

Výbor České společnosti pro religionistiku, redakční rada a přispěvatelé časopisu *Religio*, pracovníci Ústavu religionistiky Filozofické fakulty Masarykovy univerzity a česká religionistická veřejnost vzpomínají na profesora Evangelické teologické fakulty Univerzity Karlovy, Jana Hellera, zakladatelskou osobnost moderní české religionistiky.

Od přelomu let 1989/90, kdy se začaly klást první stavební kameny a pozvolna rýsovat podoba současné religionistiky, byl Jan Heller její oporou a záštitou. Vahou své autority a vědeckého renomé, jež přesahovalo hranice naší země, se postavil za všechny aktivity, které vyústily na jaře roku 1990 do založení Společnosti pro studium náboženství, dnešní České společnosti pro religionistiku. Stal se prvním prezidentem religionistické instituce v dějinách této vědy v Československu a zásadním způsobem pomohl překlenout první těžká léta její existence. Svou osobní angažovaností přispěl rovněž ke vzniku prvního univerzitního religionistického pracoviště u nás, Ústavu religionistiky na Masarykově univerzitě v Brně. Pod jeho předsednictvím byla česká institucionalizovaná religionistika přijata do mezinárodních struktur (IAHR) a uspořádala první konference za účasti zahraničních odborníků.

Jan Heller patřil k lidem, jimž by bylo možné stavět pomníky již zaživa, kdyby to nebylo znevažováním budoucnosti, která objeví jejich důvody lépe a důkladněji, než mohou učinit současníci. Těm, kteří ho mohli aspoň po nějaký čas sledovat, poslouchat, kteří se od něj učili, obdivovali projevy jeho nesmírného intelektu a lidského chápajícího a rozumějícího ducha, zůstane v paměti nejen jako geniální biblista, starozákonník a religionista, ale také jako člověk, jenž rád bavil sebe a druhé. Svým humorem, vtipem a častou sebeironií prosvětloval jednání, kterým v zátylku seděl suchopár, vždy měl v zásobě vzpomínku, příhodu a snad někdy i napůl legendu, a nikomu nevadilo, že občas prolínají mezi sebou navzájem, občas v nich vládou sny o poučeném, a proto smířeném životě, a občas stesk nad tím, že myslivých lidí nebude nikdy dost na to, aby si mohli dovolit obtěžovat svěhlavý, marnotratný svět hlouposti. Jan Heller vyprávěl a jeho posluchači rozpoznávali, že má rád lidi a měli rádi Jana Hellera.

Jestli platí, že každý člověk se rodí pro nějaké dílo, pak se Jan Heller narodil a žil správně. Žil pro dobu, která ho potřebovala, a žil tak, že ho nemohla nepotřebovat. Nemá smysl naříkat, že je jen málo takových, kteří to umějí. Má smysl se radovat nad tím, že tu a tam někdo ukáže, jak je takový život možný. Klásek u cesty, jejíhož konec nevidět, a z něj se občas vysype zrno moudrého slova, dobré rady, smíchu, soužení, naděje, sarkasmu, lásky, údivu, statečnosti, aby v celé té nepřehledné složitosti života docela prostě zakořenilo a rostlo dál.

Finalizace religionistiky. Problematika vnějších determinant rozvoje vědecké teorie

Břetislav Horyna*

Vědecké projekty, koncepty a teorie potřebují finalizaci. Požadavek, aby se konec výzkumu neztrácel v nedohlednu a přinesl praktické, pokud možno ihned využitelné výsledky, míří na vědu, ať už se jí myslí základní výzkum, na oblast aplikací (technologie), poradenství nebo management vědění. Hranice mezi těmito sférami se stírají, nejzřetelněji snad právě mezi vědou a poradenskými službami (do nichž je nutné zahrnout posudky, expertízy, lektorování textů stejně jako třeba politické poradenství), starý spor mezi teorií a praxí nedoutná, ale šlehá vysokými plameny a vědecká práce, jež by nebyla dovedena k závěrům, jež splňují určité charakteristiky odpovídající požadavkům kladeným na vědu, je považována za dysfunkci, jíž se systém institucionalizované vědy zastavením finančních prostředků většinou zbavuje.

Pokud věda nepřináší finální efekty, což znamená „společenský užitek“, dnes snad ještě víc než kdy jindy poměřovaný ekonomickými kategoriemi, neznamená to, že máme co dělat s otevřenou oblastí lidské činnosti, která nemůže disponovat hotovými prefabrikáty odpovídajícími evaluačním kritériím, protože nikdy neví a ze své podstaty ani nemůže vědět, kdy se objeví nové důvody, jež ji přinutí ke korektuře poznání. Naopak, systém hodnocení vysokých škol a univerzit (ranking), evaluační komise a následná interpretace čistě kvantifikačních údajů vyhodnotí takovou vědu jako neschopnou dosáhnout konkrétního, společensky (bezprostředně) přínosného, zájmům a potřebám společnosti odpovídajícího praktického výsledku.

Protože logika takového chápání vědy podléhá především ekonomickým a technokratickým (případně scientistním) omezením, dotýká se problémů finalizace prvořadě těch věd, jež byly tradičně řazeny k tzv. společenským, resp. duchovním vědám.¹ Religionistika, která se vyjadřuje

* Text vychází s podporou Grantové agentury České republiky, projekt č. 401/07/0361.

1 Tradičně zde znamená dobu, kdy dělení na společenské (geisteswissenschaftlich) a přírodní (naturwissenschaftlich) vědy bylo bráno za kritérium s rozhodující vypovídací hodnotou pro určení charakteru věd. Pro současný systém věd již takový význam nemá.

k jedné z eminentních sfér lidských zájmů, jimiž náboženství nesporně jsou, má v tomto ohledu podobně nesnadnou pozici jako například sociologie, psychologie nebo kulturní antropologie. Relativně dlouho uměly tyto disciplíny odolávat tlakům na užitečnost buď svou praktickou relevancí v hospodářské sféře (podnikoví sociologové a psychologové působící poradensky v oblasti lidských zdrojů), anebo jako specialisté reagující na zvýšený zájem veřejnosti o komunikační technologie a interkulturní dorozumění (kulturní antropologové poskytující komunikační modely a řešení pro problémy v rámci interkulturní komunikace).

Již v této fázi, velmi orientačně spadající do druhé poloviny 20. století, zaostávala religionistika za jinými vědami svého typu. Její deficity vyplývaly z velmi obtížně definovatelné oblasti praktické užítkovatelnosti religionistického poznání, kdy je téměř nemožné přenášet poznatky o náboženstvích a náboženském jednání lidí do některé z rovin ekonomicky efektivního (byl i sekundárně, v různých přídatných efektech) využití. Kde by měla být finalizována religionistika tak, jak by odpovídalo adekvátnímu řešení sporu mezi teorií a praxí ve vztahu společnosti a systému věd? Představa podnikového religionisty, který dává svá dobrozdání v podnikových *public relations*, je nejen směšná, ale koliduje s uznanými principy lidských práv a svobod. Těžiště praktické aplikace religionistiky se posunovalo k tomu, co se zdálo nabízet elegantní a zdánlivě jednoznačně prakticky využitelné východisko: k proměně religionistiky v kulturní vědu s výraznými znaky kulturní antropologie, jež by mohla být aktivní v mezináboženském dialogu. Finalizace vědy o náboženstvích a nábožensky motivovaných činnostech tak dostávala pevnější konturu v obrazech religionisty, jenž působí jako moderátor mezináboženských vztahů, zprostředkovává mezi nimi to, co sama náboženství zprostředkovat neumí nebo nechťejí, a v konečném důsledku zabezpečuje porozumění a mír mezi náboženstvími.

Co by právě k této užitečné úloze mělo religionistu legitimovat, nikdy nikdo důsledně nevysvětlil. Otázka spíš zní, zda je na takové funkcionalizaci religionistiky co k vysvětlování, kromě toho, že vznikla nikoli návazně na historickou logiku vývoje této disciplíny, jako zdůvodněný výsledek procesu jejího teoretického a metodologického rozvoje, ale pod vnějším tlakem. vyvíjeným stále se proměňujícími sociálními normami tzv. společenské relevance vědy. Přesto proběhla zhruba dvě poslední desetiletí 20. století ve znamení zefektivnění religionistiky jako prostředkující, s trochou nadsázky řečeno, „nárazníkové“ vědy, i když pochybnosti o takové instrumentalizující koncepci výzkumů náboženství rostly téměř exponenciálně.

Celková změna v diskusi o finalizaci vědy, jež se zdála být uzavřená již v 70.-80. letech minulého století, však nastala s výraznou proměnou globální politické a návazně rovněž náboženské situace po roce 2001. Vnější podnět, teroristický útok na několik cílů v USA, není pro samotný problém finalizace nijak zvlášť zajímavý. Pozoruhodnější jsou některé tendence dnešního aktuálního rozvoje v chápání vědy, její užitečnosti, přínosu, stejně jako posuny v očekáváních, s nimiž vůči vědám otevřeně a v poměrně jasných formulacích přichází nikoli veřejnost, ale spíše mediální sféra, která mluví (a není zřejmé, s jakým mandátem) jménem veřejnosti, a konečně radikální proměny v sebeidentifikaci dotčených věd a v požadavcích, jež začínají klást samy na sebe i bez externího donucení. V dílčím shrnutí hlavních změn se jedná o reformu veřejného sektoru, v němž vznikají zcela nové společenské konstelace tím, jak srůstají, vzájemně se prolínají a také proměňují sociální, hospodářské, ekologické a technické problémy globálního charakteru. Klasické vědní přístupy, založené na disciplinární segmentaci, jim naprosto nestačí, tudíž jim nemůže dostatočovat ani dosavadní způsob finalizace vědy.

Dále jde o rostoucí vliv politiky na vědu; vliv je sice obapolný, ale zatímco zvědečtění politiky se drží ve velmi střízlivých mezích, zpolitizování vědy a politické tlaky na vědu jsou doložitelné jedním z rozhodujících faktorů zejména při hledání finančních zdrojů zabezpečujících další existenci některých vědních disciplín, religionistiku nevyjímaje. A konečně, jako vedlejší důsledek politizace, se opět objevil problém ideologizace tzv. společenských či humanitních věd, jež jsou veřejně nárokovány, aby se podílely na kritice a potírání takzvaných negativních jevů v globalizovaném světě; pro religionistiku je to oblast zvlášť citlivá, protože výzvy ke kritice jiných náboženství (dnes speciálně islámu a tzv. společensky škodlivých sekt) a k aktivnímu podílu na omezení jejich působnosti ve světových pořádcích přicházejí nejen od veřejnosti, ale jako příležitost k transformaci religionistiky ve vědecky vybroušenou a pravým náboženstvím zakalenou zbraň ji pochopili i někteří religionisté.

