

Werner, Karel

**K metodologii studia náboženství se zvláštním ohledem na roli
filozofie náboženství a na postavení teologie**

Religio. 1993, vol. 1, iss. 1, pp. [7]-26

ISSN 1210-3640 (print); ISSN 2336-4475 (online)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/124616>

Access Date: 16. 02. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

K metodologii studia náboženství se zvláštním ohledem na roli filozofie náboženství a na postavení teologie

Karel Werner

Akademické studium náboženství jakožto vědní obor je jen o málo starší než sto let.¹ Obvykle se jeho počátek datuje vydáním knihy F. Maxe Müllera, *Introduction to the Science of Religion* (1873, německy: *Einführung in die vergleichende Religionswissenschaft*, 1876) anebo již od roku 1870, kdy Max Müller přednesl sérii svých přednášek v Královském Institutu v Londýně, které se staly podkladem jeho knihy. Max Müller byl původně indologem a vydavatelem proslulé série překladů „Posvátné knihy Východu“ (Sacred Books of the East), která dosáhla padesáti svazků, a to samo o sobě ilustruje jednu nezbytnou okolnost, jež umožnila vznik tohoto nového oboru, totiž jistou míru obeznámenosti s náboženskými systémy mimoevropského světa, jež byla umožněna objevnými cestami předchozích staletí a následnou koloniální expanzí evropských zemí. Avšak k tomu, aby tyto systémy, před tím klasifikované jako pohanské, vzbudily dostatečně silný zájem akademicky orientovaných badatelů, musela být splněna další, neméně důležitá podmínka: jistý druh kulturního liberalismu, jinými slovy: jisté intelektuální ovzduší, které se oprostilo od nadvlády tradičního evropského náboženství, tj. křesťanství, a které se zcela vymanilo z autority církevních institucí. Této situace bylo dosaženo kolem poloviny minulého století a v důsledku toho došlo v jeho druhé půli k nebyvalému rozmachu nejrůznějších humanitních oborů lidského vědění.

Není tedy nikterak překvapující, že u nás nyní dochází k obnovení kdysi velmi pokročilého oboru „srovnávací vědy náboženské“, do značné míry tehdy ztělesněného v osobě Otakara Pertolda, za v jistém smyslu obdobné situace, kdy se národ osvobodil od svěrací kazajky totalitního systému, který vtiskl svou ideologicky uniformní pečeť všem odvětvím intelektuální činnosti. Představitelé nově ustavených institucí, jejichž úkolem je znovu vybudovat tento obor jak po stránce badatelské, tak i jako výukový předmět na vysokých školách, učinili již první úspěšné kroky doma i v zahraničí.

1) Přehledné dějiny oboru studia náboženství za prvních sto let jeho trvání podal E. J. Sharpe, *Comparative Religion: A History*, London: Duckworth 1975. Stručný vývoj organizovaného studia popisuje brožura: C. J. Bleeker, *The History of Religions 1950-1975*, University of Lancaster 1975.

Vývoj studia náboženství byl od samého začátku (a dosud je) poznamenán diskusí o vymezení jeho předmětu a vypracování jeho metodologie, což ale neznamená, že v jeho dílčích úsecích a v globálním podání jeho výsledků nebylo dosaženo podstatných nebo i vynikajících výsledků. Definice jakéhokoli oboru vědění a jeho výzkumné metody nemohou být stanoveny jednou provždy a musí zůstat neustále pod drobnohledem. Proto tyto diskuse budou nepochybně i nadále pokračovat a naše nová religionistika se do nich jistě plodně zapojí. Tato stať je zamýšlena jako skromný počátek tohoto permanentního procesu.

Ve světě je dosud nejednotnost o názvu samotného oboru studia náboženství. Do jisté míry se projevila již v rozdílném názvu anglické a německé verze zmíněné knihy Maxe Müllera. V německém titulu zdůraznil Max Müller srovnávací charakter nového oboru, snad proto, aby nebyl zaměňován za paralelní obor k teologii, zabývající se tehdy převážně křesťanstvím. V anglosaském světě k takové záměně dojít nemohlo, protože tam nikdo nikdy teologii za vědu nepokládal. Nicméně Müllerův název oboru se v anglickém jazyce nikdy zcela neujal. Anglická terminologie namnoze dosud dodržuje středověkou latinskou tradici, a tudíž zařazuje většinu humanitních oborů pod termín „umění“ (*arts*). Pod označením „věda“ (*science*) si tu většina lidí představuje exaktní obory jako je fyzika nebo chemie, u nás zahrnované obvykle pod termín „přírodní vědy“. Teprve před poměrně nedávnou dobou byla pro nejmladší obory akademického studia zavedena zcela nová kategorie tzv. „společenských věd“ (*social sciences*), do které se mezi jinými obory počítají psychologie, sociologie a antropologie.

Nicméně v textech se dosud občas objevuje Müllerův termín *science of religion*, bez pochyby motivován snahou zdůraznit „vědeckost“, rozuměj akademickou věrohodnost oboru studia náboženství. Jsou zde však i vážné varovné hlasy, že přílišné přiblížení k vědám, obzvláště metodologicky, by mohlo vést k ochuzení oboru. Není pochyb o tom, že tu jde o humanitní obor, který patří po bok např. filologii a historii a snad též filozofii (i když zde se často vyskytují jisté výhrady). Ale jak uvidíme, i v tomto sousedství vznikly mladému oboru studia náboženství problémy, když šlo o zvolení jeho oficiálního názvu.

Největší zásluhu na založení mezinárodního sdružení pro studium náboženství, k němuž došlo roku 1950 v Amsterdamu, měli holandsští badatelé, a také účast mnoha kontinentálních zemí západní Evropy byla vždy značná, avšak jeho název je anglický, a tím se problémy spojené s názvem oboru promítly také do jazyků, které se jim bez tohoto vlivu mohly vyhnout. Zvolený název oboru byl „dějiny náboženství“ (*history of religions*), protože převládá názor, že je třeba dát jasně najevo jeho objektivní charakter nezúčastněnosti na problémech spojených s otázkou pravdivosti náboženských nauk. Tato otázka se vymyká procesu verifikace objektivně badatelskými metodami a je doménou teologie, kdežto dějiny náboženství mohou pouze referovat o těch-

to naukách a nanejvýš osvětlovat jejich význam v souvislostech, které jsou přístupné nezúčastněnému badateli.

Zvláštní důraz je některými badateli kladen také na to, že „náboženství“ je v názvu oboru v množném čísle, což v jeho českém překladu není zjevné. Náboženství jako takové je pro ně abstraktní pojem a umožnil by propašovat do oboru „kryptoteologické“ prvky a filozofické spekulace. Omezení studia náboženství doslova pouze na jejich historii se zdá vyhovovat některým badatelům do té míry, že se pokusili vyloučit z oboru akademického studia náboženství jakékoli jiné zřetele.² Reakce na tyto snahy se však brzo projevila na všech stranách a valná část autorů obvykle neopomene ve svých pracích zdůraznit, že pojímají obor historie náboženství mnohem širěji než výraz „dějiny náboženství“ naznačuje. Někteří se jej pak snaží dále vysvětlit poukazem na německý termín *Religionswissenschaft*, jehož pojmovému vymezení jeho doslovný překlad do angličtiny výrazem *science of religion* neodpovídá a který ovšem zahrnuje podle obecného konsensu nejen dějiny náboženství, nýbrž také jejich psychologii, sociologii, fenomenologii a snad i filozofii.³

Tak se ustavila praxe hovořit o historii náboženství „v širším slova smyslu“, která zahrnuje svrchu uvedená a další odvětví jako své pomocné obory, k nimž se ve stejné kapacitě druží historie náboženství v „užším slova smyslu“.⁴ Nejasnosti však trvají, obzvláště s ohledem na to, jak se obor studia nebo historie náboženství jeví badatelům ostatních humanitních oborů. Stále se objevují snahy používat jiných názvů, např. „teorie o náboženství“.⁵ Dokonce najdeme v anglických člancích používání německých výrazů přímo v textu nebo v závorkách a dějiny náboženství v širším smyslu (*Religionswissenschaft*) tu lze nalézt i v protikladu a polemice proti dějinám náboženství v užším smyslu (*Religionsgeschichte*).⁶

Ironií je, že když se po založení mezinárodního sdružení a zjednodušení jeho jména na „International Association for the History of Religions“ (IAHR) ustavovala německá odbočka, její zakladatelé prostě přeložili anglický název a nazvali ji *Deutsche Vereinigung für Religionsgeschichte*, což jim nyní způsobuje jisté problémy u kolegů v sousedních humanitních oborech, přestože se při každé příležitosti snaží zdůraznit, že ve skutečnosti pěstují *Religionswissenschaft*.

