického poznání vyvozuje Horyna nahodilost možných intervencí religionistiky do společenských procesů, respektive nemožnost legitimovat takové intervence prostředky vědy (s. 191).

Religionistika musí naplnit vědecké standardy věrna typu racionality, který je vlastní evropské kultuře, ale zároveň se musí zodpovědně postavit oprávněným společenským nárokům (s. 192). Právě otázka role religionistiky ve společnosti, přesněji především určitý typ reakcí na volání po „společenské relevanci“, efektivitě a užitečnosti vědy o náboženství, tvoří pozadí argumentace Horynovy knihy. Na výše zmíněnou marginalizaci oboru totiž někteří badatelé odpovídají tak, že se v Horynově pohledu pokoušejí religionistiku založit na jiném „typu racionality“, než je religionisti-

ce vlastní, totiž na „transparadigmatickém nebo mediátorském“, tedy takovém, jenž vědeckou a epistemologií zdůrazňující racionalitu překračuje směrem k aktivní roli religionistiky ve společnosti. Z toho, čím by měla být, z empirické antropologické vědy o faktech, se pak religionistika v negativně nahlíženém procesu transformace stává moralizující, politicky korektní, orientující či praxi normující vědou (s. 85). Horyna žádá z přístupů, které subsumuje pod označení „interkulturní religionistika“ (s. 96), sice nijak blíže nepopisuje, nicméně texty „praktické“, „angažované“ a „aplikované“ religionistiky tvoří jakýsi negativní protipól, vůči němuž se vymezuje a na jehož pozadí často rozvíjí své vlastní pojetí. (Zástupně lze odkázat třeba na Tworuschkův programní text „Praktische Religionswissenschaft: Theoretische und methodische Grundüberlegungen“, in: Michael Klöcker – Udo Tworuschka [eds.], *Praktische Religionswissenschaft: Ein Handbuch für Studium und Beruf*, Köln – Weimar – Wien: Böhlau 2008.) V polemice s instrumentalizací tohoto druhu se Horyna odráží od Weberova pojetí hodnot ve vědě, přičemž jádro jeho argumentace znají čtenáři z českého textu o „finalizaci religionistiky“ (Břetislav Horyna, „Finalizace religionistiky: Problematika vnějších determinant rozvoje vědecké teorie“, *Religio: Revue pro religionistiku* 16/1, 2008, 5-32). Horyna se nestaví proti myšlence externích determinant v religionistice, bere ji jako fakt, s nímž se věda musí vyrovnávat. Tyto vnější determinanty musejí ale být systematicky reflektovány v teorii a metodologii religionistiky a religionisté musejí neustále prověřovat, zda nedochází k účelovému nakládání s religionistikou (s. 193).

Knihla nabízí dobrou výchozí strukturu pro diskusi nad podstatnými otázkami oboru a přínosná je dle mého názoru především otázkami, jež klade. Ostatně i Horyna hovoří o tom, že jeho záměrem bylo předložit „výlučně“ propedeutiku (s. 193), a ve shodě s tím některé návrhy předkládá spíše jako zvažení jejich možného přínosu než jako jednoznačné stavební prvky religionistické teorie. Alespoň takto chápu například jeho úvahy o možném založení religionistiky na teoriích emergence, vůči němuž je Horyna

nakonec – poté, co je představil – poměrně skeptický (s. 183). Za limitující považují, že řadu témat a konceptů pojednává Horyna jen do té míry, do jaké podporují jeho stanovisko, anebo může-li se odrazit od jejich kritiky. Nejedná se přitom jen o kritiku „interkulturní“ (v Horynově pojetí) religionistiky, v jejíž souvislosti čtenáře musí napadnout otázka, jak dalece představují tyto tendence pro obor nějaké reálné „nebezpečí“, nebo zda slouží jen jako výše zmíněný protipól, jenž autorovi dovoluje rozvinout argumentaci. Uvedený způsob psaní se týká například i významu či postavení konstruktivismu v religionistické teorii. Diskuzi o konstruktivismu Horyna totiž redukuje pouze na pozici radikálního konstruktivismu, a to mu umožňuje představit jej jako pojetí nevědecké, spočívající na jiném typu racionality než je vlastní religionistice a otevírající prostor různým ideologiím (s. 155).