Finalizace vědy a finalizace religionistiky stojí tudíž ve zcela jiném kontextu, než jaký byl určující pro debatu o „užitečnosti“ vědy před necelým půl stoletím. V odlišném kontextu vyvstávají rovněž odlišné problémy: už nejde tolik o formy organizace vědy, o její fragmentarizaci nebo naopak interdisciplinarizaci, ani o diferencovanější a obsáhlejší přístup ke vztahu teorie a praxe. V současné situaci zůstává problémem finalizace vědy jako historický proces, během kterého se prohlubuje koincidence teoretických účelů a sociálních norem a definují se různé formy řešení „společenské relevance“ vědy (religionistiky) ve vztahu k systematickému kladení priorit vědeckého rozvoje. Věda a tedy i religionistika musí počít-

tat s tím, že rozvíjení její vědecké teorie a metodologie budou ovlivňovat interní a externí determinanty, na které může reagovat buď jejich odmítnutím, bude-li k němu dostatečně silná, nebo otázkou po možnostech, které poskytuje vztah mezi teoretickým rozvíjením religionistiky a jejím praktickým sociokulturním využitím.

K tomu je nezbytné promyslet, zda široké spektrum činností, které by se tím religionistice otevřelo (už samotná expertíza či poradenská služba například pro média vyhlíží stále častěji jako aplikovaný badatelský projekt, a zpětně jsou to zase projekty, jež dávají vědě i religionistice konkrétní kontinuální podobu), vyváží změnu religionistiky z empiricko popisné, vysvětlující/rozumějící disciplíny, která svou rozhodující historiografickou součástí legitimuje určité interpretace náboženského jednání a myšlení lidí, ve vědu funkcionalistickou, opřenu o mentalismus a psychologizaci.

Přitom je jen těžko představitelné, že by se této změně dalo zabránit. Neběží o to, abychom zarytě trvali na stále, neměnné, tradiční podobě religionistiky. Je to vědní disciplína, která se měnila, mění a bude se měnit, jako se mění i jiné vědy, a možná stojí dnes před změnou podstatně hlubší, než jaké prodělala v minulosti, například při první konjunktuře fenomenologie náboženství nebo naopak po kongresu IAHR v Marburku. Mnohem víc jde o to, jak si religionisté odpoví na otázku, zda má jejich věda charakter permanentního uplatňování logicky vyvozených pravidel, nebo mění svůj metodologický aparát podle aktuální aplikace výsledků svého poznání v mimovědeckém prostředí, ať již tvořeném politickými zájmy, různými rovinami společenské komunikace, mezikulturním a mezi-náboženským impaktem, nebo prostě jen iterativní a již trochu únavnou konfrontací se společenským nezájmem?

Obecné poznámky k problému finalizace vědy

V nejobecnějším smyslu označuje výraz „finalizace vědy“ skutečnost, že se na utváření a postupném zkompletování teorie konkrétní vědní disciplíny, v našem případě religionistiky, podílejí externí, například sociální, politické, teologické nebo ekonomické účely. Teoretický a metodologický základ religionistiky je pak tvořen nejen jejími vlastními, z potřeb poznání vlastního předmětu odvozenými faktory, ale vytváří novou epistemologickou strukturu, jejímž hlavním rysem je to, že může být vůči religionistice částečně, v extrémním případě pak zcela nevlastní. Pro přechod k této struktuře (jedná se o procesuální charakteristiku) se začal v 70. letech minulého století užívat výraz finalizace vědy.

Kvůli vyjasnění pojmů je důležité a zcela nezbytné odlišit finalizaci religionistiky od běžného a v tradici jakékoli vědy vždy přítomného mo-

mentu „využití“ výsledků jejího zkoumání, tzn. praktického nasazení poznatků k dalším (případně již nonkognitivním) činnostem.

Přenášení výsledků vědeckého výzkumu do praxe je standardní součástí vědeckého provozu zhruba od 17. století, kdy vlády některých evropských států (na prvním místě Francie a Velké Británie) pochopily, že věda je mocensky využitelná. Obvykle probíhá cestou racionalizace vědní politiky tak, že se vědě vymezují jisté priority (zřetelné především u militaristických a ekonomických účelů) a spolu s tím se aplikují téměř výhradně analytické metody. Tím sice vcelku neproblematicky dosáhneme vyšší sociální relevance vědy, pokud se jí myslí zvýšení užitné hodnoty vědeckého poznání například pro vojenství, ale nijak se nevysvětlí, co a jakými prostředky lze vlastně na vědě řídit a které nástroje (tzn. opět řídicí procesy) jsou s to kontrolovat a vyhodnocovat důsledky řízení vědy.

Když je věda pouze využívána tak, aby byla společensky relevantní (což je zásadně kontingentní určení, které závisí od mnoha historických, relativních a proměnlivých faktorů), zpravidla si přitom vystačíme s regulací finančních toků; podpora určitého výzkumu je větší než jiného, další výzkumy se zastavují, protože nedostávají prostředky. Tak lze zčásti ovládat i religionistiku, která jako tzv. malý obor nemůže konkurovat jiným vědám a řadu zvláště terénních výzkumů nemůže kvůli chronickému podfinancování provádět.² Finalizace vědy (religionistiky) se ale týká něčeho zcela odlišného: postihuje procesy, kdy se kladou religionistice externí účely, a ty se stávají ústředními stavebními kameny její teorie a metodologie.

Můžeme nechat stranou, zda je požadavek na společenskou relevanci religionistiky oprávněný nebo ne, co se jím vůbec může myslet, nebo je-li „čistá věda“ větším přínosem než vždy zjednodušující, a tudíž deformující aplikace. Vůle badatelů po „čisté vědě“ je hodnotitelná jako výraz arogance vědy vůči společnosti, vůle veřejnosti (ať už se tím myslí kdokoli a cokoli) po bezprostřední užitečnosti vědy je výrazem téhož arogantního nepochopení vědy a nevůle vůči poznání, jež „nic nepřináší“. Mezi těmito póly se děje věda, probíhá poznání a svádějí se střety o jejich charakter; a právě sem, mezi tyto mezní polohy chápání vědění, spadá také problém finalizace religionistiky.

² Tato z hlediska religionistů zřejmá nespravedlnost se jeví jinak, uvažíme-li, že míra počtu lidí pracujících ve vědě vzrůstá od poloviny 20. století třikrát rychleji než míra přírůstku světové populace. Náklady na vědu nejsou proporcionální s náklady na jiné činnosti spadající do terciární sféry, ale jsou vyšší. Takový vývoj nutně narazí na sociální a politický odpor, a žádná politická strana nebude riskovat vládu kvůli vědě.

Příklady externích determinant rozvoje religionistické teorie a metodologie najdeme v dějinách religionistiky nemálo. Průzračně jsou jak starší příklady pojmů, které se dostávaly do religionistiky jako nejobecnější pojmy jejích teorií (pramonoteismus, posvátno, epifanie, transcendentální fenomenologie, ad.), tak pojmy současné politiky nebo jiných vědních disciplín (interkulturalita, islamofašismus, reprezentace, performativita, caretaker, empatické rozumění, ad.).

Tím, že jednotliví badatelé nebo zájmové vědecké skupiny začlení a využijí tyto a mnohé další pojmy do své religionistické reprezentace „náboženství“ a rozvinou koncepci teoretického vysvětlení dotyčného pojmu, učiní z něho externí účel celkově orientující jejich teorii religionistiky. Tak vznikla v minulosti fenomenologie náboženství, která jako teologická disciplína ovládla na určitý omezený čas religionistickou metodologii a vcelku zdárně religionistiku zteologizovala, a tak také vznikla dnes interkulturní religionistika, jež převzala jeden z hlavních účelů kulturních studií (mezikulturní dorozumění), rozvinula jeho religionistickou teorii (mezináboženský dialog a dorozumění) a metodologicky čistě proměnila religionistiku v aktivní kritiku „nebezpečných“, případně „necivilizovaných“ náboženství. Výsledkem je rovněž teologizace religionistiky, avšak dosažená odlišným, podmínkám soudobé vědy nesrovnatelně adekvátnějším způsobem, jenž má také mnohem vyšší sociální odezvu.

Takové účelové nakládání s religionistikou, které ústí v uvedených případech do její teologizace (a v různých dalších případech do politizace, ideologizace, scientifikace, biologizace, naturalizace, psychologizace, apod.), zcela jistě není totožné s tím, co má na mysli společenská relevance nebo užitečnost vědy, a právě tak se nedá popsat ani prostřednictvím výrazu „užitý“ nebo „aplikovaný“ výzkum. Nejvhodnější pro popis těchto procesů je právě termín finalizace; finalizovaná religionistika se stává vědou využívanou jako výrobní síla³ k produkování účelových argumentů posilujících mimoreligionistickou (teologickou, kulturní, kognitivně vědnou, apod.) interpretaci předmětné oblasti, kterou by byla religionistika nedeterminovaná vnějšími účely a disponující fundamentální teorií a metodologií schopna vyložit religionisticky, tzn. v souladu s parametry vědeckosti odpovídajícími postavení religionistiky (a nikoli třeba teologie, kulturologie nebo kognitivní vědy) v systému věd.

3 Abych předešel kritickým výhradám pamětníků: věda jako výrobní síla není obrat z historického materialismu nebo marxistické politické ekonomie, ale pojetí, které se užívalo a běžně užívá vždy, kdy je řeč o užití výsledků vědeckého poznání mimo rámec dotyčné vědy. Pokusy o zavedení jiné terminologie, například „projektová věda“ (*Projektwissenschaft*), se neujaly. Srov. W. Häfele, *Projektwissenschaft: Forschung und Bildung*, München: Gersbach 1963.

V disciplíně nazývané historiografie vědy se rozlišuje mezi čtyřmi podmínkami finalizace vědy,⁴ které poměrně přesně rýsují také obraz religionistiky, je-li rozvíjena jako účelová věda. První podmínka říká, že věda dosáhne fáze finalizace jen tehdy, bude-li pracovat s předměty poznání, které sama konstruuje, a to buď čistě ze své teorie, nebo na základě kvantitativně omezeného množství informací, které řízena svou teorií spojuje s daným předmětem poznání.