2) Tuto pozici důsledně hájí např. R. D. Baird, *Category Formation and the History of Religions*, The Hague-Paris: Mouton 1970.

3) Bleeker, op. cit., s. 4.

4) Touto a širší terminologickou problematikou se zabývá článek: R. Pummer, "Religionswissenschaft or Religiology?", *Noumen* XIX, 1972, 91-127.

5) N. Smart, "Beyond Eliade: The Future of Theory in Religion", *Noumen* XV, 1978, 171-183. I on však podlehl v minulosti pokusu uplatnit na studium náboženství nálepku „vědy“, jak o tom svědčí název jeho knihy *The Science of Religion and the Sociology of Knowledge*, Princeton University Press 1973.

6) E. J. Sharpe, "Some Problems of Method in the Study of Religion", *Religion* 1, 1971, 1-14.

Většina sdružení v anglosaských zemích (USA, Kanada, Austrálie, Nový Zéland) se problému vyhnula tím, že mají ve svém názvu termín „studium“ náboženství místo „dějiny“. Britské sdružení, které původně přejalo jméno mezinárodního sdružení, změnilo své jméno roku 1989 a je nyní v popředí kampaně pro změnu jména sdružení mezinárodního.⁷

Změnou jména britské organizace se otázka vhodného a obecně přijatelného jména oboru ovšem nevyřešila a nikdo ani neočekává, že se vyřeší změnou jména organizace mezinárodní.⁸ Lze však alespoň doufat, že se tak odstraní nedorozumění, které doposud pramení ze ztotožňování předmětu, ať úmyslného či bezděčného, s pouhými dějinami náboženství.⁹

Je velikou výhodou, že se u nás pro obor nezávislého studia náboženství na akademické úrovni již více méně vžil termín „religionistika“, jehož obsah je možno vymezit dostatečně široce, aby do sebe pojal všechny dílčí aspekty, metody a úseky studia náboženství. Západní země se této výhodě netěší, neboť se zdá, že je nemožné nalézt nebo utvořit podobný termín v neslovanských evropských jazycích. Předností názvu „religionistika“ je, že neobsahuje výraz věda, takže je možno se vyhnout diskusím o problémech, vyvěrajících z rozdílnosti významu německého slova *Wissenschaft* a anglického a francouzského *science*. Náš výraz „věda“ se ovšem kloní spíše k pojetí německému, ale i tak je lépe se bez něj obejít. Je tedy lépe opustit kdysi Pertoldem používaný název „srovnávací věda náboženská“ a pokud bude nutno zdůraznit dílčí úsek religionistiky, daný použitím metody srovnávání více náboženství, je radno si posloužit výrazem „srovnávací studium náboženství“.

Rozsah pojmu „religionistika“ je tedy na poli výzkumu náboženství všeobšáhly. Vzhledem k bohatosti a rozmanitosti materiálu, který lidská činnost v oblasti náboženství dosud nahromadila a stále ještě vytváří a který religionistika studuje, je ovšem užitečné nebo i nutné vytvořit si jistý strukturní

- 7) Kampaň za změnu názvu „British Association for the History of Religions“ na „British Association for the Study of Religions“ vedl autor této studie po více než deset let většinou diskusemi na konferencích a polemikou na výročních schůzích sdružení. Některé okolnosti kampaně a argumenty jsou shrnuty v jeho článcích "A Case for BASR", *BAHR Bulletin* 34, 1981, 10; "The Concept of the Transcendent: Questions of Method in the History of Religions", *Religion* 13, 1983, 311-322 (zejm. pozn. 25 na s. 321); "Are We All Historians? A Renewed Plea for BASR", *BAHR Bulletin* 44, 1984, 4-5.
- 8) Doposud se vyskytují různá označení. Pummer uvádí sedm možných výrazů: (1) Religionswissenschaft, (2) Science(s) of Religion(s), (3) Comparative (Study of) Religion(s), (4) History of Religions, (5) Religion, (6) Religious Studies, (7) Religiology. Z různých důvodů nepokládá ani jeden z nich za zcela uspokojivý. O.c., 102-106 (viz pozn. 4).
- 9) Nesnadnost úkolu dosáhnout sjednocení nebo alespoň vyjasnění terminologie se opět projevila tím, že na poslední schůzi výkonného výboru IAHR (srpen 1991, Burlington, Vermont, USA), kde se projednávala změna jména z IAHR na IASR, se vynořily další návrhy. Dosavadní název: International Association for the History of Religions. Navržené názvy: (1) International Association for the Study of Religions, (2) IA for Scientific Study of Religions, (3) IA for Historical Study of Religions, (4) IA for Historical and Scientific Study of Religions. Další diskuse lze očekávat na regionální konferenci IAHR v Chantilly u Paříže (21.-25. srpna 1993).

obraz obsahu tohoto širokého pojmu, který by umožnil v jistém nadhledu jeho myšlenkové zvládnutí a tím lepší využití dílčích badatelských výsledků jejich zařazením do globálního obrazu. To je ovšem ideál obecné religionistiky, který nebude nikdy zcela dosažen, ale jeho cena je právě ve snaze a pokusech o jeho uskutečnění.¹⁰

Za jádro tohoto strukturního obrazu lze považovat studium obsahu náboženských systémů, tj. jejich poselství, čili toho, co vyjadřují různými komunikačními prostředky za účelem vedení svých stoupců nebo ovlivnění jejich života a získání dalších následovníků. Jde tu o soubory náboženských nauk, idejí a pojmů, jak je jednotlivé náboženské systémy vyvinuly během svého trvání a jak je dosud zastávají nebo i dále vyvíjejí či nově vytvářejí, pokud jde o systémy živé. Dále sem patří jejich mytologie, legendy a soustavy symbolů, které ovšem také vyjadřují různá poselství, i když nikoli na úrovni pojmové, nýbrž oslovují přímo emocionální a vůbec iracionální stránku lidské psychy.

Neméně důležitou další složkou studia náboženství je náboženská zkušenost. Jde o psychické stavy na různých úrovních: mystické zážitky, duševní stavy při modlitbě, zkušenosti účasti na rituálu a jiných náboženských úkonech, reakce na setkání s jinými náboženskými systémy atd. Některé z těchto jevů ovšem také studuje psychologie náboženství.

Náboženské úkony samy o sobě jsou další oblastí studia, kterou bychom mohli nazvat dynamismem náboženství. Sem patří rituál, ať již osobní a jednoduchý (jako pokleknutí, sejetí rukou atd.), tak i slavnostní, se všemi doprovodnými jevy jako jsou zpěvy, recitace (litanie), a dále modlitební a meditační soustavy, poutě, slavnosti apod.

Náboženství má ovšem svou zjevnou společenskou stránku, kterou nutno studovat v rámci religionistiky, i když se jí po svém zabývá sociologie náboženství. Kromě samozřejmých komunálních aspektů rituálu sem patří náboženské instituce, církevní organizace, hierarchické systémy, řehole, vztahy mezi kněžstvem a laiky, hospodářské aspekty atd.

Je přirozené, že hranice mezi těmito jednotlivými úseky nejsou ztrnulé a že se tyto úseky prolínají. Každý z nich si také vytváří k svému studiu příslušný metodický přístup, který ovšem rovněž není jednoduchý nebo jednoznačný a je obvykle kombinací dvou nebo více metod.¹¹

Snad nezákladnějším metodologickým nástrojem studia náboženství je metoda historická, a proto dějiny náboženství tvoří jeho pilíř, neboť bez

10) Jednou z dosud nejužitečnějších knih zabývajících se problémy obecné religionistiky je: J. Wach, *The Comparative Study of Religions*, New York: Columbia University Press 1958 (německy: *Vergleichende Religionsforschung*, Stuttgart: Kohlhammer 1962). Stručně shrnutí této problematiky lze také nalézt v úvodu knihy: M. Pye, *Comparative Religion: An Introduction through Source Materials*, Newton Abbot: David & Charles Publishers 1972.

