

SPECIFIKUM METODOLOGIE HUMANITNÍCH VĚD NA PŘÍKLADU RELIGIONISTIKY

Ivan ŠTAMPACH
Filozofická fakulta Univerzita Pardubice

Abstract

This essay contains about the science of religion and describes its specific place between other sciences, especially between humanities.

Zavedené vědecké obory konají svou práci s jistou samozřejmostí. Obvykle se nevyskytují zásadní potíže s předmětem a metodou. Relativně nové disciplíny musí spíše obhajovat svůj vědecký statut, musí revidovat své specifické metody a prokazovat věrnost zásadám obecné vědecké metodologie. Tak je to i s religionistikou, která se pod tímto názvem^[1] pravděpodobně poprvé ohlásí na přelomu 18. a 19. století, ale jako disciplína s vlastním badatelským programem, emancipovaná a vůči teologii vstupuje na akademickou půdu až v sedmdesátých letech 19. století.^[2] Ale ještě ve 20. století, ba i v jeho druhé polovině se ve směrodatných dílech z oboru prolíná čistě religionistická a teologická tematizace náboženství.^[3] Metodologickou potíž vyvolává také kontextový charakter studia náboženství. Každý by uznal, že náboženství není izolované, že je v individuálním a sociálním životě člověka přítomno v těsné vazbě na jiné projevy kultury, jako je např. filosofie, věda, výchova nebo politika. Proto lze akceptovat metodologickou direktivu studovat náboženství v tomto kontextu. Ve skutečnosti však se bádání nekoordinovaně rozbíhá do samostatných oborů. V čem spatřovat vlastní oborové jádro religionistiky, když se náboženských fenoménů z různých hledisek ujímají fenomenologie, historie, sociologie a psychologie náboženství a když se náboženstvími zabývá z různých hledisek mj. také sociální a kulturní antropologie, etnologie, orientalistika a mytologie jako literárněvědná disciplína? Je snad religionistika jen shrnutím výsledků jiných oborů?

Religionistice v této nezajištěné pozici nezbyvá, než si vyjasňovat oblast svého odborného zájmu obvykle označovanou jako předmět vědy a pokoušet se o metodologickou reflexi a revizi. I když tento text se tím nebude zevrubně zabývat, je třeba přiznat, že nejasno je skutečně i ohledně skutečnosti, jíž se má religionistika zabývat. Odborníci se totiž neshodnou, je-li možno jasně sdělit, natož se o tom shodnout, jaký význam připisujeme termínu „náboženství“. Někteří to výslovně odmítají,^[4] jiní tomuto pojmu připisují různý obsah.

Metodologická sebereflexe může začít otázkou, je-li a může-li vůbec být religionistika vědou. Že ji je jaksi empiricky, že ji univerzitní a badatelské instituce k vědám obvykle zařazují, o tom není sporu. Je jí však i v tom případě, že vědu vymezíme normativně?

V této souvislosti není bez významu, že v anglické jazykové oblasti se slovo *science* odvozené z latinského *scientia*, věda nevztahuje na vše, co bychom v našich podmínkách chtěli hájit jako vědecké. Některé humanitní disciplíny, včetně religionistiky jsou řazeny spíše ke *scholarship*, řekněme k učenosti či vzdělání, než k *science*.^[5] Rozpaky nad vědeckým statutem oboru mají původ v novověkém chápání vědy. Ta se odvozuje od iniciativy takových

osobností Galileo Galilei (1564 – 1642), Francis Bacon (1561 – 1626) a Isaac Newton (1643 – 1727). *Scientia* v tomto pojetí je matematizovaná přírodní věda. To, co přináší smysly se redukuje na to, co je měřitelné, na kvantity. I to, co běžně nazýváme kvalitami, se kvantifikuje (barvy jako intervaly kmitočtů elektromagnetického záření v návaznosti na Newtonovo pojetí barev). Problém se pokládá za vyřešený, je-li popsán mechanismus. Lidmi vytvořený stroj se tedy stává explanačním principem neživé i živé přírody.