Tato podmínka, již religionistika bezesporu splňuje (zkoumá monoteismus, nová náboženská hnutí nebo náboženství, což jsou všechno předměty poznání, které si vytvořila), vnáší do diskuse o vědecké identitě religionistiky aspekt konstruktivismu: nakolik můžeme chápat religionistiku jako empirickou antropologickou disciplínu a nakolik je identifikovatelná prostřednictvím teorií a metodologií, jež vznikly podle konstruktivistických principů? Posun, který také spolupůsobil při rozpadu obrazu klasické religionistiky přelomu 19. a 20. století, tkví v tom, že religionistika přestala být v rozhodující míře objevitelskou empirickou disciplínou, jež se zmocňovala svého předmětu poznání odhalení, deskripcí a komparací, ale začala se proměňovat ve vědu rozvíjející různé teorie poznávaných předmětů za danými účely. Vznik rozdílných a ne vždy hladce kooperujících religionistických škol, směrů či větších zájmových skupin odráží tyto účely; vedle tohoto diferenciačního kritéria uvnitř rozvojových procesů soudobé religionistiky platí ještě druhé, a tím je množství vynaložené vědecké práce nutné pro dosažení daného účelu.⁵

Druhou podmínku tvoří forma, v které se realizují vztahy mezi vědou (religionistikou) a externími determinantami rozvoje její teorie a metodologie. Pro současnou religionistiku stejně jako další podobné disciplíny je typické, že rozvíjí teorie pro speciální oblasti předmětů poznání, a tím je

4 K následujícímu srov. Gernot Böhme – Wolfgang van den Daele – Wolfgang Krohn, „Die Finalisierung der Wissenschaft“, in: Werner Diederich (ed.), *Theorie der Wissenschaftsgeschichte: Beiträge zur diachronen Wissenschaftstheorie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1974, 276-311; iidem, „Alternativen der Wissenschaft. Max-Planck-Institut zur Erforschung der Lebensbedingungen der wissenschaftlich-technischen Welt“, *Zeitschrift für Sociologie*, 1/4, 1972, 302-316; iidem, „Die Finalisierung der Wissenschaft: Max-Planck-Institut zur Erforschung der Lebensbedingungen der wissenschaftlich-technischen Welt“, *Zeitschrift für Sociologie*, 2/2, 1973, 128-144.

5 Finalizace religionistiky na základě teorie kognitivních věd vyžaduje podstatně větší vědecký výkon než její prostá politizace nebo teologizace, nadto není bezprostředně patrné, jaký efekt přinese účelová systematizace religionistického poznání podle komplexních a složitě strukturovaných teorií. Při pohledu do dějin religionistiky se zdá, jakoby zde platila nepřímá úměra: čím jednodušší účely ovládnou religionistiku, tím širší mají podporu a tím nesnadnější je obhajoba religionistiky proti nim. V tom možná spočívá důvod soustavně se vracejících pokusů o teologizaci religionistiky či alespoň otvírání diskusí o jejich údajných přibuznostech nebo úzkých vztazích.

vlastně jako poznávané předměty pro religionistiku vytváří. Zjednodušeně lze tento proces popsat jako zahrnutí nové předmětové sféry do epistemologického záběru religionistiky, které je doprovázeno vznikem těchto předmětů jakožto předmětů religionistického poznání (tj. nikoli pouze například neurofyziologického, medicínského nebo biologického poznání v oblasti výzkumů vědomí). Religionistika tak ze svého hlediska „zvědečtuje“ předměty, které pro ni nebyly zajímavé ze žádného zorného úhlu, dokud pro ně nevytvořila patřičnou teorii a metodologii poznání. Procesy, při nichž se tvoří vztah religionistiky k vnějším účelům, jež jsou zpětně chápány jako regulérní součást religionistické teorie, tak mají kompenzační účinek: protože frekvence reálných empirických objevů (například nových náboženství nebo nových antropologických faktů, jež by bylo možné definovat jako náboženské) je stále nižší, snižuje se také možnost uplatnění tradičních religionistických metod (deskriptivně komparativní, historické, ad.) a tyto nedostatky jsou kompenzovány novými teoriemi, odhalujícími nové náboženské jevy nebo dosud nereflaktované náboženské dimenze různých jevů.

Příklady se nabízí bezpočet, za všechny je možné uvést například nutnost nově reflektovat náboženskou dimenzi lékařské péče poskytované muslimům ve zdravotnických zařízeních v Evropě nebo v USA,⁶ nebo třídění a vytváření klasifikací nových náboženských hnutí.⁷

Třetí podmínka rozvíjí druhou tím, že zpřesňuje okolnosti, za kterých můžeme uvažovat o rozšiřování předmětového pole vědy (religionistiky). Jeho předpoklad tvoří existence takové teorie poznání, která dovoluje formulovat dostatečně přesné prognózy o zkoumaných předmětech. Jinými slovy řečeno, zahrnování dosud nereflaktovaných předmětů do předmětné oblasti definované externími účely, tzn. „zvědečtění“ dosud nezajímavých předmětů poznání, se odehrává jedině na půdě již disponibilní uzavřené teorie. Zahrnovat další a nové jevy pod kategorií „posvátno“ je možné jen tehdy, budeme-li se pohybovat na poli fenomenologie náboženství, z je-

6 Jak nečekané a dosud neznámé problémy, při kterých je nárokována religionistika. přináší tato zdánlivě okrajová problematika, informuje Ina Wunn, *Muslimische Patienten: Chancen und Grenzen religionsspezifischer Pflege*, Stuttgart: Kohlhammer 2006.

7 Např. D. Václavík potvrzuje, že v této sféře existuje „základní problém, kterým je proměnlivost náboženského života, a dále také nedostatek relevantního materiálu, s jehož pomocí by mohla být příslušná klasifikace vytvořena“. Jinak řečeno, problémem jsou stávající teorie, které neumí podchytit různorodé formy nových náboženských hnutí a jejich projevy, takže se potřeba takové teorie a metodologie vyhledávání nových náboženství stává externím účelem, který orientuje rozvoj religionistiky. Podrobněji viz David Václavík, *Sociologie nových náboženských hnutí*. Brno – Praha: Masarykova univerzita – Malvern 2007, s. 135.

jichž teologických účelů učiníme religionistickou intenci a budeme vždy schopni formulovat predikativní věty, jež se budou týkat chování jevu subsumovaného pod posvátno (například „x se vyjevuje, když y“).

Neuzavřená teorie formulaci takových vět samozřejmě neumožňuje: molekulární biologie kupříkladu zjistila, že v určitém areálu lidského mozku existují neurony, které začnou být aktivní jak tehdy, když individuum samo něco koná, třeba spíná ruce k modlitbě, tak tehdy, když stejné individuum pouze vidí jiná individua, že dělají totéž (spínají ruce k modlitbě). Tyto neurony byly pojmenovány a jsou dále zkoumány, protože patrně aktivizují jednotlivce k plánování a přípravě chování na základě pouhé nápodoby, ale formulovat predikativní věty na tomto základě není možné, protože chybí znalost zákonitosti, která by uvedené neuronální změny zdůvodňovala.

Výsledek je zřejmý: snadno kritizovatelná, religionistikou již opuštěná a co do výsledků zkoumání pokřivující fenomenologie náboženství může v různých transformacích dále pronikat do vědeckého chápání náboženství, protože existuje jako uzavřená teorie, která pouze variuje své základní obsahy. Naproti tomu nelze z poznatků vyspělé přírodovědně postupující vědy (alespoň prozatím) uzavírat nic, vyjma domněnky nadané určitou pravděpodobností, že existují specifická neuronální spojení, která uchovávají interaktivní zkušenosti, jež zahrnují i náboženské chování lidí.⁸

Poslední podmínka se na první pohled vztahuje spíše na přírodní vědy, protože se týká technologií a produkce technologií doprovázející jako vedlejší, zpravidla zamýšlený efekt vědecký výzkum. Nedomnívám se ale, že bychom mohli odsunout jednoduše tuto technickou stránku finalizace religionistiky na vedlejší kolej. Rovněž v religionistice se setkáváme s rozvíjením specifických praktik, jež lze považovat za technologickou sounáležitost prováděných výzkumů a jež nadto vznikají na základě požadavků vědecké religionistické teorie. Rekonstrukce starověkých památek, především textů, rozvoj nástrojového vybavení nutného k celému komplexu archeologicko-historických prací, techniky používané v religionistické etnologii, v sociologii náboženství, psychologii náboženství, estetice náboženství, ekonomii náboženství nebo velmi specifické případy technicko-technologického rázu v náboženské didaktice a pedagogice, to vše vytváří současně využitelnou kapacitu prostředků vědeckého výzkumu, ale s ní i tlak na religionistiku, aby sama poskytovala techniky pro různé účely a nacházela jejich prostřednictvím řešení problémů, k nimž nemusí

8 Srov. Martin Hubert, *Ist der Mensch noch frei? Wie die Hirnforschung unser Menschenbild verändert*, Düsseldorf: Patmos Verlag 2006, s. 156 an.

mít a priori vyjasněný poměr (například polemiky ohledně výuky náboženství, didaktiky výuky náboženství a výuky o náboženstvích).⁹

Pokud jde o promítání externích účelů do teorie religionistiky, zaznamenáváme zde dvojí účinek: za prvé religionistika jako vědní disciplína sama zvyšuje vědeckou a technicko-technologickou komplexitu společnosti, a to svými oborovými výstupy přenašenými do každodenní praxe; avšak za druhé je tím víc závislá na tlacích na své vlastní další zvědečtění, jež přicházejí od veřejnosti (je nárokována vyvinout technologie obnažující problémy, pro něž dosud nemá řešení).

Tyto čtyři podmínky ještě nevyjadřují systém znaků finalizované religionistiky, ani neposkytují vodítko pro jejich systematické odvození a argumentaci. Odkazují spíše do oblasti historie vědy, v tomto případě do dějin religionistiky, kde je můžeme instrumentalizovat do podoby kritérií napomáhajících odlišení mezi skutečnou finalizací religionistiky a množstvím různých dřívějších nebo pozdějších účelových vztahů, jimiž je religionistika prosycená jako každá jiná věda. Sám fakt, že dokážeme takové vztahy a jejich formativní působení identifikovat v religionistice stejně jako v jiných vědách (a nejenom těch, které tematizují aktivity lidí popisované jako náboženské), ovšem nic neznamena: nic neomlouvá, nic nevysvětluje a především nijak nás nezbavuje otázky, jak je možná teorie religionistiky za podmínek finalizace, která vyjadřuje úzký, nepominutelný a nesnadno překonatelný vztah teoretického disciplinárního rozvoje a jeho praktické „užitečnosti“ definované externími determinantami.

Teorie religionistiky jako komplexní systém: statut teorie vůči externím účelům

Proti problému finalizace by bylo možné namítnout, že tlaky, ovlivňování a deformování vědy existovaly vždy a že zejména takový vědecký výkon, který přináší (řečeno velmi obecně) úspěch, byl a je vždy vystaven působení vnějších účelů. To je však pouhé konstatování stavu věcí; mohu namítnat proti dané teorii, že je příliš složitá na okamžité pochopení a využití, ale nebude to nikdy námitka proti dotyčné teorii. Mohu rovněž namítnat, že lidé odjakživa překračovali zákony, které si sami stanovovali, ale nikdy to nebude námitka proti zákonodárství. Odkazem na historickou všudypřítomnost problému finalizace religionistiky se také nic neřeší.