11) Problematikou rozličných metod studia náboženství se zabývá např. soubor prací: F. Whaling (ed.), *Contemporary Approaches to the Study of Religion*, The Hague-Paris: Mouton 1984.

znalosti dějin náboženství by porozumění jejich současnému významu ať v celku nebo v částech bylo velmi neúplné. Historický výzkum náboženství se zabývá jeho všemi zmíněnými úseky a tu dochází k částečnému překrytí s obecnou a kulturní historií, s dějinami filozofie a jistě také s dějinami umění. Studium náboženských zkušeností kromě toho výhodně využívá poznatků získaných metodami výzkumu psychologického, a tím se přibližuje psychologii náboženství. S ohledem na studium společenských aspektů náboženství platí totéž o sociologii náboženství.

Pokud jde o důležitost, soutěží s historickou metodou ve studiu náboženství výzkumná metoda fenomenologická. Vyjádřeno jednoduše, jde tu o objektivní popis náboženských jevů; pojem náboženského jevu ovšem zahrnuje jakékoli náboženské datum, od prostého úkonu, jakým je pokřizování se, až po složité obřady, náboženské instituce a věroučné systémy.

Na rozdíl od jiných metod, zabývajících se týmiž předměty, fenomenologická metoda se systematicky snaží vystříhat se jakýchkoli vysvětlení studovaných náboženských jevů, která jsou jim cizí, a usiluje o to, aby byla při jejich popisování po právu jejich vlastní svérázné povaze a podala je tak, jak by se jevíly pozorovateli, který by se „vžil“ do studovaného systému.¹² To se osvědčilo zejména při studiu mimoevropských a obzvláště tzv. kmenových a „primitivních“ náboženství, což je opět oblast, kde se religionistické zájmy prolínají s jinými obory jako je antropologie a etnologie.

Ukázněnost fenomenologického přístupu k materiálu, relevantnímu pro studium náboženství, takto umožnila jisté porozumění jejich významu „zevnitř“, tj. tak, jak jej chápou nebo zažívají příslušníci zkoumaného náboženství, a to i tam, kde religionista zužitkoval pro své studium data, která pro sebe v „terénu“ nashromáždili a snad i po svém interpretovali antropologové a etnologové. Dále se takto fenomenologickým přístupem daří zrevidovat a nově použít zprávy a pojednání z předchozích dvou století o vyspělých „pohanských“ systémech jako je hinduismus nebo buddhismus, která psali křesťanský orientovaní autoři.

To, že fenomenologická metoda umožňuje jisté „sympatické porozumění“ určitým náboženským materiálům jakoby „zevnitř“ studovaného systému, neznamená, že religionistika uznává nárok, který si snad tento systém činí na pravdivost nebo i na univerzální závaznost svého porozumění či vysvětlení. Tento postoj byl nazván „metodologickým agnosticem“¹³ a někteří religionisté jej považují za nezbytný požadavek jakéhokoli religionistického studia - neprávem, neboť to by vyloučilo z religionistiky filozofii náboženství.

12) Vymezení obou nejdůležitějších metod studia náboženství se zabývá užitečný, i když ne zcela uspokojivý článek: U. King, "Historical and Phenomenological Approaches to the Study of Religion", in: F. Whaling (ed), o.c. Užitečný je také sborník referátů ze zvláštní konference v Marburgu v červnu 1988: M. Pye (ed.), *Marburg Revisited: Institutions and Strategies in the Study of Religion*, Marburg: Diagonal-Verlag 1989.

13) Např. v obou citovaných pracích N. Smarta.

Nicméně důsledné předběžné uplatnění této fenomenologické metody, která jaksi „vyhostí do závorek“ jakákoli vysvětlení „zvnějška“, což je postup známý jako *epoché*, je nezbytné při základním studiu náboženských dat. Zvláštní důležitosti nabývá, jde-li o srovnávací studium dvou nebo více náboženských jevů nebo celých systémů. Jedině tak je možno se vyhnout předpojaté zaujatosti a předčasným hodnotícím soudům.

Tím se dostáváme k další metodě studia náboženství, totiž k srovnávání. Srovnávací metoda je pro religionistiku tak důležitá, že je dosud mnohými badateli považována za jádro religionistiky, takže dávají přednost takovému názvu oboru, ve kterém je srovnávací aspekt slovně vyjádřen. Existují však dostatečné důvody pro to, aby tato praxe byla opuštěna. Kromě toho, že není vhodné pojmenovat jakýkoli obor podle jedné z jeho výzkumných metod, je tu další důvod. Dílčí výzkum v jednom oboru vyžaduje čas od času shrnutí výsledků v nadhledu, čili jistou syntézu, popřípadě vytvoření jisté obecné teorie náboženství. Jisté je logičtější považovat to spíše za úkol obecné religionistiky, a nikoli srovnávacího náboženství. A dále: vytváření obecných teorií je ovšem činnost, která již hraničí s filozofií, a jestliže má filozofie náboženství být součástí oboru studia náboženství, jako jsou např. dějiny náboženství, je to další důvod pro důsledné uplatnění neutrálního názvu „religionistika“.

Jaký úkol tedy má srovnávací metoda v rámci dnešního pojetí studia náboženství a jaký byl doposud její přínos? Na jedné straně vedlo její poněkud povrchní uplatnění k produkci přehledů hlavních světových náboženství, většinou jenom po stránce jejich nauk, které jsou užitečné pro první orientaci studentů a širšího vzdělaného čtenářstva, na druhé straně došlo k větším projektům, které jsou výsledkem práce kolektivů odborníků, koordinované jedním nebo více vydavateli, a jejichž výsledkem jsou hodnotné dějiny světových náboženství.¹⁴ Dalším produktem tohoto globálního přístupu jsou antologie posvátných písem hlavních světových náboženství, které se dosud těší značné oblibě u veřejnosti.¹⁵ Náročnější práce tohoto druhu mají hlubší didaktický charakter a snaží se ilustrovat některé obecné kategorie náboženského myšlení konkrétními příklady z různých tradic.¹⁶

14) Ukázkou první kategorie je např. E. G. Parrinder, *What World Religions Teach*, London: Harrap 1963. Druhý typ je zastoupen např. značně podrobným dílem: J. P. Asmussen - J. Laesse, *Handbuch der Religionsgeschichte I-III*, Göttingen: Vadenhoeck & Ruprecht 1971 (dánský originál: 1968).

15) Např. S. E. Frost, *The Sacred Writings of the World's Great Religions*, Philadelphia: Blakiston 1943; R. O. Balou, *The Pocket World Bible*, London: Routledge & Kegan Paul 1948.

16) Např. M. Eliade, *From Primitives to Zen: A Thematic Sourcebook of the History of Religions*, London: Collins 1967 (repr. 1979); tato publikace prozrazuje autorovo vývojové pojetí dějin náboženství. Naproti tomu zmíněná kniha: M. Pye, *Comparative Religion ...* (viz pozn. 10), ilustruje vybranými pasážemi autorovo celkové pojetí předmětu a úkolů srovnávacího studia náboženství.

Další oblastí srovnávací metody je specializovaný výzkum zaměřený na určitý důležitý náboženský pojem, jehož výskyt lze identifikovat v různých systémech, např. na pojem absolutní či nejvyšší skutečnosti.¹⁷ Značnou důležitost pro porozumění náboženským systémům a jejich vzájemnému vztahu mají také soteriologické srovnávací studie.¹⁸ Přirozeně, že i méně závažné jevy z denní náboženské praxe najdou své autory¹⁹, ale jedním z nejvíce zpracovávaných odvětví je vyšší duchovní praxe, která je v některých náboženských tradicích pokládána za zcela nezbytný předpoklad k dosažení spasení a je obvykle shrnutá pod názvem mystika.²⁰

Je přirozené, že při srovnávání více náboženství, jak v jednotlivostech, tak jako celků, se objeví podobnosti, které vykazují určitou pravidelnost výskytu v různých tradicích, a následkem toho dojde k nezbytnému procesu zevšeobecňování čili k vytváření určitých vzorců nebo modelů jakožto pomůcek pro porozumění náboženským fenoménům a vůbec celkovému významu náboženství pro člověka.²¹ To ovšem znamená vytváření teorií náboženství, což je velmi složitý proces, plný kontroverzí a často i nejasností, obzvláště proto, že některé teorie se snaží vysvětlit náboženství mimonáboženskými činiteli, tj. zredukovat je na úroveň jevů společenských, psychologických, antropologických nebo i biologických. Proti tomu stojí názor, že náboženská data jsou jevy *sui generis*, a proto je nezbytné vymezit pro jejich vysvětlení specifické pojmy, které by byly přiměřené povaze náboženství a které nelze zredukovat na žádnou zjevně nenáboženskou obecně přístupnou realitu. Eliade, kráčeje ve šlépějích Rudolfa Otta, zvolil a vypracoval pro svou teorii náboženství pojem *sakrálna*.²²