Zatímco přírodní vědy v průběhu 20. století odvážně prorážejí krunýř rigidního mechanicismu a redukcionismu a rozvíjejí svou metodiku, scientistní ideologie ukládá humanitním oborům uplatnění newtonovského paradigmatu. Vzniká tak paradoxní psychologie nejen bez *psyché*, ale dokonce i bez psychiky,[6] v antropologii se uplatňuje biologický nebo ekonomický redukcionismus. Ti v humanitních vědách, kteří nejdou cestou *behavioral science* a *social science* upadají do (leckdy důvodného) podezření, že jde nanejvýš o esejistiku na humanitní témata.[7]

Je proto čas na důkladnou metodologickou sebereflexi humanitních věd, ať už v tom, co je spojuje, tak v jednotlivých disciplínách. Je třeba zjistit, je-li možná specifická metodologie humanitních oborů, která bude na jedné straně respektovat zásady obecné vědecké metodologie a na druhé straně nepřistoupí na překonaný metodologický redukcionismus.

Karl Popper (1902 – 1994) ve své rané knize *Logik der Forschung*[8] jasně ukázal, že pozorovaná fakta souhlasná s očekáváním plynoucím z teorie teorii nepotvrzují. Z jednotlivostí neplyne obecné. Jediné, co je pro platnost hypotézy nutné, je její vnitřní konsistence, pokud by pozorovaná fakta, o nich teorie vypovídá, ocitla dlouhodobě a po všech patřičných ověřeních v rozporu s očekáváním, lze hypotézu pokládat za vyvrácenou. To ovšem znamená, i když Popper tak daleko v úvaze nejde, že faktům lze vyjít vstříc s různými hypotézami. Hypotéza musí k dosud známým faktům přihlížet, musí být testovatelná, ale je sama o sobě výkonem svrchované mysli, která jde vstříc faktům. Myšlenky se z faktů nevyvozují, nýbrž se myšlenkami fakta uchopují, pojímají a vykládají.

Po Popperově metodologické revoluci jsou už (za předpokladu testovatelnosti) přípustné různé, třeba velmi odvážné hypotézy. Za formulací hypotéz je alespoň implicitní filosofická koncepce autorů, někdy ovšem pouze implicitní a nepřiznaná. Mohou humanitní obory zapojit filosofii reflektovaně? A pokud ano, vzniká otázka, jaká filosofie padá v úvahu.

V diskusi o možném metodologickém doplnění klasické vědy se nabízí možnost vrátit se k významné a v dějinách vědy připomínané rozepři o koncepci vědy. Johann Wolfgang Goethe, který se v rozporu s dosavadní obecnou recepcí jeho díla pokládal spíše za vědce, než za básníka a dramatika, vznesl ostré námitky proti Newtonově kvantifikaci barev. Svou *Farbenlehre* považoval, za nutnou alternativu.[9] Vědecká obec a časem i lidové mínění se poklonilo k popularizovanému newtonovskému pojetí. Goetheanismus pečující o vlastní vědecký statut a vzdorující převládající tendenci můžeme vystopovat, snad ani ne v přímé kontinuitě, jako spíše v návratech. Uvažuje-li se aspoň jako o diskutované možnosti i v přírodní vědě o vědě dynamické, procesuální, organické a holistické, odvažuje-li se někdo proti mechanicismu klást organické pojetí, proti redukci komplexnost a proti klasické redukci času na prostor obnovovat čas jako specifickou dimenzi skutečnosti, mohou v tom i humanitní disciplíny spatřovat pro sebe další možnosti.