Pro rozvoj religionistiky, který závisí v rozhodující míře na rozvoji její teorie a metodologie, je důležitější pochopit, co se při pokusech o její fi-

⁹ Jak nesnadný problém to pro religionistiku představuje, dokládá jednání 7. kongresu EASR v září 2007 v Brémách, kde byla nadpoloviční část sekcí věnována právě otázkám didaktiky výuky náboženství.

nalizaci děje, tzn. jaké změny můžeme postihnout v jejich reálném vlivu na identifikaci religionistiky jako vědního oboru, jaký je vztah mezi rozvojem teorie a metodologie religionistiky podléhající vědeckým kritériím a rozvojem teorie a metodologie podřizované vnějším kritériím, a konečně jaký statut má teorie vědy (religionistiky) v opozici vůči paletě externích účelů, jimiž je nutně také formována.

V první řadě platí pro všechny otázky a problémy, jež vyvstávají v uvedených souvislostech, že nepředstavují nic neobvyklého, nic výrazně specifického, s čím by se měla potýkat přednostně religionistika, a rovněž nic, s čím by si vědy nedokázaly (na základě poměrně dlouhodobých zkušeností) poradit, případně využít pro vlastní rozvoj. Vlastní a zásadní problém se týká schopnosti religionistiky detekovat vliv a působení různorodých vnějších tlaků a zajištěně (čili s oporou ve vědecké fundamentální teorii) je rozpoznat a následně eliminovat. Pokud religionisté umí rozpoznat, kdy se jejich disciplína stává nástrojem pro dosažení cizího účelu, ať již sledovaného jinými vědci nebo zájmovými skupinami stojícími mimo vědu, je finalizace religionistiky jevem, jež může být dokonce využitelný pro posílení teorie a metodologie.

Finalizace religionistiky musí být vždy faktická; jakákoli snaha o účelovou racionalizaci vědeckého vývoje je možná pouze prostřednictvím faktického a vědomého zásahu, jehož podobou není nic jiného než plánování tohoto vývoje. Vést religionistiku za jistými účely znamená fakticky ji plánovat v parametrech jejího výzkumu a zvláště při interpretaci jejího poznání. Plánování ve vědě opět není ničím výjimečným. Spíše naopak, plánování je nejen možné, ale v současné vědě dokonce nutné a předpokládá se v praxi každé vědní politiky. Tím, co tvoří jeho slabinu a co ohrožuje vědu jako celek, bez ohledu na jakékoli její stratifikace, je právě politický aspekt, který se projevuje dvojnásobným způsobem: neznalostí skutečných podmínek vědeckého rozvoje a politicky neadekvátním hodnocením historického statutu věd, které jsou politicky řízeny.¹⁰

Nejen požadavky na řízení vědy ze strany vědní politiky, ale ani vnější účely vnášené do teorie a metodologie religionistiky ze strany teologie, naturalistických koncepcí nebo neurofyziologie, nezpůsobují automaticky strukturálně novou orientaci účelů, než jakou vyvolala interní vědecká selektivní kritéria v dějinách religionistiky. V tom jádro problému finalizace nespočívá, protože úsilí po dosažení „uzavřené“ teorie, tzn. kompletním

¹⁰ Všem dobře známý systém grantových projektů je ukázkovým příkladem plánování vědy předestíraného jako „soutěž“. Není to však nic zavrženého; ve vědě žádná volná ruka trhu vládnout nemůže, i když naopak rozhodně není jasné, zda vědecko-teoretický decisionismus tohoto typu vědě pomáhá nebo spíše brzdi a degraduje vědeckou kreativitu.

teoretickém a metodologickém vybavení vědy zaručujícím co nejvyšší stupeň adekvátního poznání, je pro každou vědu, a tudíž i religionistiku zcela přirozené. Problematická začíná být situace tehdy, když jsou teorie poznání, jež se rozvíjely v příhodném sociálním a politickém klimatu přirozeně, rozvrhovány jako strategie řízení a konstruování vědy, které se tím dává uměle vytvořená možnost opustit čistě vědecká hlediska a nástroje při práci s předmětem svého poznání a řídit se podle externích (politických, teologických, obecně řečeno – mimovědeckých) cílových determinant. Výhoda, jež se s takovým postupem pojí, je zřejmá: mnohem rychlejší a snadnější dosažení „uzavřené“ teorie, která je předpokladem efektivního formativního působení na vědomí a následně i chování a jednání společnosti, především na její ochotu přistoupit na legitimaci praktických politických (mocenských, vojenských, atd.) kroků takovou quasivědeckou argumentací.¹¹

Prozatím lze zobecnit: finalizovaná religionistika je definovaná specifickou jinovědeckou nebo mimovědeckou alternativností, s kterou otevírá oblast svého teoretického a metodologického vývoje nereligionistickým společenským, kulturním a politickým determinacím. V teorii vědy se za alternativní vědního vývoje považují všechny jeho možnosti, které nejsou vyloučeny logikou vlastního zkoumání, tj. komplexem regulativů růstu religionistického poznání, plynoucích z (historicky podmíněného) rozvoje religionistiky jako autonomně identifikovatelné vědy v systému věd. Jestliže regulativy rozvoje vlastní religionistické teorie a metodologie podléhají historické relativnosti, pak se mohou měnit: jejich modifikace jsou nejen přípustné, ale můžeme je považovat na základě historické zkušenosti religionistiky za nenáhodné (případně apodiktické).

Z jejich nutnosti lze opět odvodit dvojí. Za prvé, apodikticitu alternativního rozvoje teorie a metodologie religionistiky vůbec umožňuje tyto teorie a metodologie nejen ostenzivně odhalovat, ale alespoň částečně také vysvětlovat, a to jako kauzální součásti religionistiky jako vědy. A za druhé, napomáhá dalšímu bližšímu určení religionistiky, protože ji brání chápat jako disciplínu založenou na redukcionismu a přibližuje ji emer-

¹¹ Religionistika nemůže kupříkladu nikdy dospět na základě vlastní metodologie výzkumu a jeho vědeckých interních determinant k pojmu „islamofašismus“, či dokonce k formulaci apelativních norem jednání vůči islámu jako zdroji islamofašismu. Přesto tento vědecky nevysvětlitelný konglomerát dvou cizorodých kulturních prvků (islámského náboženství a evropského fašismu) vznikl, je velmi lehkomyšlně mediálně využíván a stává se z něj kritérium vztahu k celé jedné velké jinožboženské kultuře – bez ohledu na to, že posledním pašálským podezřením vůči lidem jiné víry v dějinách evropské kultury bylo nacisticko-fašistické odsouzení židovství. V dnešní situaci nejde tolik o tragédii, která tento způsob myšlení následovala, ale o to, že je znovu legitimován právě tento způsob myšlení, a to i za pomoci deformované „kritické aplikované religionistiky“.

gentnímu pojetí vědy. Redukcionistická religionistika, zejména v podání teologické fenomenologie náboženství, převádí v oblasti dějin náboženství všechny jevy označené za náboženské na jeden nejnižší lidským poznáním dosažitelný stupeň reality („podstatu“, „ideu“) a v oblasti teorie a metodologie na jednu metodu (eidetická variace a *Wesenschau*).¹²

Obecné fenomenologické klasifikace jsou možné pouze pod podmínkou redukcionismu, jenž ale s sebou nese konec teoretických a metodologických modifikací, ustrnutí oborového teoretického vývoje a uzavření teorie na úrovni z ní rezultujících účinků. Naproti tomu spojení religionistiky s teorií emergence dovoluje uvažovat o rozvoji religionistické teorie a metodologie na úrovni sebeorganizace této vědy, při níž vzniká vnitřní oborově charakteristické (případně religionisticky výlučné) uspořádání teorií a metod religionistického poznání, religionistice vlastní organizace dosaženého poznání a významu. Tím sice přichází religionistika o možnost univerzálních klasifikací, zároveň se ale zbavuje velké části s nimi spojených deformací a může uspořádat poznávané náboženské fenomény v nerovnovážných (tzn. čistě kontextuálních a historicky kontingentních) stavech utvářených vzájemnou reprodukcí příčin a účinků. Není nijak omezována její naprosto nepostradatelná empirická složka, je však posilována její složka teoreticko-metodologická.

Oba uvedené momenty rozvoje religionistické teorie společně dokládají, že prosazování externích kritérií v religionistice nemusí vést ke strukturálně jinému pojetí vlastních účelů této disciplíny. Ať už běží o kritéria politického řízení (zejména finančních toků a personální politiky na religionistických pracovištích, ale rovněž formou politické objednávky ve výzkumných projektech apod.), nebo o kritéria vědecké selekce (mimoreligionistické, například teologické zájmy na specifické interpretaci zkoumaných jevů), může religionistika vždy pojmát jako strategie zformované v určitém sociálním prostředí a nakládat s nimi jako s předměty svého výzkumu.

Religionistika není odkázaná na to, aby vymezovala pole svého vědního poznání výhradně za pomoci vlastních regulativů, ale může využívat nástrojů teorie vědy a jejich prostřednictvím zahrnovat mezi své předměty rovněž tyto politicky nebo společensky kladené cíle. Zásadním předpokladem však je a nadále bude schopnost religionistiky regulovat logiku svého vědeckého poznání principy a pravidly vlastní teorie a metodologie. Řečeno jinak, vývoj religionistiky může směřovat k otevřenosti vnějším (politickým, sociálním, kulturním) determinacím, může je dokonce akceptovat jako cíle zkoumání, avšak jen tehdy, jestliže bude ověřen každý pokus

¹² Srov. Ivan Blecha, *Proměny fenomenologie*, Praha: Triton 2007, zejm. s. 128-156.

o vytvoření religionistické hypotézy z mimoreligionistických alternativních (případně plně nevědeckých, ideologických) podnětů podle pravidel religionistické teorie a metodologie, tj. bude testován co do své schopnosti odpovídat komplexu všech vlastních regulativů religionistického vědeckého růstu. Fundamentální teorie religionistiky má proto v modu finalizace vědy určující statut vůči všem externím účelům.

Finalizace religionistiky a její funkcionalizace

S pokračující akumulací religionistického poznání zejména v oblasti mezináboženských vztahů a v důsledku krize teoretických a metodologických základů religionistiky lze očekávat zvyšování nároků na využívání poznatků této vědy nereligionistickým způsobem. Působení tlaků, shrnovaných pod politicky korektní název „sociální relevance vědy“, není vystavena pouze religionistika, ale srovnatelně s ní také například sociologie, ekologie, environmentalistika, kulturní věda, kulturní antropologie a další disciplíny. Pozice religionistiky je ale slabší, protože naproti jiným příbuzným vědám nevypracovala nikdy silný teoretický model s jasně strukturovanými a zdůvodněnými (tzn. také zpětně kontrolovatelnými) vlastními regulativy svých badatelských postupů. Zatímco u ostatních věd je možné uvažovat o slábnutí takových modelů a jejich střídání jinými, v religionistice se teoretická práce řídila po celou dobu její existence dodatečnými, zvnějšku přejímanými kritérii. Tím, co religionistika skutečně neumí, je čistě religionistická determinace vývojových linií vlastní teorie a metodologie.