- 17) Ukázkou delšího přístupu k tomuto tématu je např. R. Petazzoni, "The Supreme Being: Phenomenological Structure and Historical Development", in: *The History of Religions: Essays in Methodology* (in memory of Joachim Wach), University of Chicago Press 1959, 59-66.
- 18) Např. sborník, který vydal G. F. Brandon, *The Saviour God: Comparative Studies in the Concept of Salvation*, Manchester University Press 1963, a další sborník, který po tragické Brandonově smrti vydali E. J. Sharpe & J. R. Hinneles, *Man and His Salvation: Studies in Memory of S. G. F. Brandon*, Manchester University Press 1973.
- 19) Např. bohoslužba či rituální uctívání: G. Parrinder, *Worship in the World's Religions*, London: Faber & Faber 1959 (opět poněkud povrchní, i když užitečný přehled).
- 20) Jednou z pionýrských, ale dosud důležitých studií vydaných před rokem 1940 je: J. Marquette, *Introduction to Comparative Mysticism*, Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan 1965 (2. angl. vyd.). Řada studií se zabývá srovnáváním duchovní cesty dvou náboženství nebo dvou náboženských tradic, např. R. C. Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism*, New York: Schocken 1969; H. Dumoulin, *Östliche Meditation und christliche Mystik*, Freiburg-München: Karl Alber 1966; K. Werner, *The Yogi and the Mystic: Studies in Indian and Comparative Mysticism*, London: Curzon Press 1989. Ani přehledy ovšem nechybí: S. Spencer, *Mysticism in the World Religion*, London: Allen & Unwin 1966; G. Parrinder, *Mysticism in the World's Religions*, London: Sheldon Press 1976.
- 21) Srv. M. Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, London-Sydney: Sheed and Ward 1958 (repr. 1971).
- 22) R. Otto, *Das Heilige*, 1917; M. Eliade, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*,

Kupodivu Eliade neovlivnil svou teorií o sakrálnu religionistiku jako celek, ačkoli je jeho dílo stále ještě studováno. Také Ottova studie o sakrálnu tvoří nezbytnou součást přípravy ve studiu náboženství, a tento pojem je také často používán v souvislosti s vymezením povahy předmětů badatelského zájmu v rámci studia náboženství, avšak přesto se nestal podkladem všeobecně přijaté teorie náboženství.

Jednou z námitek proti oběma autorům a jejich teoriím je obvinění, že se jim pojem sakrálna stal apriorní kategorií ve studiu náboženství, čímž se přiblížili teologii nebo alespoň zaujali „quasiteologický“ postoj ke studiu náboženství.²³ Podobně i přínos z hlubinné psychologie C. G. Junga lze nalézt spíše jen v používání některých jeho výrazů, které razil, jako např. *archetypy*, nikoli však v pokusech o formulaci globální teorie náboženství.

Celkem vzato lze říci, že mezi religionisty panuje jistá váhavost s ohledem na globální teorie. Hlavní problém je snad v tom, jak najít střední cestu mezi dvěma krajnostmi. Na jedné straně jsou zde již svrchu zmíněné poukazy na to, že náboženské jevy patří do kategorie *sui generis*, a tudíž jsou nevysvětlitelné; to vede k obviněním, že jsou-li takto pojaty, přibližují se svou povahou nadpřirozenu a jsou tedy „quasi-“ nebo „kryptoteologické“. Na druhé straně se projevují snahy zredukovat náboženská data na pouhé výsledky vlivů z oblasti lidské psychologie a sociologie nebo dokonce ekonomie anebo i biologie. Pokud by religionistika byla považována jen za popisnou disciplínu, vymezenou pouze svými výzkumnými metodami, s vyloučením filozofické analýzy, nebude s to se účinně bránit proti takovým redukčním teoriím zvnějška. A nepochybně se bude i nadále bránit jakémukoli pokusu o vytvoření „autonomní teorie náboženství“ typu *sui generis* z obavy, aby se tím nepřiblížila teologii. Při tom však potřeba nadhledu jakož i podkladu pro program budoucího výzkumu si vyžaduje přijatelnou teorii nebo vytváření prozatímních teorií a jejich průběžné ověřování, přizpůsobování nebo nahrazování jinými. Za tímto účelem se však religionistika musí obrátit o pomoc k filozofii náboženství.²⁴

Otázka vztahu mezi oborem studia náboženství a filozofií náboženství nebyla dosud v mezinárodní diskusi jednoznačně vyřešena; mnozí badatelé se jí snaží z oboru zcela vyloučit. Jeden z důvodů je dán právě problémy, které souvisí s názvem oboru a které byly popsány již svrchu. Jsou tu však ještě další důvody: V rané době rozmachu fenomenologického studia náboženství se jeho zastánci dali natolik unést jeho úspěchy, že tento přístup považovali za jádro studia náboženství. Fenomenologická metoda při studiu náboženství jim přerostla ve fenomenologii náboženství do té míry, že se

New York: Harcourt, Brace & World 1959 (francouzsky 1956, německy 1957).

23) D. Wiebe, "Explanation and the Scientific Study of Religion", *Religion* 8, 1975, 33-52.

24) S ohledem na nutnost teorie ve studiu náboženství odkazují znovu na Smartův článek "Beyond Eliade: The Future of Theory in Religion"... (pozn. 5). Srv. též D. Wiebe, "Theory in the Study of Religion", *Religion* 13, 1983, 283-309.

domnívali, že svým přístupem postihnou to, co je všem náboženstvím společné, totiž samotnou podstatu či esenci náboženství. To se projevilo velmi záhy, již v pionýrském díle van der Leeuwa, jak naznačuje i anglický název jeho knihy.²⁵

Silným stoupencem fenomenologie náboženství, včetně názoru, že se její pomocí snad jednou podaří proniknout k samé podstatě náboženství, byl také G. J. Bleeker. Projevoval však neobyčejnou opatrnost a skromnost s poukazem na to, že studium náboženství metodami nezávislými na tradičním náboženství je vlastně teprve v počátečních stádiích. Měl ale dalekosáhlou vizi, a když formuloval stanovisko fenomenologa náboženství, neváhal prohlásit, že „jeho konečným cílem je inkluzivní formulace toho, co je podstatou náboženství.“²⁶ A šel tak daleko, že připustil, že přes rozdílná východiska je evropská fenomenologie náboženství v zásadě na stejné cestě jako tradiční učenci Východu, kteří vždy usilovali především o postizení podstaty náboženství. Rozdíl je pouze v tom, že fenomenologie postupuje velmi pomalu a opatrně: „Hledání podstaty náboženství bude tím nejposlednějším úkolem, k němuž se tato disciplína odhodlá.“²⁷

Obdobné stanovisko před ním vyslovil také Goodenough ve svém projevu na ustavující schůzi Americké společnosti pro studium náboženství (1959). Podle něj je badatelským úkolem religionistiky vyzkoumat, co ve skutečnosti existuje za hodnotami, které lidé nacházeli v mýtech, mystických filozofiích a praktikách, v rituálech a symbolech. Dokud však nebude nalezena a ustavena všem přijatelná metodologie, tedy za nynějšího stavu oboru „učiníme dobře, budeme-li si klást jen skromné otázky“, protože nadměrné a předčasné generalizace jen zahalují náš předmět do závoje. Goodenough pokládal víru, která přijímá náboženství jako zjevenou pravdu, za vytoužený sen, ale jen a jen sen. Studium náboženství vede k „zabití“ tohoto snu, k probuzení a poznání, že jde o pouhý sen. To však neznamená, že pravda o tom, co se za náboženskými poselstvími skrývá, musí zůstat navždy nepřístupná, neboť „musíme-li zabít ten starý sen, totiž že náboženství pramení ze zjevení, snad nám *Religionswissenschaft* pomůže k tomu, abychom objevili, že se tento náš skalpel vlastně stal posvátným instrumentem“.²⁸ Jinými slovy, religionistika se snad může nakonec dobrat i poslední pravdy, která je našemu poznání za dnešního stavu lidského vědění dosud objektivně nepřístupná.

Stanovisko Goodenoughovo mě upomíná na rozvážná slova Hellerova v úvodním slovu k libické konferenci. On je si rovněž vědom toho, že religionistika se musí distancovat od zjevených pravd, neboť vyslovuje střízlivé varování před „kryptoreligiózními programy“, je si však vědom „podmí-

25) *Religion in Essence and Manifestation*, London: Allen & Unwin 1938 (německy: *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1933, 2. vyd. 1956).