Jedním ze základních požadavků vědy, jakékoli vědy je objektivita. Je zřejmé, že badatel, chce-li tvrdit, že mluví jménem svého oboru, nemůže říkat, co se mu zlíbí. Nemůže do referování o vědě vnášet subjektivní libosti a nelibosti. V religionistice to může znamenat nevňášet do interpretace náboženských jevů vlastní náboženské přesvědčení nebo vlastní odmítání náboženství. Je však možná ve studiu nějakých jevů objektivita ve smyslu nezaujatosti, když samo slovo *studium* neznámá jen získávání vědomostí. Původní slovníkový význam tohoto latinského slova, totiž zaujetí, oddanost, dokonce stranicví snad

není zcela ztracen. Jistěže zaujetí pro téma nebo pro vědeckou práci samu je něco jiného než předpojatost ohledně různých řešení.

Je zřejmé, že k náboženství jako jevu osobného života patří prožitek. Tomu je však těžké porozumět, nejsme-li schopni ho sdílet. Porozumění náboženským fenoménům zevnitř proto nemusí být na překážku religionistické práci, pokud nedochází k nenápadné záměně religionistiky za teologii nebo dokonce za misii. Obojí způsob zaujetí může prospět. Postoj náboženský umožňuje jistý okruh náboženských prožitků sdílet a rozumět tak náboženským znakovým strukturám, Nenáboženský postoj umožňuje kritický odstup. Osobní postoje jednotlivců se mohou vyrovnávat v odborné rozpravě, která nežádoucí subjektivní vklady eliminuje a doplňuje dílčí individuální přínosy.

Osobní, často zaujatá účast na dějích, jimiž se obor zabývá a nemožnost totálního odstupu, to je obecný problém humanitních disciplín. Historik může spolehlivě tlumočit obsah nalezených archivních materiálů (a toho, co mohou v dané věci doplnit pomocné vědy historické), přesto se však nemůže spokojit s jejich pouhým přetištěním. Takovou objektivitou ve vztahu k záznamům minulých událostí by historie jako samostatná disciplína zanikla, popř. by byla pohlcena archivnictvím. Historik nalezený materiál vyhodnocuje z hlediska důležitosti pro řešení dané otázky, shrnuje, srovnává, zobecňuje, vytváří koncepci, ba i hodnotí. Tím vším se však potvrzuje jako účastník historického procesu, který je jeho předmětem. Může dokonce svou historickou prací vykonávat vliv na další běh událostí. Podobné je to se sociologem. Patří k různým mikro- a makrosociálním strukturám, podílí se jako člověk a občan, ale i jako sociolog na sociální dynamice. Může jako příslušník etnik, sociálních vrstev a skupin být účastníkem sporů, může spoluurčovat dynamiku sociálních procesů. Je zjevné, že humanitní odborník nemůže stát vůči tomu, co zkoumá v pozici obdobné pozici fyzika, vůči takovým entitám jako jsou pole, interakce, částice, masa, energie a další.

Religionistická stejně jako jiná humanitní bádání nemohou být v plném smyslu objektivní také v tom smyslu, že by bádání umožnilo zkoumaným objektům přijít ke slovu, že by se bádání zkoumaným objektům přizpůsobilo a věrně by je vyjádřilo. Jde o humanitní disciplínu, o vědu týkající se člověka, a člověk není plně objektivovatelný.

Člověk je zajisté také objekt mezi jinými objekty, popř. věc mezi jinými věcmi. Je však také subjektem. Ponejprv je noetickým subjektem. Je tedy subjektem oněch objektů, které tvoří téma jeho vnímání a myšlení. Ale sám tento poznávající subjekt pochopitelně může být objektivován. I badatelský subjekt může být objektem nějakého bádání, např. v sociologii poznání, v dějinách vědy apod. Takto objektivovaný subjekt se však opět s této situací stává objektem, ovšem objektem nějakého subjektu. Tento proces objektivace subjektu nemůže vést donekonečna. Vždy zůstává neobjektivovaný a zřejmě i neobjektivovatelný noetický subjekt. Nebo metaforicky řečeno, světlo poznání lze vrhnout nejen na objekty, ale i na poznávající subjekt, i ten lze osvětlit, ale nás v tuto chvíli zajímá zdroj světla.