JIŘÍ GEBELT

Mánavadharmašástra, přel. Dušan Zbavitel,

**Praha: Ex Oriente 2009, 241 s.
ISBN 978-80-904246-5-4.**

Mánavadharmašástra neboli *Manuovo ponaučení o dharmě*, které přednedávnem vyšlo v českém překladu Dušana Zbavitele, je typickou ukázkou staroindické šastrové literatury. Zabývá se zejména doporučeními ohledně chování mužských příslušníků tří vyšších společenských stavů vzhledem k tomu, v jakém životním stadiu se nacházejí.

Některé kapitoly *Mánavadharmašástry* připomínají moderní trestní a rodinné právo a v moderních západních jazycích bývá dílo někdy nazýváno *Manuovým zákoníkem*, čehož se však překladatel vyvaroval, neboť představovat si dharmášástry jako dnešní právní zákoníky by bylo chybou. V první řadě nebyly na rozdíl od běžných zákoníků přímo spjaty se státem a vládou; jejich autoři byli bráhmanští učenci, což se zřetelně odráží na privilegovaném postavení ve spo-

lečnosti, které text bráhmanům připisuje. Dále se liší i co do dosahu, neboť pravděpodobně fungovaly ve spojení s praktickými právními systémy jednotlivých komunit. S tím patrně souvisí i odlišný modus normativnosti, což se projevuje například používáním optativu místo imperativu či indikativu a uváděním různých, často protichůdných právních názorů vedle sebe (viz například protichůdné názory na dědičnost matčiných vlastností u potomka v 9. kapitole). Také kontext, z něhož Manuova dharmášástra vyrůstá, je svěbytný. Jedním z pilířů jejího myšlenkového světa je opětovné zrozování a její vesmír se zdaleka neomezuje pouze na svět lidí; důsledkem nedodržení doporučení šástry jsou v menší míře i lidské tresty, především však mravní a společenský úpadek, pokles na žebříčku hierarchie bytostí, ztráta rituální čistoty a nutnost odčinění prostřednictvím askeze. V neposlední řadě je třeba mít na paměti i její obsahovou různorodost, neboť obsahuje i kapitoly kosmologické, politologické, filosofické, dietetické a hygienické.

Kniha vyšla v edici Prameny hinduismu nakladatelství Ex Oriente, které vydává indickou, indologickou a religionistickou literaturu. Překlad Dušana Zbavitele, jenž je autorem několik překladů významných děl staroindické literatury (*Sómádévův Ocedán příběhů*, Kautiljova *Arthašástra*, *Upanišady*), byl vytvořen na základě sanskrtského textu vydaného Patrickem Olivellem (Patrick Olive, *Manu's Code of Law: A Critical Edition and Translation of the Mánava-Dharmašástra*, New York: Oxford University Press 2005). Vyznačuje se precizností a krásnou češtinou, za kterou se skrývají desetiletí překladatelské praxe nejen z indických jazyků; je plynulý, čtivý a nápaditý. Sanskrtské termíny, které Zbavitel z důvodu neexistence českého ekvivalentu ponechává v originále, až na výjimky při prvním výskytu vysvětluje v poznámce a totéž činí u sporných míst, přičemž odkazuje na vybrané překlady Patricka Olivella, Wendy Donigerové (Wendy Doniger – Brian K. Smith [trans.], *The Laws of Manu*, London – New York: Penguin 1991) a Arthura Cokea Burnella (Arthur Coke Burnell – Edward Washburn Hopkins [trans.], *The Ordinances of*