26) C. J. Bleeker, *The Sacred Bridge*, Leiden: E. J. Brill 1963, 36.

27) C. J. Bleeker, "The Future Task of the History of Religions", *Numen* VII, 1960, 221-234.

28) E. R. Goodenough, "Religionswissenschaft", *Numen* VI, 1959, 94-95.

něnosti stanoviska“, na němž stojí (a které s ním ovšem všichni sdílíme), takže nechce „zpupně a hloupě“ popírat, co ještě neznáme, a proto má „pokorný respekt k transcendentnu“.²⁹ Rozdíl mezi nimi je v tom, že Heller má za to, že „poslední tajemství bytí, kolem kterého náboženství krouží, vždy daleko přesahuje každou lidskou výpověď, která o něm byla, bude či vůbec může být učiněna“, kdežto Goodenough zřejmě doufal, že „skalpel“ badatelského výzkumu, který zabíjí sen o zjevené pravdě, snad nakonec prořizne i poslední závoj, jenž zahaluje plnou pravdu našemu pohledu.³⁰

Otázka je, čemu rozdíl mezi těmito dvěma stanovisky - noetického optimismu a noetického pesimismu s ohledem na poslední pravdu - přičíst. Goodenough byl nezávislým badatelem a zřejmě věřil v neomezené možnosti budoucích úspěchů lidského ducha v jeho honbě za pravdou. Hellerovo úvodní slovo jasně prokazuje, že si je vědom rozdílu mezi stanoviskem teologie, jež uznává zjevenou pravdu, které možno věřit, ale kterou nelze prokázat, a mezi nezávislým hlediskem religionistiky, která usiluje o poznání jen na základě ověřitelné zkušenosti. V tom se důstojně řadí k té skupině badatelů v religionistice, kteří jsou současně teology, při tom však jsou s to přispívat k jejímu rozkvětu, aniž by do ní vnášeli teologické prvky, jež vyžadují víru v nadpřirozenou autoritu. Někde však je zřejmě hranice, kterou tito teologové nemohou překročit. Brání snad Hellerovi jeho teologie v tom, aby se v religionistice stal podobným noetickým optimistou, jakými v ní byli Bleeker a Goodenough?

Snad je to paradoxní, avšak valná část religionistů by přijala Hellerovo stanovisko bez neshod, kdežto stanovisko obou jmenovaných optimistů jim bylo značně podezřelé: doufat v postižení poslední skutečnosti či nejvyšší pravdy v nich vzbuzuje obavy, že tu ve skutečnosti jde o kryptoteologii, o nepodloženou filozofickou spekulaci, či o nelegitimní vnášení metafyziky do seriózního badatelského oboru. Snad se ani není možno ubránit podezření, že se za onou svrchu zmíněnou Bleekerovou „inkluzivní formulací toho, co je podstatou náboženství“, jež je pro něj konečným cílem studia náboženství, skrývá vliv Husserlovy filozofické fenomenologie. Ta si, jak je dobře známo, činí nárok na to, že se dovede dobrat zvláštní poznávací schopnosti přímého „zření podstaty“ (*Wesenschau*), jakmile se filozofovi podaří vyloučit do závorek jevovou realitu studovaného předmětu (čili dosáhnout plné „fenomenologické redukce“ neboli *epoché*) a tím jej očistit od nahodilosti nedokonalého smyslového a pojmového poznání.

29) J. Heller, "Úvodní slovo", in: *Stav a perspektivy studia náboženství v Československu. Sborník referátů z konference v Liblicích, 19.-21. září 1990, Brno: ÚSVS ČSAV 1990, 13.*

30) Nemohu si zde odpustit poznámku, že Goodenoughova metafora má obdobu v buddhistické ikonografii. Jeho skalpel připomíná meč, který třímá bódhisatva Mañdžuśrí a který symbolizuje jeho "analytickou moudrost", jíž protne závoj samsárového dění, někdy i v mahájánovém buddhismu zvaný máj, který zastírá pravou skutečnost.

Stoupenci „školy fenomenologie náboženství“ si vždy byli nebezpečí takového podezření vědomi, nikdy možnost přímé intuice či zření podstaty ve studiu náboženství otevřeně nezastávali (ať již „ve skrytu duše“ v takovou možnost doufali či nikoli) a ke škole filozofické fenomenologie se veřejně nehlásili. To je snad jeden z důvodů, proč Bleeker vyslovil názor, že hledání podstaty náboženství bude bez pochyby tím nejposlednějším úkolem, který religionistika podstoupí. Proto také Goodenough radil klást si prozatím jen „skromné otázky“.

Snad je při této příležitosti na místě náležitě zdůraznit onen zásadní rozdíl, který přes obdobnost metodiky a podobnost terminologie existuje mezi fenomenologií jakožto empirickou metodou v oboru studia náboženství či religionistice a mezi fenomenologií jakožto metafyzickou školou ve filozofii, známou z díla Edmunda Husserla a jeho pokračovatelů. Otázkou jejich vztahu se snad dosud nikdo zevrubně neobíral. Protože však jde v religionistice jen o všeobecně používanou metodu empirického výzkumu a nikdo si programově neukládá za úkol proniknout po použití fenomenologické redukce k podstatě studovaného jevu přímým zřením nebo intuicí, je vhodnější hovořit skromně pouze o fenomenologické metodě v religionistice a zcela se vyhnout výrazu „fenomenologie náboženství“, jak na to nověji už bylo tu a tam poukázáno.³¹ Tím je možno se vyhnout jakémukoliv nedorozumění.

Tato otázka však nebyla tak docela jasná v době rozkvětu „fenomenologie náboženství“ a zastánci religionistiky jakožto „čisté“ historie náboženství usilovali o takové pojetí oboru, které by z něj zcela vyloučilo nejen zabývání se otázkami teologie, ale i jakékoli filozofování, teoretizování a rovněž vysvětlování mimo rámec dedukovatelný z pozorovaných dat. Šlo jim o to definovat obor tak, aby mu nebylo možno vytknout ani ten nejmenší prohřešek proti zásadě ověřitelnosti bádání.

Příležitost k veřejnému vystoupení se naskytl během „legendárního“ X. kongresu IAHR v Marburku roku 1960. Některé zde přednesené příspěvky poukazyvaly na globální vize, docílené východními systémy, a vytýkaly historii náboženství jakožto západní disciplíně, že dovede vidět jenom fragmenty skutečnosti. Iniciativy se ujal Zwi Werblowski, který zjevně anticipoval možnost podobného vystoupení a měl již pro tuto příležitost připraveno pět tezí, jež lze ve zhuštěné podobě rekapitulovat takto:

1. „Náboženská věda“ sice je „západním výtvozem“, ale polarizovat v ní metodicky Západ a Východ nemá smysl; jde v ní o možnost obecně platných „vědecky legitimních generalizací“ o náboženství.
2. „*Religionswissenschaft*“ jako součást humanitních oborů, a nikoli teologie, je antropologickou disciplínou, která studuje jev náboženství jako výtvor, rys a aspekt lidské kultury a nemůže se zabývat otázkami pravdy nábo-

31) Např. M. Pye, *Comparative Religion ...*, 16-17 (viz pozn. 10).

ženských hodnot jinak, než jako součástí fenoménu náboženství. Otázky pravdy a existence patří do teologie nebo filozofie náboženství, dvou zcela nezávislých oborů.

3. Stanovisko, že náboženské jevy lze pochopit jen je-li uznáno, že vyjadřují vztah k transcendentnu, nutno odmítnout. Sám tento názor je pouze „syrovým materiálem“ pro studium náboženství.
4. *Raison d'être* studia náboženství je výlučně „zkoumání historické pravdy“.
5. Hlásání jakýchkoli ideálů je výlučnou záležitostí jedinců a nesmí mu být za žádných okolností dovoleno jakkoli poznamenat IAHR.³²

Werblowski se jevil jako důsledný pozitivista, což se ještě jasněji projevilo v jeho pokongresovém článku, v kterém dal průchod svému zklamání nad malým úspěchem svých tezí, které podepsalo jen sedmáct účastníků kongresu. Prohlásil suverénně: *Religionswissenschaft* je vědou jako např. chemie, jenže někteří lidé dávají přednost alchymii!³³ (Je překvapivé - nebo logické? - že po letech se Werblowski veřejně přihlásil k buddhismu.)