Proč nelze noetický subjekt redukovat na objekt? I když mu nepřipíšeme nějaký metafyzický statut mimo rámec seriózní vědecké argumentace, musíme konstatovat, že ho i mimo rámec poznání odlišujeme ode všeho ostatního tím, že mu připisujeme personalitu. Např. právní věda a právní praxe odlišuje zvláštní druh právního subjektu, jímž je *fyzická osoba*. Nejde tedy jen o filosofickou spekulaci odtrženou od životní praxe. Humanitní obory, pokud by člověku upřeli jeho personalitu, by ztratily odlišnost od oborů přírodovědných. Humanitní a přírodní region jsoucna by splynuly.

Člověk je nepochybně také objektem. Je jím jako fyzikální těleso mezi jinými tělesy a sotva u něj nalezneme něco, co by fyzikálními metodami odolalo. Komplikovaným objektem či souborem objektů a interakcí mezi nimi jsou biochemické děje, včetně pochodů v centrální nervové soustavě, o nichž víme, že bezprostředně patří k lidskému životu. Při jejich absenci se

nesetkáváme u daného objektu s žádnými specificky lidskými projevy. Člověk je objektem rovněž jako kalkulatelná jednotka ekonomických procesů, jeho chování je propočteno, svobodné rozhodnutí vybočující z propočtů je nepodstatnou singularitou zahrnutou jako přípustná odchylka ve statistickém zpracování ekonomického chování populace. Pro humanitní obory je nezbytné konstatovat, že tím člověk není vyčerpán. Jinak by tyto disciplíny resignovaly na celé oblasti bádání a interpretace vyžadované praxi individuálního sociálního života.

Vzhledem k podílu badatele na dějích, jimiž se zabývá, není možná naprostá objektivita ve smyslu nepředpojatosti. Vzhledem k subjektivitě čehokoli humánního, nemůže téma humanitních oborů redukováno na objekt. Humanitní vědy jsou aktivitou angažovaných subjektů v intersubjektivních vztazích. Je tuto okolnost třeba pokládat za nepříznivou a omezující možnost poznání. Znamená to, že vědecká objektivita není možná?

Spokojí-li se exaktní přírodní věda s daty či fakty, s tím, co je dáno a uděláno,^[10] měl by tu někdo, kdo klade otázky pozitivistickou ideologií zakazované jako pseudoproblémy.^[11] Někdo by se měl ptát na subjekt, který klade, dává a dělá. Traduje se historka, podle níž G. W. F. Hegel na námitku studentů, že jeho filosofie odporuje faktům, měl odvětit: *Tím hůře pro fakta*. Uvádí se to jako příklad arogance filosofických systémů ve srovnání s pokorou exaktních věd vůči faktům. Mohl tím však vyslovit filosofickou nespokojenost s tím, co už je uděláno, co je hotové a definitivní a jako takové zpředmětněno pro exaktní vědu. Chtěl pronikat k tomu, co je, řekli bychom dnes, dynamické či procesuální, k dění, jehož sedimenty jsou data a fakta. Je ho filosofie je taková, je to filosofie, která velmi důsledně tematizuje dění.

Smí religionistika vznášet nárok na místo mezi vědními obory, když bude chtít od deskripce a komparace náboženských faktů, tak jak jí to určili její pozitivističtí zakladatelé,^[12] postoupit k metodám interpretace respektujícím subjektivitu badatelů i náboženského člověka a jeho projevů?

Snad není třeba opakovat, že i s vědomím subjektivních mezí vědecké objektivity platí zásada pozorovat pečlivě a systematicky, nic nezamlčovat, nic nepřidávat. Srovnávat pozorované jevy je možné, a je to pro religionistiku od jejího počátku konstitutivní. Chce tím osvědčit nezávislost na jednom daném konfesním stanovisku. Komparovat můžeme v mezích, na něž ze svého hlediska upozorňuje z českých autorů nedávno Dalibor Antalík.^[13]