Doba, kdy byla tato zásadní slabina vydávána za přednost religionistiky a popisována jako její interdisciplinární nebo transdisciplinární adaptabilita, již skončila. Její konec přineslo poměrně jednoduché zjištění: v religionistice se začalo prosazovat funkcionální strategické myšlení. Rovněž otázka po důvodech, které umožnily tuto radikální, ale ne vždy vítanou změnu charakteru religionistických výstupů, má vcelku snadnou odpověď. Na vině je velmi slabá, v zásadě mizivá schopnost religionistiky vynutit si vědeckými prostředky nárok na platnost takových regulativů vlastního zkoumání, které by plynuly z autonomní religionistické teorie a metodologie a současně by samy podněcovaly jistou další svěbytnost tvorby nových teorií a metodologií. Nejzřetelnějším dokladem vývoje ve sféře teorie religionistiky je její prvopočáteční rezignace na kauzální vysvětlení. Jakkoli může být tato forma vysvětlení napadnuta a oprávněně kritizována, pro religionistiku není pominutelná proto, že se religionistika sama považuje (a také tak vystupuje) za empirickou vědu.

Když pro danou chvíli přeskočíme otázku, co je pro religionistiku empirie a zda je její empirický charakter opravdu tak nesporný, zůstává zde nepoměr mezi koncepcí religionistiky jako vědy založené na všestranném zpracování empirických dat a domněnkou, že pro takto koncipovanou vědu není nutná rozvinutá kauzální teorie. Výsledkem tohoto nepoměru byla a dosud zůstává situace, kdy religionistika nevysvětluje kauzální vztahy, ale na jejich místo dosazuje funkční souvislosti, které jsou však funkční pouze v modu finalizace religionistiky externími účely, jimž odpovídají – při testování v prostředí vědecké religionistické teorie nejsou nuceny obstat, protože je religionistika nemá jak testovat. Tuto situaci lze označit jako funkcionalizaci religionistiky.

Pohled do dějin religionistiky dokládá, že nejčastější a téměř setrvalou formou funkcionalizace religionistiky je její teologizace. Tradice, v které se objevují R. Otto, F. Heiler, G. van der Leeuw, N. Söderblom, J. Wach, M. Eliade a jejich dnešní epigoni Th. Sundermeier, E. Herms, W. Gantke, U. Tworuschka, K. Hock stejně jako řada dalších, je tradicí vytváření teologické identity pro religionistiku cestou její funkcionalizace. Nyní se nejedná o to, že všechny diskuse o údajné příbuznosti či vzájemnosti teologie, misiologie, teologie náboženství, obecných dějin náboženství, fenomenologie náboženství a religionistiky jsou pouhá tvrzení, která stojí na vodě.¹³ Rovněž by bylo zbytečné vzít si například některou z prací M. Eliada a dožadovat se kauzálních vysvětlení všech jeho smyšlenek a fantazií, které předestírá jako vědecká fakta.¹⁴ Problém spočívá v jiné věci, a to ve zkoumání možnosti, jak religionistiku vymanit ze zajetí různých, nejen teologických funkcionalizací. Poměr mezi určujícím působením teo-

13 Jiná otázka samozřejmě je, jaký dopad mají tyto náhledy například na zavádění výukových oborů na vysokých školách. Jen teologické intervenci do religionistiky tak vděčí evropská vzdělanost za obory typu „religionistika pro teology“ a podobné obskurní útvary, jež generují absolventy na některých univerzitách. Je to stejně absurdní jako každá „religionistika pro...“, lhostejno zda pro ateisty, buddhisty nebo kynology. Přesto je vnímána jako cosi zcela samozřejmého, ačkoli například obor „český jazyk pro teology“ nebo „fyzika pro teology“ by vzbudil nepochybně jisté podivení. Důvod spočívá v jediném: v dlouhodobé funkcionalizaci religionistiky podle teologických ideových zájmů.

14 Jako ilustrace plně dostačuje pouze předmluva k *Dějinnám náboženského myšlení*, kterou lze demontovat větu po větě, budeme-li požadovat, aby každá z nich byla argumentována. Na ukázkou: „Jde prostě o to, abychom neztráceli ze zřetele hlubokou a neviditelnou jednotu dějin lidského ducha“ (Mircea Eliade, *Dějiny náboženského myšlení* I, Praha: Oikúmené 1995, 15). Nemám nic proti tomu, jsou-li dějiny lidského ducha hluboké a neviditelné, i když by mohly být také široké a úrodné, ale prosil bych doloženě vysvětlit, co je to lidský duch a odkud Eliade ví, že má dějiny, nadto jednotné? Z hlediska rozvoje religionistiky a její teoretické základny jsou diskuse nad podobnými tématy již jen ztrátou času a plýtváním energií.

rie a metodologie a účinky vnějších, růst a zaměření teorie regulujících no-rem (účelů) závisí na dosaženém stupni teoretického rozvoje religionistiky.

Vyjádřeno obecně, čím nižší je úroveň teorie a metodologie, tím vyšší je vliv externích determinant a samozřejmě je také vyšší možnost funkcionalizace religionistiky. Dá se proto zdůvodněně předpokládat, že teoretická vyzrálost¹⁵ religionistiky působí jako rozhodující faktor pro eliminaci nebo integraci účelů do výzkumných vědeckých programů. Tímto zjištěním se ale vše pouze posunuje k otázce, co je teoretická vyzrálost a kdy můžeme považovat teorii a metodologii religionistiky za natolik zralou, abychom v ní mohli vidět vlastnost, která zabezpečuje řízení vědeckého růstu religionistiky a její vývojovou sebeorganizaci.

Žádná teorie nevznikne diktátem osvíceného teoretika, ale zakládá se na adekvátním zpracování principiálních problémů dané vědy. Fundamentální či obecná teorie religionistiky může být produktem metodologicky jasného, identifikovatelného a zpětně rekonstruovatelného řešení problému jejich vědeckých základů. To neznamena, že by nemohly probíhat religionistické výzkumy v době, kdy taková teorie neexistuje. Fakticky se postupuje tak, že v této fázi rozvoje religionistiky vytvářejí nebo přejímají jednotliví badatelé provizorní, to znamená vzájemně inkonzistentní teorie a metodologie, které využívají při výzkumu speciálních (často čistě experimentálně položených) otázek a dílčích (detailních) předmětných nebo teoretických (formálních) problémů. Dokud nevede rozvoj religionistiky k fundamentální teorii, tj. ke vzniku nezbytně nutné teoretické a metodologické koncepce výzkumu a výstavby vědeckých základů religionistiky, zůstávají jí k dispozici pouze (zpravidla) nevlastní specializované nástroje pro stále specializovanější otázky, při jejichž odpovídání nemůže religionistika zabránit pronikání externích účelů, a tím své funkcionalizaci.

V jiném světle se rovněž ukazuje jeden z rysů, který bývá chápán téměř jako oborově vlastní a často nahlížen jako významná přednost religionistiky. Je jím právě její vysoká vnitrooborová specializace, jež se zakládá na dnes již nepřehledné teoreticko-metodologické rozrůzněnosti. Z nouze ctnost naučila religionisty tvrdit, že jejich věda je ukázkou inter- či multidisciplinarit, otevřenosti pro nejrůznější perspektivy, nedefinovatelné mnohvrstvenatosti ve výsledcích a závěrech výzkumů, a tudíž i široké aplikovatelnosti. Realita je patrně jiná: religionistika je zásadně nesourodná, teoreticko-metodologicky inkonzistentní tak, že si dílčí závěry mohou

15 Termín „teoretická vyzrálost“, případně „zralost teorie“ se začal nejdřív užívat ve fyzice, autorství náleží, pokud moje znalosti sahají, W. Heisenbergovi, který mu přikládal význam uzavřenosti teorie. V současné teorii vědy se jím myslí vlastnost fundamentální teorie řídit svůj růst a sebeorganizovat se.

vnitřně odporovat, vnitrooborově rozříštěná, a to vše v důsledku teoretických a metodologických provizorií, na nichž je postavena. Fundamentální teorie (tedy teorie vědeckých základů) zabraňuje rozlišování poznatků podle účelů a znemožňuje teoretickou diferenciaci podle experimentálně formulovaných zájmů.

Také fundamentální teorie se může dostat do krize (proti které není imunní žádná věda), ale i v tom případě nemají dílčí účelové orientace žádné zásadní důsledky pro vědu, kterou zakládá. Specializace a s ní stále vyhrocenější nesrozumitelnost religionistiky není její přednost, a již vůbec není něčím intendovaným a cílevědomě rozvíjeným.¹⁶ Naopak, je to nouzové řešení plynoucí z toho, že religionistika nemá konzistentní, bezespornou, koherentní fundamentální teorii a metodologii. Ačkoli je to řešení nutné, religionistice neprospívá, ale škodí: když dnes položíme otázku „Co je religionistika?“ a pojmem ji jako předmět výzkumu, budeme se fakticky zabývat rekonstrukcí individuálních nebo skupinových (vědeckých, ale právě tak mimovědeckých, například politických, ideologických, teologických) zájmů.

Neobstojí ani námitka, že by fundamentální teorie omezovala předmětnou pestrost religionistiky. Utváření takové teorie sice sleduje, jak dokládají příklady mnoha dalších empirických disciplín, křivku krizi a stabilizaci v koncipování základů vědy, avšak v kterékoli periodě můžeme fundamentální teorie specializovat, diferencovat a rozšiřovat na zvláštní nebo nové oblasti základního i aplikovaného výzkumu. Rozdíl proti dnešnímu stavu, kdy religionisté buď pasivně přejímají vnější regulativy nebo aktivně funkcionalizují religionistiku podle cizích účelů, leží v tom, že specializace na základě fundamentální teorie probíhá podle pevných a kontrolovatelných metodologických, teoretických a profesionálních standardů.