Mezi oponenty tezí byl mj. H. D. Lewis, který zdůraznil, že studium náboženství vyžaduje větší hloubku než věda, a té se mu může dostat právě z filozofie náboženství.

Jaké jsou tedy možnosti filozofie náboženství? Snad jejím nejzákladnějším úkolem je pojmová kategorizace náboženské terminologie a upřesňování definic. Není však snadné nalézt dílo věnované výhradně těmto úkolům.³⁴ Často je to doprovodné zaměstnání, prováděné průběžně při zaobírání se širšími tématy. Religionisté všech odstínů, ba i teologové, používají výsledků práce filozofů náboženství, někdy i bezděčně a často bez poukazu na svůj pramen. Modifikují si ji podle potřeby, někdy k ní i významně přispějí.

Existuje ovšem také filozofie náboženství jakožto součást filozofické spekulativní činnosti. Každý tvůrce filozofického systému - alespoň v moderní době - má svou filozofii náboženství, ale většina religionistů se pečlivě vystříhá jejich vlivu. Protože tato činnost jako veškerá intelektuální systematizace lidského vědění, má svůj zrod uvnitř evropské civilizace, která ovšem vznikala pod vlivem křesťanství, je jeho vliv patrný v přístupu filozofie náboženství k jejímu předmětu a v struktuře jeho podání. Značnou důležitost při úvahách o původu náboženství v nich má zjevení a teismus je v nich převládající kategorií pokud jde o absolutno; podružné pozornosti se dostane nejdříve ještě panteismu, hlavně kvůli Spinozovi.³⁵ A doposud lze mít za

32) A. Schimmel, "Summary of the Discussion", *Numen* VII, 1960, 235-239.

33) R. J. Zwi Werblowski, "Marburg - and after?", *Numen* VII, 1960, 215-220.

34) Do určité míry splňuje tento úkol A. Lee, *Groundwork of the Philosophy of Religion*, London: Duckworth 1946, hlavně ve třetí části knihy nazvané „Typy náboženské filozofie“.

35) Dobrým příkladem tohoto přístupu je raná práce G. Galloway, *The Philosophy of Religion*, Edinburgh: Clark 1914.

to, že vytvoření adekvátního pojmového rámce, do kterého by se vešla pojetí absolutna asijských náboženství, je úkolem, kterému dosud nebyla věnována dostatečná pozornost.³⁶

V novější době, kdy vytváření všeobecných filozofických systémů je řídkým zjevem, se filozofie náboženství vymanila ze závislosti na nich a stala se „empirickou“, namnoze závislou opět na tom, kam až jí dovoli jít současný stav vědeckého poznání při posuzování teorií náboženského poznání, otázky platnosti náboženských systémů hodnot nebo oprávněnosti ontologických odkazů.³⁷ Taková filozofie náboženství není nebezpečná akademickému pojetí religionistiky a není důvodu, proč by neměla být zahrnuta do jejího pole.³⁸

Otázky, jimž tato filozofie náboženství věnuje pozornost, se týkají ontologie (existence absolutna a pokusů o jeho logické zdůvodnění, jakož i jeho typologie), povahy podmíněné existence („stvořené“ skutečnosti), vztahu mezi podmíněnou a absolutní existencí (přežití, nesmrtnosti a vykoupění), povahy zla a etické problematiky, noetiky a druhů náboženské zkušenosti (včetně mystiky), povahy víry, používání jazyka v náboženství (včetně symbolismu) a dalších, i podružnějších témat, jako jsou např. zázraky.³⁹

Filozofie náboženství jak jsme o ní doposud pojednávali, je pro některé badatele na okraji religionistiky jako její pomocná disciplína, podobně jako psychologie náboženství či sociologie nebo antropologie náboženství. Má však také jasně vymezenou úlohu uvnitř religionistiky jako oboru čili existuje filozofická metoda v přístupu religionisty k jeho badatelskému úkolu?

Mám za to, že každé teoretizování v religionistice nutno považovat za používání filozofické metody. Pod hlavičku filozofické metody patří i postupy, uplatňované v religionistice pod názvem „vysvětlení“ nebo „interpretace“.

Když Eliade přizpůsoboval svým představám a potřebám své interpretace Ottův pojem sakrálna, obíral se při tom filozofií náboženství. Na tom nic nemění to, že podepsal Werblowského manifest, který filozofii náboženství z religionistiky vylučuje, snad v domněnku, že ve své práci nikdy neopustil půdu „historie náboženství“.

Volání po teorii ve studiu náboženství je nyní téměř všeobecné,⁴⁰ i když není jasné, jaká teorie to bude, která vyplní tuto potřebu, vyvolanou nahro-

36) Jistý nedokonalý náběh v tomto směru učinil např. R. L. Patterson, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, New York: Holt 1958. Do svých úvah o absolutnu zahrnul budhistickou nirvánu a také názory některých hinduistických škol, ale jde spíše jen o informativní zmínky než o filozofickou analýzu.

37) Příkladem u nás byl F. Linhart, *Úvod do filosofie náboženství*, Praha: Sfinx Janda 1930.

38) Např. W. L. Rowe - W. J. Wainwright, *Philosophy of Religion: Selected Readings*, New York: Jovanovich 1957.

39) Např. W. B. Williamson, *Decisions Philosophy of Religion*, New York: Prometheus 1976 (2. vyd. 1984).

maděním materiálů historickým, srovnávacím a fenomenologickým studiem. Za ostatní nechť promluví Wiebe: „Máme-li opravdu mít vědu o náboženství, ... badatelé musí postoupit od popisování k vysvětlování.“ A dále: „Ažkoli fenomenologický popis náboženství - různých náboženských tradic - může vyžadovat odložit do závorek zhodnocování, posuzování, problémy pravdy a omylu a podobně, tyto problémy nemohou být z konečné analýzy vynechány...“ Je třeba kriticky přistoupit i k otázce, zda náboženství je „vizí skutečnosti nebo projekcí lidské mysli“. K posouzení a zhodnocení teistických a *sui generis* stanovisek na jedné straně a na druhé straně ateistických a redukčních vysvětlení je nezbytná filozofická argumentace. A proto mu „filozofie zůstává klíčovým činitelem ... ve vědeckém studiu náboženství.“⁴¹

Filozofie náboženství si tedy již, jak se zdá, natrvalo vybojovala své místo v celkovém rámci religionistiky jako jeden z jejích nezbytných metodologických přístupů k plnění jejího úkolu empiricky shromažďovat vědění o náboženství, vytvářet teoretické základy pro systematizaci, prezentaci a interpretaci tohoto vědění a umocnit je tím, že religionistice poskytne předpoklady a argumenty pro posouzení náboženských hodnot a umožní jí analýzu otázek spojených s ontologií, pokud jde o tzv. vyšší nebo i nejvyšší skutečnost.

Nepochybně se budou i nadále vyskytovat námitky, ale to plyne ze samotné povahy badatelské práce a je to povzbuzující činitel pro další vývoj oboru. Otázka ovšem je, jaké konkrétní nástroje si metoda filozofického bádání zvolí nebo vytvoří a kterým otázkám se bude přednostně věnovat.

Myslím, že nejzávažnějším problémem je způsob, jakým je chápán nebo nazírán pojem tzv. nejvyšší skutečnosti nebo absolutna, který je, jak známo, označován v různých tradicích různými výrazy. Pro teistická náboženství je to ovšem Bůh, neteistická náboženství, včetně tradic „primitivních“, operují s představou neosobní síly, která ovládá běh světa a individuálních životů, jako např. *mana* v některých kmenových náboženstvích, kosmický zákon (*ta*) ve védismu anebo *tao* v taoismu, nebo která představuje podstatu či cíl života, jako *brahman* ve védánském hinduismu nebo *nirvána* v buddhismu. Všem těmto pojmům je společné, že přesahují čili transcendentují normální lidskou schopnost přímého poznání, a tudíž objektivní verifikaci (neřku-li laboratorní demonstraci), a proto je užitečné zahrnout je pod pojem „transcendentno“.⁴² Při tom nám nebude na překážku skutečnost, že to není jen absolutno (Bůh atd.), které je našemu poznání transcendentní, nýbrž i nižší „neviditelné“ světy a bytosti, které se vyskytují v různých konfiguracích jako součást scenérie náboženských systémů. Většinou se z těchto systémů dovídáme, že na cestě za poznáním absolutního cíle se poutníku na duchovní cestě otevře nejprve pohled na tyto nižší transcendentní útvary, které jsou

40) Viz Wiebův přehled (pozn. 24).