Za východisko z pouhé deskripce a komparace se považuje *fenomenologie náboženství*, za jejíž klasiky bývají považováni Rudolf Otto (1869 – 1937), Gerardus van der Leeuw (1890 – 1950) a Mircea Eliade (1907 – 1986). Otto se ve svém hojně překládaném religionistickém díle *Posvátno* sestupuje od fenoménů k prožitkům bázně a úžasu a sleduje tento údajně iracionální faktor v dějinách.^[14] Nizozemský religionista a polyhistor dal titulem své knihy název fenomenologii náboženství jako oboru.^[15] Činí paralelu vnějšího působení fenoménů a prožitků, či vnitřních dějů. Hodnocení rozsáhlého Eliadova díla je poněkud znesnadněno současnými diskusemi o jeho problematice politické angažovanosti zejména ve třicátých letech minulého století. Značná část jeho textů budí dojem onoho srovnávání nesrovnatelného, o němž hovoří Dalibor Antalík. Od mohutných souborů faktů napříč věky a napříč kulturami sestupuje Eliade hlouběji, naznačuje paralelnost či komplementaritu zkušeností vyjádřené náboženskými projevy. V této fenomenologii však fenomény (když pomíneme nepřesnosti asi nezbytné při takovém rozsahu látky) značně převažují na logem. Chápeme-li fenomén jako znak, převažuje značící nad značeným.^[16]

Pečlivé shromažďování a srovnávání fenoménů jistě ještě není fenomenologií v tom smyslu, jak ji zřejmě poprvé uvedl i v souvislosti s náboženstvím G. W. F. Hegel^[17] a jak ji pak v dnes známé podobě přinesly dějiny filosofie ve 20. století s Edmundem Husserlem a jeho následovníky. U jeho žákyně Edity Steinové (1891 – 1942), která se tématu věnuje nejvíc,

nelze mluvit o religionistice, neboť interpretuje náboženství zevnitř. Našla si cestu od fenomenologie k teologii *sui generis*. Jeho samostatný žák Martin Heidegger (1889 – 1976) byl zdrženlivý ohledně přímých náboženských výpovědí, resp. náboženských implikací své filosofie, i když v poválečném období připouštěl příbuznost se zenovým buddhismem. I když nerozvíjí religionistické téma ve svých publikacích, věnoval se mu v přednáškách. Posmrtný sběr materiálů zachytil jeho poznámky k raným přednáškám na univerzitě ve Freiburgu na začátku dvacátých let minulého století.[18] Za hlavní metodologické doporučení pro fenomenologickou metodu lze pokládat kombinaci kritického myšlení na téma daného náboženství s možnou mírou sdílení zkušenosti s těmi, kdo dané náboženství prožívají bezprostředně zevnitř, aniž by se tím opouštěla konfesní neutralita religionisty (ne nutně jako soukromé osoby, ale určitě v mezích jeho odborného působení).

Hermeneutika se vztahuje k textům, je jejich výkladem podle přijatých a uznávaných pravidel. Svou cestu evropskými kulturními dějinami začala jako biblická hermeneutika, tedy jako výklad pramenného textu v mezích křesťanství. Jiná pravidla uplatňovali při výkladu Tanachu[19] a Talmudu židovští vykladači. Výraz *hermeneutika* označující původně soubor pravidel, výkladovou praxi a jejich teoretickou reflexi se pak významově rozšířil i na výklad, který se neváže na konkrétní vyznání a který vykládá všemožné texty, resp. znakové struktury, které se mohou ocitnout v roli textu. Jistě je možné resignovat na interpretaci znaků a usilovat, jak to doporučuje Martin Heidegger, o přímé, nezprostředkované existenciální porozumění. To by však znamenalo jít spíše vedle náboženství a spolu s ním, sdílet zkušenost, jíž sociálně vyjadřuje, než interpretovat náboženství které nepochybně je mimo jiné souborem znaků. Hermeneutika se s takovou zkušeností nevyklučuje a může být cestou k ní.