Politizace religionistiky a politika vědy

Existuje mnoho výzkumných zájmů a cílů a s nimi také mnoho alternativních teorií a metodologií. Neexistuje však fundamentální teorie religionistiky, která by ji vymezovala disciplinárně a tvořila rámec dílčích teorií. Dalším z negativních důsledků, které tuto situaci doprovázejí, je disparátnost a libovůle religionistických reakcí na společenský zájem o různá té-

16 Aby si člověk udělal obrázek o tom, jaká je skutečnost, stačí navštívit kterýkoli větší mezinárodní religionistický kongres. Slovo chaos ji nedokáže vystihnout, a pokud jde o miru vzájemného chápání při vnitrooborové komunikaci, připomíná, aniž bych se chtěl kohokoli dotknout, diskuse hluchých s němými.

mata, zejména pokud se týkají vztahu náboženství a politiky.¹⁷ Pro vědu, která již překročila práh specializace a je tudíž nárokována sociálním prostředím, v němž působí, je metodologická neutralita účelů iluzorní; musí odpovídat na otázky, které vůči ní přicházejí zvnějšku (interně kladené problémy můžeme nyní nechat stranou), a její odpovědi musí být v souladu se zdůvodnitelným řetězcem teoretických argumentů a empirických zjištění, nikoli s naivním ideálem „objektivitu“. Religionistika představuje přímo prototyp vědy, od níž nelze vyžadovat takovou objektivitu, která ale musí splňovat předpoklad neutrality své fundamentální teorie: a ten vyžaduje, aby touto teorií intendovaná vysvětlení vlastností zkoumaných předmětů a jejich rozumějící interpretace nebyla nikdy *per se* přiřaditelná určitému politickému zájmu nebo společenské zájmové frakci. Pokud se tak děje dodatečně, při sekundárních racionalizacích vědeckých poznatků v prostředí různých společenských institucí (například média) a seskupení (církve, politické strany, zájmová hnutí, atd.), nenese za to religionistika odpovědnost. Pokud však své poznatky a interpretační návody formuluje specificky podle společenských zájmů (čili v duchu funkcionalizace svého vědění), integruje v sobě externě kladené politické účely a svůj vědecký výkon politizuje.

Ohlédnutí do historie opět ukazuje, že religionistika byla zpolitizovaná vždy, pokud politizací rozumíme účelovou fenomenalizaci těch součástí náboženského jednání lidí, které by v případě neutrality fundamentální teorie zůstávaly stranou pozornosti nebo by byly pouze deskribovány. Míra politizace religionistiky je proměnlivá a zřetelně odpovídá politické, případně geopolitické situaci. Zdá se, že mezi oběma faktory platí vztah přímé úměry: čím neklidnější je (geo-)politická situace, tím konkrétnější jsou externí účely a vyostřenější zájmové konstelace, do nichž jsou účely začleněny, a tím radikálnější ztrácí tvorba vědecké teorie neutralitu. Proměna religionistiky v pomůcku politických strategií je očividně přímo úměrná napjatosti politické situace.

Sama skutečnost, že věda byla zneužívána průběžně k politickým účelům počínaje 17.-18. stoletím a že byla občas dokonce deformována v něco, co s vědou nemá nic společného,¹⁸ nevypovídá nic směrodatného o religionistice. Je dokonce sporné, zda politizace religionistiky znamená nutně její pervertování v cosi vědě zcela odcizeného, protože teze o fina-

17 Tím se nemyslí vyjadřování osobních stanovisek a názorů například pro sdělovací prostředky, kde má samozřejmě každý právo na své vidění věcí: jedná se o odborné reakce aspirující na vědeckost, expertízy, studie, analýzy apod., jejichž tendenčnost je doložitelná již jen na terminologii, kterou používají (viz již zmiňované výrazy typu „islamofašismus“, „škodlivost sektářství“, atd.).

18 Bylo by velmi laciné argumentovat zde například vědeckoteistickou zdogmatizovanou teorií o zanikání náboženství, lysenkismem nebo vědeckým kreacionismem. So-

lizaci vědy (tedy i religionistiky) předpokládá, že orientace na vnější (rovněž politické) účely je podmíněna samotným rozvojem vědecké (religionistické) teorie, pokud se vyvíjí směrem ke stále vyšší specializaci za současného opomíjení fundamentální teorie. Rozhodně zde nevystačíme s monokauzálním vysvětlením, které by muselo posléze vyústit v některém druhu sociálního redukcionismu, jeho přínos pro vývoj religionistické teorie a metodologie by ale nestál za zmínku.

Vlastní problém se totiž netýká až politických nebo nábožensko-politických konstrukcí, k nimž může být samozřejmě velmi snadno využívána aplikovaná, kritická nebo interkulturní religionistika, ale otázky, zda současná teorie a metodologie svým stavem připouští, aby se vnější politické účely podílely přímo na určování obsahu religionistického poznání.

Sociologové a historikové vědy by takovou možnost patrně odmítli; počínaje R. K. Mertonem až po M. C. Jacobovou nebo S. Shapina vládně představa, že externí faktory mohou ovlivňovat výběr témat vědy, způsob konstituování vědeckých institucí nebo rozvoj technik a technologií, ale neurčují obsah vědeckého poznání. Teoretikové vědy, především teorií poznání, například I. Lakatos, jsou v tomto ohledu více nakloněni domněnce o determinaci sociálními a politickými zájmy.

Ani z jedné strany se ale nedozvíme nic přesvědčivého o dalším problému, který s tím souvisí, totiž zda ať již aktivní determinace politickými účely nebo pasivní druhotné ovlivňování například přes institucionalizaci vědy znamenají pro rozvoj fundamentální vědecké teorie vliv rušivý, anebo naopak podnětný. Přitom by polemika vedená proti existenci externích (rovněž politických) faktorů byla nejen fakticky nesmyslná, ale nadto by ani neodpovídala logice finalizace vědy. Diskuse bude mít smysl pro růst teorie a metodologie až tehdy, bude-li vedena kvůli problému, zda externí faktory proměnit v regulérní součást politiky vědy, tzn. zda je daná věda, v tomto případě religionistika, schopna začlenit vnější politické a sociální determinanty do své ještě nediferencované teorie a metodologie jako možné interteoretické relace.

Nesporným přínosem takového základního postoje by byl selektivní a aktivní přístup k vnějším regulativům, které za současné situace religionistika častěji jen pasivně nebo z donucení přijímá (například politický požadavek na expertízy v oblasti migrační politiky a jejich náboženských

ciální historie vědy tvoří obsahově značně rozsáhlý a interpretačně velmi subtilní problém, v jehož okruhu je externalismus a s ním případně spojená politizace vědy pouze dílčí aspekt komplexního vztahu mezi vědou ve společnosti a společností nahlíženou ve vědě. Podrobně o něm informuje: Daniel Špelda, *Historiografie vědy: Témata, metody a přístupy*, kap. III. „O vědě a společnosti: Externalismus“ (rukopis s. 85-134; práce vyjde v nakladatelství Filosofia, Praha, na podzim 2008).

aspektů, které jsou v Německu zahrnovány do evaluačních řízení vysokoškolských ústavů religionistiky).

Tím neříkám, že se postavení religionistiky ve společnosti i v systému věd podstatně změní k lepšímu, stane-li se z obětího beránka aktivním spolupachatelem. Změní se pouze to, že aktivní religionistická politika ve vztahu k externím determinantám výzkumu a/nebo vývoje fundamentální teorie a metodologie má lepší možnost, jak zabránit politizaci religionistiky, než pasivní ústupky tlakům. Obsah religionistického poznání budou externí, zejména politické faktory patrně spoluurčovat i přesto, že se je religionisté naučí metodologicky identifikovat a během svých výzkumů reflektovat. I když bude sebereflexivní vazba k vlastnímu výzkumu silně vyvinutá (což není ani v nejmenším pravidlem, stále v religionistice převládají deskripce, ostenzivní definování a neúplná indukce), může dosáhnout v zásadě dvojího: za prvé vyvrácení dosavadní teorie, prokáže-li se, že není nadále modifikovatelná, a za druhé, relativizaci dosaženého vědění ve vztahu k použité teorii a metodologii výzkumu poznávaného předmětu.

Pro první případ najdeme téměř exkluzivní dokreslení v zániku fenomenologie náboženství. Dějiny této teologické disciplíny v religionistice nejsou nyní předmětem úvahy; na fenomenologii náboženství je z hlediska finalizace religionistiky zajímavé to, že se jako dosud zřejmě jediná v dějinách religionistiky rozvinula až do fáze uzavřené teorie, a tudíž si mohla nárokovat nejen pouze provizorní (tak jak mohou všechny dílčí a alternativní teorie), ale zcela klasickou úplnou platnost. Z hlediska takové teorie jde o optimální stav, kdy lze popsat prostřednictvím jejich pojmů a klasifikovat pomocí jejich kategorií jakoukoli nově učiněnou zkušenost s předmětem jejího poznání.

Fenomenologie náboženství byla schopna podříditi si každý další relevantní náboženský fakt, protože celou sféru předmětů poznávaných jako „náboženství“ uchopovala jako strukturu charakteristickou tím, že referuje k samotné fenomenologii náboženství.

Texty M. Eliada ukazují, že si stoupenci fenomenologie náboženství tuto situaci dobře uvědomovali a zejména v jeho podání usilovali o jediný další možný krok, tj. o transformaci fenomenologie v seberefereční metateorii projektovanou na principu transcendentálního; eliadovský projekt totální hermeneutiky není ničím jiným. Jestliže se ale teorie podobným způsobem uzavře, vyčerpá interní a externí podněty, přestane generovat nové praktické problémy a začne referovat sama na sebe, ztrácí možnosti dalšího rozvoje: malé změny a kosmetické úpravy nemohou zabezpečit její růst, zatímco velká a radikální změna vyvolá záměnu celého referenčního rámce a vede ke vzniku jiné teorie. Právě to přineslo konec fenome-

nologie náboženství – nebyla to pouze její vědecká nedůvěryhodnost, zteologizovanost, zdeformované nakládání s předmětem poznání a neuspokojivá, protože argumentačně nulová prezentace jejich výsledků; rozhodující význam mělo rozvinutí fenomenologie náboženství do podoby uzavřené teorie, jež ji zavedlo do bezvýhodné situace, kdy pouze opakuje samu sebe, aniž by přinášela cokoli nového.