41) D. Wiebe, *Explanation ...*, 47 (viz pozn. 23).

42) Srv. K. Werner, "The Concept of Transcendence" ... (viz pozn. 7).

tak prvními vlastovkami před nastávajícím jarem absolutního poznání.

Uznání nebo popření existence transcendentna nezbytně ovlivní způsob interpretace a prezentace náboženských dat religionistou. Heelas jde dále a ptá se: „... jestliže Bůh existuje, nebude mít sám tento fakt svůj vliv na to, jakým způsobem je pojmově vyjádřen?“ A dále vyvozuje, že z úvah o etických otázkách se zdá vyplývat, že „metafyzická dimenze je nezbytná proto, abychom byli lidštití“.⁴³ Obdobný argument by mohl být uplatněn i v religionistice.

Jenže v akademické disciplíně, která nadto by ráda byla vědou, jde o empirický důkaz nebo alespoň o svědectví ze zkušenosti více svědků, při čemž by tato zkušenost měla být opakovatelně přístupná těm, kdo jsou ochotni splnit jisté podmínky k jejímu dosažení, a dále by mělo být možno podrobit ji racionální analýze. Jinými slovy, i když bude nakonec religionistice dovoleno počítat v jejím filozofickém výhledu s možností existence metafyzické dimenze, verifikační možnosti nesmí být ztraceny se zřetele.

Skoro ve všech náboženstvích najdeme jednotlivce, kteří tvrdí, že překročili hranici, která dělí obecně vnímatelnou skutečnost od transcendentna, vyvinutím schopnosti vnitřního zření neboli spolehlivé a opakovatelné intuíce. Obvykle jsou nazýváni mystikové a mystika je jedním z náboženských jevů, kterým religionisté věnují značnou pozornost. Zkušenosti mystiků byly často interpretovány v psychologii náboženství redukčním způsobem jako náboženské emoce, ale religionista, který chce postoupit nad prostý popis a nespokojí se výkladem, který by mu umožnilo prosté srovnání různých tradic, by rád našel cestu k ověření (nebo vyvrácení) ontologicky podloženého zdroje mystických zkušeností. V tom smyslu Staal navrhl, aby byla mystika studována religionisty také „přímo a zevnitř“, a nastínil několik zásad, jak by to bylo možné.⁴⁴

Mystika, jak se vyvinula zejména v teistických tradicích, však obvykle vyžaduje počáteční náboženskou víru, kterou by bylo těžké v sobě vzbudit, jestliže ji badatel nemá. Staal však poukazuje na další druhy mystiky, např. v taoismu, na buddhistickou meditaci a na Pataňjaliho jógický systém, kde lze dosáhnout mystických stavů pomocí disciplíny a meditačních cvičení. V tom smyslu též autor tohoto článku poukázal na to, že jóga jako čistě metodická disciplína, systematicky pěstující koncentrační schopnost mysli za účelem vyvinutí vyšší schopnosti poznávací, není závislá na víře a žádném předpoklatém světovém názoru a může být praktikována v duchu experimentu a s otevřenou myslí dychtivou po novém poznání, tj. způsobem, jakým se postupuje i ve vědě.⁴⁵ Ovšem k tomu, aby se tento přístup stal v religionistice

43) Paul Heelas, "Some Problems with Religious Studies", 11, *Religion* 8, 1978, 1-14.

44) F. Staal, *Exploring Mysticism. A Methodological Essay*, Harmondsworth: Penguin 1975, 125-135.

45) K. Werner, *Yoga and Indian Philosophy*, Delhi: Motilal Banarsidass 1977, 2. vyd. 1980, 177-178. Některé další podněty lze nalézt také ve sborníku *The Yogi and the Mystic ...* (viz pozn. 20).

alespoň do jisté míry šířeji přijatelný, by nestačily ojedinělé případy. Bylo by zapotřebí několika skupin religionistů, jejichž výsledky by bylo možno srovnávat. To je však jistě prozatím jen „zbožné přání“. Zatím lze ovšem studovat výsledky jógických praktik zevnějška, pokud lze nalézt ochotné a důvěryhodné subjekty.⁴⁶

Nemohu se zbavit dojmu, že existuje jistá příbuznost mezi filozofickou fenomenologií s její metodikou přímého zření podstaty (*Wesensschau*) a mystickou vizí a obzvláště jógickou vyšší poznávací schopností. Jak jistě vysvítá z dřívějších vývodů svrchu, fenomenologická metoda v religionistice se od filozofické fenomenologie téměř diametrálně liší, neboť se zaměřuje na popis jevů a neodvažuje se činit závěry o jejich podstatě, neřku-li usilovat o její zření. Nicméně jak již jsem také svrchu naznačil, někteří raní „fenomenologové náboženství“ činí dojem, jako by očekávali od svého úsilí více, než co může vzejít z pouhých popisů: snad konfrontace popisů obdobných jevů, umožněná srovnávací metodou, jim o nich vyjeví něco více - jejich povahu nebo třeba i jejich podstatu? K takovému přiznání se neodhodlali, ale i tak to vypadá, jako by se octli napůl cesty k filozofické fenomenologii.⁴⁷ Je si možno představit, že by mohl být učiněn další krok - směrem k uplatnění metody přímého zření podstaty v religionistice, snad i zaměřeného na transcendentno, a tím se pokusit o odstranění závoje *májá*, který je zastírá? Je to snad to, co měl na mysli Goodenough, když použil svých metafor o závoji a skalpelu?

Aniž jsme s to zodpovědět tyto otázky, musíme se skromně vrátit na pevnější půdu racionálně pojaté filozofické metody v religionistice a z této pozice se můžeme otázat, zda tu jsou předpoklady k vytvoření alespoň *pracovní hypotézy* o reálné existenci transcendentna. Mám za to, že tuto otázku lze zodpovědět kladně. I přírodověda zná pojem dosud nepoznaných skutečností, nepřístupných našim smyslům, avšak předvídaných racionální hypotézou; některé z nich jsou občas potvrzeny, buď plně nebo v modifikované formě, vynálezem přístrojů, které mají větší radius než naše smysly nebo dovedou převést jejich stopy do oblasti naší vnímatelnosti, zatímco jiné zůstávají zatím pouhými myšlenkovými konstrukcemi, které jsou pokládány za nutné k vysvětlení pozorovaných jevů. Z psychologie je alespoň od doby Freudovy známa existence duševních dimenzí a jejich obsahů, které nejsou běžně přístupné naší přímé zkušenosti; a opět některé z nich jsou občas

- 46) O tomto výzkumu již existuje jistě množství publikované dokumentace, patří však do oboru psychologie a fyziologie, a proto jej pomíjím. Jen bych tu rád vzpomněl vlastních počátečních pokusů na sobě registrovat během jógických tělesných i duševních cvičení fyziologické pochody jako krevní oběh a tlak, srdeční činnost, dech a mozkové EEG křivky. Práce probíhala v Psychiatrickém ústavu v Kroměříži od léta 1967 současně se skupinovým školením v praxi jógy s úmyslem uplatnit některé jógické cviky a praktiky v terapii. Projekt byl přerušen sovětskou invazí a skončil následkem mé emigrace.
- 47) Tento dojem mám z Bleekerovy statě "The Phenomenological Method", *Numen* VI, 1959, 96-111.

v nějaké podobě převedeny do oblasti vědomého pozorování, např. metodami psychoanalýzy, nebo jiným způsobem vybavení.

Jistě by bylo možno se obrátit pro obdobné příklady i do dalších odvětví lidského vědění, ale zůstaňme u přírodovědy a psychologie. Na obecné úrovni si věda vytvořila globální obraz skutečnosti, který lze nazírat jako *kosmos* čili fungující strukturu, a pokud je přístupná našemu poznání, jeví se nám jako z valné části přístupná racionálnímu pochopení ve smyslu přírodní zákonitosti. Ta také není poznatelná ani ve své globálnosti ani v jednotlivostech přímo a úplně, nýbrž pouze částečně a v jejich viditelných důsledcích. Přesto existují hypotézy o dosud nepoznaných zákonitých souvislostech a o globálních otázkách jako je konečnost prostoru nebo vznik a trvání vesmíru. Obdobně lze hovořit i o biologických strukturách - organismech - a jejich fungujících složkách a o psychologické struktuře čili osobnosti.