Skvělý příklad druhého případu, relativizace dosaženého vědění ve vztahu k použité metodologii, poskytuje pozoruhodná kniha D. Zbírala věnovaná z velké části pokusu o teoretické řešení problému náboženského dualismu.¹⁹ Na závěr svých průzkumů katarství se opakovaně zamýšlí nad pojmy, v kterých se vyjadřovala dobová kritika heretických proudů, a co je ještě příznačnější, v kterých myslí rovněž soudobá věda. Postihuje přitom sice zprostředkovaně, avšak trvalý vliv externích politických zájmů, které kdysi vedly církevní i světskou moc k určitému typu praktického jednání a které se nyní transformují do tvorby speciálních vědeckých teorií: „Neděláme při konstruování katarství a katarských církví běžně to samé, co autor Pungilupova *libellu*, který o Pungilupových vírách věděl pramálo, ale chybějící údaje doplnil na základě své pozoruhodné jistoty, že se Pungilupo držel bagnolského kacířství a že přehledný soupis bludů věrně vystihuje jeho smýšlení? Pojem katarství, jak se obvykle užívá, v sobě bohužel neskrývá nic jiného než takovýto soupis bludů a abnormalit, s jehož pomocí podle potřeby dotváříme či naopak přidušujeme údaje pramenů.“²⁰

Zobecněno: ústřední pojmy dějin náboženství mohou vznikat (alespoň v tomto doloženém případě, a je otázka, v kolika dalších) jako konstrukty či modely čistě induktivně, tedy procesem, který reprodukuje zároveň vývoj teorie dotyčného pojmu. Při této reprodukci se znovu dostávají ke slovu externí, například politické regulativy výrazně omezující samoregulaci religionistiky prostřednictvím růstu fundamentální teorie a metodologie. Teoretická hodnota takových výsledků poznávacích procesů a s nimi samozřejmě i hodnota religionistického vědění klesá úměrně tomu, nakolik jsou vlivem vnějších determinant „doplňovány nebo přidušovány“ základní údaje, s nimiž se pracuje. Pokud domyslíme tento stav až do více či méně extrémních, avšak nikoli nemožných důsledků, vzniká reprodukci speciální teorie možná vysoce komplexní, avšak svým způsobem nadbytečné a zásadně triviální vědění.

Fakticky totéž říká i D. Zbíral: „Tím zářnější budoucnost však čekala dualismus v konceptualizacích středověké hereze, které si nárokují vědecký status. (...) Badatelé vlastně nedělají nic jiného, než že replikují učene-

¹⁹ Srov. David Zbíral, *Největší hereze: Dualismus, učenecká vyprávění o katarství a budování křesťanské Evropy*, Praha: Argo 2007.

²⁰ *Ibid.*, 77.

ckou konstrukci ortodoxie a hereze a podporují tak vybrané středověké mýty o jednotě, kontinuitě a legitimitě – ty, které badatele díky své převaze v archivu vědění o kacířství, často však i z dalších, méně nevinných důvodů, dokázaly přesvědčit, že proudy, které hájí, představují jakousi výchozí úroveň náboženské víry, jinými slovy to, co je normální.²¹

Pokud nás na to dokáže někdo upozornit, jako nás upozorňuje autor citované knížky, jsme s to relativizovat nashromážděné údaje ve vztahu k recyklované zpolitizované teorii katarského dualismu a k moderní vědecké metodologii konstrukce jeho pojmu. Čím ale bude religionistika pro ne zcela kompetentního čtenáře, který zůstane sám s vyprávěními o mýtech věčného návratu, vyjevování posvátného nebo o tom, že již jenom žít jako lidská bytost je samo o sobě náboženským aktem?²²

Oba uvedené příklady měly ukázat, že se religionistika nevyhne aktivní vědecké religionistické politice vůči interním a externím regulativům rozvoje její fundamentální teorie. Ohled na politické (a další funkcionální, například ekonomické) aspekty je sice nezbytný, zejména pro takový typ vědy, který má co říci ke strategiím soužití lidí. Religionistika k tomuto typu náleží. Zároveň ale, má-li existovat jako komplexní systém vědeckých (testovatelných) poznatků, nemůže nacházet oporu v čistě strategických, politických nebo obecněji funkcionálních teoriích. Právě proto, aby mohla spolupůsobit při přenašení svého poznání do praktických společensko-politických souvislostí a nejen sloužit jako rádoby vědecká záštita náboženských nebo ideologických zájmů, musíme nejprve znát mechanismy, které ji řídí a vedou.

Žádný komplexní systém se nedá dodatečně dostavět nebo zkonstruovat, to je vyloučeno už z definice. Ani představa o finalizaci religionistiky, založená na tom, že nejprve se prozkoumá „to náboženství“ a pak se vloží pauza, během níž se doplní vhodná teorie a k již známým účinkům se dohledají (anebo domyslí) neznámé příčiny, aby se mohlo to celé nazvat „vědecká metoda“, není nadále únosná.

Několik povzbudivých závěrů

Především sociologové, kteří sledují proměny myšlení společnosti, upozorňují na změny v chápání vědy, vědění a vzdělanosti obecně.²³ Z jejich analýz vyplývají závěry, na které musíme brát zřetel, byť někdy nahánějí obavy; to rozhodující, co se ukazuje v rozličných souvislostech jako téměř

21 *Ibid.*, 110.

22 Srov. Mircea Eliade, *Dějiny náboženského myšlení* I, Praha: Oikúmené 1995, 13.

23 Nejnověji např. Jan Keller – Lubor Tvrđý, *Vzdělanostní společnost? Chrám, vřtáh a pojiřitovna*, Praha: Sociologické nakladatelství 2008.

všudypřítomný faktor, říká, že samo vzdělání, následně vzdělanostní sféra a s ní i věda se proměnily z účelu v prostředek. Stále méně záleží na (kulturotvorných) obsazích vědění, poznání a vzdělání. stále více se do popředí staví praktická upotřebitelnost osvojených schopností v konkurenčním prostředí trhu práce.

Lidé vzdělávaní klasickým stylem, tzn. nadaní vědomostmi a procvičení ve schopnosti jejich dalšího rozvíjení, mají nižší šanci na uplatnění než lidé disponující kompetencemi (dovednostmi), z nichž nejdůležitější je maximální flexibilita vůči potřebám a požadavkům trhu (tj. vůči zadavatelům, odběratelům a hlavně plátcům zakázek). Vzdělanost a věda ukázaly během posledního půlstoletí, že dokážou být velmi příznivým prostředím pro zhodnocování kapitálu, a tím si svým způsobem podepsaly rozsudek. Na rozdíl od minulosti se dnes čeká od celé vzdělanostní sféry bezprostřední praktický přínos, a to jako ekonomický imperativ: pokud nebereme trh, kapitál a zisk jako kulturní hodnoty, což je poměrně obtížné, znamená to, že se komplex vědy, vědění a přípravy na aktivní působení ve vědě dostaly do celkové podřízenosti nejen mimovědeckých, ale právě i mimokulturních priorit.²⁴

Marketizace vědy, využitelnost vzdělání a kvalifikace, tržní lhstejnost vůči vědění, diplomy jako vstupenky na trh, kde se každodenně roztáčí ruleta pracovních míst. Zhruba taková je současnost vědy a vědění: postačuje na to, aby dala zájemcům nárok na pracovní uplatnění, ale rozhodně jim nedokáže zajistit, aby se tento nárok také naplnil a zájemce práci získal – k tomu již jsou zapotřebí zcela jiné a s vědou nesouvisející faktory. Všichni lidé, kteří působí ve vědě, jsou na ně odkázáni, a pak před nimi samozřejmě vyvstává otázka, jaký má smysl mluvit o externích determinantách rozvoje vědecké teorie a metodologie, jestliže samotný vědecký provoz včetně institucionalizace vědy plně a zřejmě nezvratně závisí na řízené poptávce a ohebnosti, s níž se vědci poptávce přizpůsobí. Nebylo by i pro religionistiku výhodnější, kdyby se transformovala ve strategii reakcí na tržní vřtahy a posilovala své postavení cíleně a vědomě s ohledem na tržní priority, které jsou pro ni evidentně důležitější než akademické debaty o teorii?

Pokusím se shrnout v několika bodech, které mohou zároveň sloužit jako průběžné závěry motivující další diskusi, proč považuji problém finalizace religionistiky za otevřený a přístupný různým řešením.

- a) Především platí, že z velmi úzkého, avšak zároveň zcela nepominutelného hlediska pravdivostního obsahu teorie a metodologie religionistiky je lhstejné, z jakých důvodů nebo za jakými účely byla roz-

24 *Ibid.*, 65.

vinuta. Může mít pravdivostní hodnotu pravda, nebo nepravda; tím, že řekneme, že závisí na externích regulativech, o ní nevypovídáme nic podstatného.

- b) Stejně tak ale platí, že toto prakticko-pragmatické hledisko není jediné možné. nýbrž naopak v určitém ohledu svazuje. Zahmeme-li do celkového pohledu také dějiny religionistiky, můžeme pozorovat, že v určitých obdobích naráží imanentní teoretický růst na nepřekročitelné hranice. Ty vyvstávají pravidelně vždy, je-li položena otázka po zdůvodnění základů religionistické teorie a metodologie (po fundamentální teorii) a po argumentech umožňujících zdůvodňovat testovatelné religionistické poznatky. V takových momentech začíná působit finalizační teze, tzn. religionistika sahá po externích účelech, důvodech a motivech. Otázka v tuto chvíli zní, proč není religionistika schopna dosáhnout takové úrovně teoretické a metodologické sebeorganizace, aby mohla legitimovat svou identitu vlastními vědeckými prostředky (problém emergence).
- c) Je jistě správné, jestliže se vychází historicky z principiální neuzavřenosti vědecké (religionistické) teorie, a nadto odpovídá takový postoj i jisté etice vědy. S jakou etikou ale koresponduje, jestliže teoretická a metodologická nerozvinutost (případně zaostalost), v kterou může neuzavřenost kdykoli pervertovat, vede k formulaci libovolných, nezdůvodněných domněnek, intuicí či pouhých nápadů, jež jsou fakticky ideologickými, hodnotově zatíženými větami, avšak běžně se používají jako faktuaální výroky?
- d) Proti vědecké teorii nelze argumentovat tím, že její autor je levicový radikál, teolog, ateista nebo kapitalistický vlastník. Zrovna tak není možné apriorně podsouvat autorům vědeckých teorií intence, které nemají. Takové počínání by bylo jen hloupé. Tímto samozřejmým postojem se ale nezbavíme jednoho zásadního rozdílu, a to mezi genezí a cíli teorie a její logikou. Tím neobhájují vědecko-teoretický rigorismus,²⁵ ale upozorňují na skutečnost, že problémy ideologického znetvoření nebo úplného zfalšování teorie, politické nebo náboženské stranickosti zakryvané zdánlivou vědeckostí, či diskvalifikace různých oblastí výzkumu (jež může dosáhnout až k jejich stavění mimo zákon) v zájmu politických nebo náboženských instancí prostě existují. Zrovna tak existují výzkumy prováděné na objednávku a výsledky těchto výzkumů, které odpovídají požadavkům politické korektnosti (dnešní situace ohledně islámu, zejména výzkumy migrace

25 Typická by v tomto smyslu byla například rigorózní pozice, kterou hájí K. R. Popper. I v religionistice ji můžeme mít na paměti, přestože se vztahuje zcela zřetelně na růst teorií v přírodních vědách.

- a možností soužití náboženských menšin v západní civilizaci). Pokud religionistika tuto situaci akceptuje a prosazuje se jako angažovaná, kritická nebo aplikovaná religionistika, která do svých cílů zahrnuje aktivní zasahování do vztahů mezi náboženstvími a mezi státem a náboženstvími, vystavuje se nutně *vědecké* kritice – je vedena k tomu, aby obhájila své absorbované mimovědecké účely vědeckými prostředky, a pokud to nedokáže, jsou tyto pokusy oprávněně eliminovány. Naopak, pokud zmiňovanou situaci neakceptuje a staví bezprostřední praktický přínos až na druhou kolej (aplikace vědění předpokládá dosažení vědění včetně vědění o případných důsledcích aplikace vědění a o vedlejších důsledcích těchto důsledků), vystavuje se *politické* kritice, jež může znamenat existenční ohrožení. Stranou tohoto dilematu můžeme nechat problém tzv. společenského uznání religionistiky: v dějinách nalezneme mnoho oblastí vědění, které měly značně vysokou míru společenského uznání i v dobách, kdy jeho praktický přínos lidem spíše škodil, než pomáhal (příkladem mohou být dějiny lékařství), a právě tak vysoké je uznávání vědeckého přínosu mnoha přírodních věd (fyzika, biologie, chemie), byť z jejich rozvoje vzešly (a rozhodně ne jako nezamýšlený vedlejší produkt) atomové, biologické a chemické zbraně hromadného ničení. Religionistika patří k vědám, jejichž výsledky neumí kultura adekvátně využívat, a otázka zní pouze tak, zda trvale, anebo přechodně.
- e) Diskuse o externích determinantách rozvoje religionistické teorie a metodologie se netýká pravdivostní hodnoty vět dotyčné teorie, ale účinku těchto determinant na samu teorii a následně na postavení religionistiky ve vědním systému a v sociálním prostředí, především co se týká politických důsledků. Poměr mezi pravdivostní hodnotou vět fundamentální religionistické teorie (tzn. relativně naivním určením, co je v religionistice „pravda“ a co „nepravda“) a antropologickými, sociálními, politickými a metafyzickými (souhrnně řečeno normativními) premisami, které do religionistické teorie a metodologie pronikají jako interní i externí regulativy, *není* dosud vyjasněn. Obecně musí platit, že religionistické poznání nemůže stát na normativních větech, protože tím by religionistika ztratila možnost vědeckého zdůvodnění. Tento požadavek ale nelze formulovat jinak než jako externí normu, tedy proti jeho vlastnímu smyslu; přeneseno do další souvislosti, odpor proti politizaci religionistiky je sice obranou autonomie vědy, zároveň ale dostává religionistiku do závažných teoretických problémů, protože ho lze formulovat jen jako *politický*, nikoli *vědecký* argument. Jsou to tyto antinomické, které znemožňují vznik fundamentální teorie religionistiky? Zcela stranou opět zůstá-

vá další problém, a to hodnot a hodnocení v religionistice, který musí být řešen samostatně.

- f) Může být cestou k odstranění antinomičnosti v religionistice restrukturalizace fundamentální teorie a metodologie v systematickou strategii religionistického poznání? Ačkoli to znamená připsuštění funkcionalizace do religionistiky (což je myslitelná varianta, protože vědy s redukovánými nároky na vědecké vysvětlení, mezi něž religionistika patří, mohou kompenzovat tento nedostatek ve fázi utváření své teorie tím, že zvýší užitnou hodnotu, tj. aplikovatelnost svých výsledků pro dodatečné externí účely), spočívá hlavní problém v něčem jiném. Systematická strategie růstu a řízení poznávacích procesů vyžaduje přesnou analýzu poměru mezi *kauzálním* nexem a *funkcionálním* nexem. Taková analýza by musela skončit pro religionistiku vždy tragicky, protože religionistika (jakož i mnoho dalších disciplín) dokáže příčinně vysvětlit pouze izolované a idealizované vztahy (souvislosti), tzn. jevy, které již teoreticky upravuje a které jsou v tomto úzkém smyslu nereálné: odhalení kauzálního vztahu následuje vždy až po položení příslušné otázky po takovém vztahu a odpovídá jen a pouze na ni. Volky nevolky bychom museli přijmout funkcionalismus jako jakousi zrychlenou nebo spíše „zkrácenou“ formu finalizace religionistiky.
- g) Přistoupit na funkcionalistickou verzi religionistiky (kromě již uvedených důvodů by pro ni mluvila rovněž komplexnost předmětu religionistického poznání, která je v tomto ohledu velké plus pro religionistiku, protože způsobuje výlučnost religionistického předmětu poznání: čím komplexnější je předmět poznání, tím méně je jeho vnitřní struktura zaměnitelná, případně identifikovatelná s jinými předměty poznání v jiných disciplínách – religionistika se tak může snadno epistemologicky uhájit před soustavným spojováním s teologií) by pak znamenalo uznat regulérnost politických a politicko-strategických zájmů, pronikajících zvnějšku do religionistiky. To se ale nemůže dít podle libovůle, ale jen tak, že se prokáže adekvátnost takových zájmů zájmům vědeckým, a to je opět možné jen další investicí do fundamentální religionistické teorie a metodologie.
- h) A konečně, jestliže bude religionistika finalizována podle společenských účelů, a tím funkcionalizována ve smyslu své sociální relevance, bude nucena zdůvodněně odpovědět na to, které společenské účely *nebudou* sledovány a dosahovány, které zájmové frakce *nebudou* uspokojeny a které problémy *nebudou* zkoumány. To vše je součástí diskuse o odpovědnosti vědy, v které se taktó otevře problém, zda odpovědnost leží na zkoumající vědě, nebo ji nesou ty subjekty,

jež vnáší do religionistiky své účely. Pro religionistiku lze za dané situace formulovat pouze jediné pravidlo: musí brát vážně argumenty a nemůže usilovat o vědění, jehož argumentativní zdůvodnění leží mimo rámec možností disponibilních vědeckých metod.

ZUSAMMENFASSUNG

Finalisierung der Religionswissenschaft.**Zum Problem der externen Determinanten der Entwicklung von wissenschaftlichen Theorien**

In dem Aufsatz werden die grundlegenden Fragen der religionswissenschaftlichen Theorie und Methodologie erörtert. Heute wird die Wissenschaft wesentlich als ein Instrument zu gesellschaftlichen (politischen ökonomischen, militärischen, sozialen) Zwecken entwickelt. Offen bleibt aber die Frage, ob auf dem Sektor der Entwicklung und des Wachstums von fundamentalen wissenschaftlichen Theorien und Methodologien die Religionswissenschaft noch autonom sei, d.h. ob Theorieselektion und Problemerzeugung immer noch Angelegenheit der religionswissenschaftlichen Komunität geblieben sind. In der Anspielung auf die ältere Konzeption der „Finalisierung“, die besagte, dass sich ab dem Punkt der sog. fertigen oder abgeschlossenen Theorie jede Wissenschaft den externen Zwecken nach entwickelt, zeigt der Verfasser, welche theoretisch-methodologische Lage in der heutigen Religionswissenschaft herrscht und welche Konsequenzen die Finalisierung nach äußeren Regulativen der Religionswissenschaft bringen würde. Man muß zwar mit gewisser Politisierung und Funktionalisierung der Religionswissenschaft rechnen, wenn man aber bestimmte politische oder soziale Fraktionsinteressen akzeptiert, muss man sie auch wissenschaftlich begründen können. Der Verfasser stellt sich nicht prinzipiell gegen die Idee von externen Determinanten in der Religionswissenschaft, plädiert aber für ihre systematische Aufarbeitung auf der Grundlage der antizipierenden Theorie der Religionswissenschaft.

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

BŘETISLAV HORYNA

e-mail: horyna@phil.muni.cz

Vývoj a proměny mandejské komunity

Jiří Gebelt*

*Zanikne opravdu lid pravé zbožnosti
a nebude již ve světě zvěstován hlas Života?
(Kniha Janova, Draša d-iahia, 84,9-10/87,21-23)*

Úvod

V zemích Předního východu jsou známi jako Sabejci (*Šubba*), tj. „baptisté“ či „křtítelé“. Odhady jejich počtu se pohybují mezi patnácti a sto padesáti tisíci, sekundární literatura uvádí zpravidla dvacet až pětadvacet tisíc. Ještě počátkem 70. let žila naprostá většina Mandejců v Iráku, malá skupina (kolem dvou až pěti tisíců) v Íránu. Sebeoznačení „Mandejci“ je tradičně odvozováno od aramejského „manda“ (poznání, znalost) a jeho nositelé jsou považováni za jedině soudobé pokračovatele pozdněantické gnóze.¹ Určení počátků mandejství je dodnes sporným bodem bádání. Jednalo se asi původně o náboženskou komunitu, jejíž počátky klademe do prostředí heretických židokřesťanských sekt doby vzniku křesťanství. Názor, že původním domovem Mandejců byla oblast Palestiny, se opírá o argumenty lingvistické (stylistické paralely s literaturou této doby a prostoru: některé důležité mandejské pojmy jsou řazeny k západoaramejskému dialektu) a o obsahovou analýzu textů (gnostické myšlenky, křtítelské obřady).² Mandejci považují za svého (posledního) proroka Jana Křtitele, jedna z nejdůležitějších mandejských knih nese jeho jméno (Kniha Janova, *Draša d-iahia*).³ Mandejské texty dochovaly tradici, podle níž Man-

* Studie je dílčím výstupem projektu podpořeného Grantovou agenturou ČR, projekt č. 401/05/098. V prepisech mandejských jmen, pojmů a citátů textů se důsledně držím transliterace zavedené Macúchem a Drowerovou (Ethel Stefana Drower – Rudolf Macuch, *A Mandaic Dictionary*. Oxford: Clarendon Press 1963, xii). Za laskavé pročetí textu děkuji panu profesoru Luboši Kropáčkovi.

1 Proti odvození jména komunity od mandejského/aramejského výrazu pro „poznání“ (*manda*) argumentuje Lupieri (Edmundo Lupieri, *The Mandaean: The Last Gnostics*, Michigan: Wm. B. Eerdmans Pub. 2002, 8-10.). Srov. heslo „mandaia“ in: E. S. Drower – R. Macuch, *A Mandaic Dictionary*..., 247.

2 Především na základě analýzy „magických“ mandejských textů na kovových plátcích/sveticích a hliněných miskách se dnes opět někteří badatelé kloní k hypotéze „východního“ původu Mandejců. Řadu studií na toto téma publikovala především Christa Müller-Kesslerová. Viz např. Christa Müller-Kessler, „The Mandaean and the Question of Their Origin“, *ARAM Periodical*, 16, 2004, 47-60.

3 Mark Lidzbarski, *Das Johannesbuch der Mandäer: Text und Übersetzung*, 2 sv., Gießen: Töpelmann 1905-1915