Při tom racionálnost či inteligibilita těchto struktur není něco, co bychom do těchto realit výlučně vnášeli my, i když to činíme alespoň zčásti, nýbrž valná část toho, co můžeme pozorovat, se nám jeví jako objektivně nadána touto vlastností inteligibility. Tak chápeme fungování organismu rostliny nebo strukturu atomu nejen proto, že vládeme jistou inteligencí, ale i proto, že tyto entity mají inherentní sílu a svébytnou inteligibilitu, která je nezávislá na tom, jaké modely, které jsou nutně nedokonalé a provizorní, si pro jejich porozumění vytvoříme. Aristoteles pro tuto vnitřní inteligenci struktur razil pojem *entelecheia* a Hans Driesch jej v třicátých letech použil pro svou psychologii osobnosti.

Není důvodu, proč by religionistika nemohla stejně jako jiné vědy pracovat s hypotézou doposud nevnímané skutečnosti čili transcendentna, k němuž poukazují všechny jí studované náboženské tradice. Z pozorování struktur je nasnadě, že jejich inteligence je hlubší a vyšší, čím výše postoupíme pokud jde o pozorované úrovně existence, od fyzické a chemické k biologické a psychologické; což poukazuje na hierarchii strukturálních inteligencí. Není tedy nikterak nelogické předpokládat při tvoření hypotézy transcendentna v religionistice, že tato hierarchická posloupnost struktur a úrovní pokračuje i v dosud našemu poznání nepřístupné oblasti skutečnosti (existuje-li) a že má případně i svou kulminaci, totiž nejvyšší skutečnost čili absolutno, jež by pak bylo též nejdokonalejší strukturou s nejvyšší inteligencí.

A zde bych tento nástin možnosti hypotézy transcendentna jako možného podkladu pro interpretaci religionistických jevů přerušil.⁴⁸ Zajisté je možno

48) V článku "The Concept of the Transcendent" ... (pozn. 7) jsem podal stručný nástin této hypotézy ve čtyřech bodech. Bod (1) pojímá zjevení a nauky o nejvyšší skutečnosti (Bůh, *tao*, *brahman/láman*, *dharmakája*, Adi Buddha atd.) s jejich podřízenými hierarchiemi jako symbolické, pojmové a metafyzické vyjádření lidské intuice o transcendentnu z úhlů, podmíněných dobou a kulturou; bod (2) se týká interakce a tedy studia nauk o proročích, boží inkarnaci, *avatarech*, *bóhdhisatvech* atd.; bod (3) navrhuje srovnávací studium a filozofickou analýzu duchovních hierarchií; bod (4) se obrací k otázce použitelnosti

tuto hypotézu dále propracovat a prodiskutovat a také ji uplatnit na jednotlivé náboženské systémy a srovnat, jak se na ně hodí, zda se do jejího obecného rámce všechny více méně vejdu, jak tato hypotéza přispěje k jejich interpretaci a jak zvýší naše porozumění. A také, zda nám případně umožní přiblížit se racionálním pochopením (nikoli přímým zřením) té vyhybavé veličině, totiž podstatě náboženství.

Nezbytným předpokladem této práce je nepředpojatost mysli, očištěné důsledným uplatněním *epoché*, a tedy plně otevřené nezaujatému poznání.

Nyní je také, doufám, jasné, proč teologie nemůže být složkou religionistiky, kdežto filozofie náboženství může, ba musí. Jakákoli teorie nebo hypotéza v religionistice musí zahrnout různé teologie, buddhologie a jiné nauky s jejich hierarchiemi duchovních mocností a různorodými představami o povaze a funkci absolutna. Teologové, buddhologové atd. jsou vázání vírou ve svou tradici a nemohou vzhledem k ní uplatnit *epoché*; tím by přestali být teology a stali by se religionisty.⁴⁹ Mnozí také dovedou oddělovat své teologické poslání od své badatelské činnosti, takže hodnotně přispívají ve specializovaných odvětvích do pokladnice religionistického vědění, někdy i v obecné religionistice.

Vznik nezávislé religionistiky je drahocenným úspěchem svobodného akademického bádání; religionistika musí být pečlivě střežena nejen před různými ideologiemi, ale i před (snad pochopitelnými) snahami tradičních náboženství brzdit její postup (ty jsou, žel, v různé míře citelné ve všech zemích s evropskou kulturou, a to i na univerzitách), jakož i před nechápajícím a někdy domyšlivým optimismem nových náboženských hnutí a východních nekriticky přejatých kultů.

Demokratická tolerance, kterou naše kultura na základě starořeckého dědictví vyvinula, umožňuje jedincům a skupinám vyhledávat uspokojení svých duchovních aspirací v kterékoli tradici, která se jim nabízí, podle jejich sklonů a schopnosti jim porozumět a uskutečňovat jejich ideály. Vždy však je nutno rozhodně čelit jakýmkoliv jejich univerzalistickým nárokům.

Je ovšem pravda, že se naše kultura a civilizace nacházejí v jistém smyslu na rozcestí, v morální a duchovní krizi. Někteří jedinci a skupiny mohou tuto krizi překonat návratem k tradičním náboženstvím, nebo přijetím jiné, pro ně svěžejší tradice i s jejími formami, pokud se ovšem dokáží vyhnout nebez-

různých typů spásných cest: mystické, buddhistické, jógy atd.

49) Přitom tu nejde o obnovený *Kulturkampf*, z něž religionistiku obvinil C.-M. Edsman, "Theology or Religious Studies?", *Religion* 4, 1974, 59-74. Teologové mají plné právo pěstovat svou nauku a jejím učením vychovávat kněžstvo, nemají však právo využívat religionistiku jako náboženskou platformu nebo kazatelnu. Na různé aspekty tohoto problému poučeně a jasně poukázal O. A. Funda ve svém diskusním příspěvku v *Liblicích (Stav a perspektivy studia náboženství ...)*, o.c., 216-218. Z příspěvků na konferenci v Liblicích je zcela nereligionistický referát K. Večerky; teologické zaměření, diktované osobní vírou, vykazuje také K. Floss. Nekritické zaujetí pro určitý typ mesianismu Nového věku projevuje B. Merhaut. Viz mou recenzi v *BASR Bulletin* 64, November 1991, 35-37.

pečí fanatismu. Avšak žádná tradice nemůže v moderní kultuře převládnout a její krizi globálně vyřešit. Je na každém, kdo si cení jejích nesporných výsledků, jež položila na dosah ruky celého světa, aby si je doplnil tím, že ze svého vlastního svobodného rozhodnutí do svého života včlení škálu všelidských mravních hodnot, které v jádru všechny náboženské tradice s malými odchylkami stejně obsahují, a že bude hledat osobní cestu, jež by mu mohla otevřít duchovní výhled nebo i umožnit proniknutí do duchovní dimenze, o níž všechny tradice podávají svým způsobem symbolická svědectví. Religionistika je důležitou součástí tohoto procesu a snad svým přínosem přece jen přispěje k otevření vyšší či duchovní dimenze pro moderního člověka, jak v to doufali velcí fenomenologové nedávné minulosti jako Bleeker a Goodenough. Jejich naděje stojí za to, aby byly udržovány při životě.

SUMMARY

On Methodology of the Study of Religions with Special Reference to the Role of Philosophy of Religion and the Place of Theology

After describing problems associated with naming the subject of Religious Studies the author defines its objective as the study of religions in their doctrinal, experiential, dynamic and social aspects and proceeds to discuss its main methodological approaches, viz. historical, phenomenological and comparative. His attention then turns to the problems with forming theories as aids in interpreting religions and forming programmes for future research. Supported by the views of some participants in recent methodological discussions, he regards formation of theories as unavoidable in the comparative study and interpretation of religions and it is his contention that this being, basically, already the province of philosophy of religion, this discipline must be regarded as a legitimate part of the scene of religious studies. He then discusses the wider preoccupations of philosophy of religion as a part of the scene of philosophy, as an academic discipline in its own right, and its specific task within the field of Religious Studies, and concludes that while all its results are subject to tests and revisions, theology retains an element of faith exempt from such procedures and is therefore an object and not a part of Religious Studies. He then tries to show how forming a theory or a working hypothesis could work. As an example he singles out the problem posed by messages of religions about the higher dimensions of existence, culminating in an absolute (personal or impersonal) reality, which may be conveniently covered by the umbrella concept of the transcendent, and tries to respond to the challenge of its ontological referent.

32 Etchingam Park Road
London N3 2DT
Great Britain

KAREL WERNER