Je možno vyposlechnout námitku kritické sociální teorie,[20] která určuje významný proud humanitních (resp. sociálních) věd v současné západní společnosti. Říká, že spíše než výklad je potřebná kritika v linii evropského myšlení. Kritika textu (místo pouhé interpretace) se stává kritikou společnosti, přičemž otevřeně deklarovaným cílem je radikální emancipace člověka. Religionistická a jiná humanitní neutralita se zde dešifruje jako neuvědomělá nebo skrývaná předpojatost. Sociální kritika snad nemusí být popřením hermeneutiky, může být její angažovanou verzí. Sociální kritika náboženství, ale i snaha propracovat se v znacích od značícího k značenému zůstává pro religionistiku možným polem působení.

To, co umožňuje filosoficky poučená fenomenologie náboženství a angažovaná (kritická) hermeneutika, je vlastně *participativní interpretaci náboženské zkušenosti*. To, co v náboženských fenoménech promlouvá, to, co je náboženskými znaky značeno a může být vyloženo, je prožitek. Je to něco jen omezeně sdělitelného, spíše ryze osobního. Je to to, co se od prehistorie religionistických zájmů označuje jako *náboženská zkušenost*. [21] Klasici se z projevů propracovávali k náboženské zkušenosti a činili tak z ní objekt zájmu. Stavěli se programově mimo takovou zkušenost. Pojímal ji např. prostřednictvím psychologie. (To je jeden z kořenů disciplíny na pomezí religionistiky a psychologie, totiž psychologie náboženství.[22]) Fenomenologický, případně hermeneutický přístup se může pokusit být se subjekty náboženské zkušenosti ve vztahu partnerského respektu a dialogu. Poznávání této lidské skutečnosti totiž nemůže probíhat podle historicky raného metodologického doporučení určeného pro přírodní vědu a připisovaného Francisu Baconovi, totiž že je třeba přírodu natahovat na skřípec, aby vydala svá tajemství.

Snaha participovat na náboženské zkušenosti, spoluprožít ji, a nesklouznout přitom do teologie (či jiných obdobných nábožensky angažovaných koncepcí), to je pozice na hraně religionistické metody. Musí být vystavena odborné kritice. Kdo se chce o to pokusit, měl by si nejdřív položit otázky: Může být participace na náboženské zkušenosti a její interpretace ještě religionistická? Nepřekračuje se tím definitivně hranice mezi religionistikou a teologií, kterou přece můžeme charakterizovat jako interpretaci náboženské zkušenosti?[23] Máme

před sebou jen alternativu teologie vs. nereflektovaná (v podstatě pozitivistická) deskripce a komparace? Nestojí něco mezi nimi jako další možnost? Co může znamenat participace na náboženské zkušenosti, není-li badatel v tomto náboženství doma (hlásí-li se osobně k jinému nebo k žádnému)? Je možná náboženská zkušenost v rámci badatelského zájmu bez opravdového životního příklonu k danému náboženství? Je možno s náboženskou zkušeností v širokém smyslu slova experimentovat? Je taková náboženská autentická? Není jen subjektivním pocitem, který se liší od skutečného prožívání těch, kdo jsou v daném náboženství naplno?

Specifický charakter humanitních disciplín volá po přiměřené metodě. Badatel se proto nemusí uvedenými otázkami nechat zahnat do defenzívy. Musí si však při pokusu o participaci a při nutném následujícím odpoutání být vědom rizik, neměl by polevovat v sebekontrolě a měl by připustit kontrolu prostřednictvím odborné diskuse.

Břetislav Horyna ve svém *Úvodu do religionistiky* formuluje jako úkol oboru přispívat k porozumění a dorozumění.[24] To jde jistě dál, než pouhá deskripce. Zejména tam, kde má religionistika posloužit k dorozumění mezi náboženstvími vzájemně a mezi nimi a sekulární kulturou. Role religionisty, zůstává-li ve svém oboru, může být chápáno tak, že není přímým účastníkem ani organizátorem např. mezináboženského dialogu. Jeho přítomnost při tomto úkolu mu však ukazuje možnost dílčí a podmíněné účasti na náboženství druhých. Dialog dnes už totiž nezůstává jen u překonávání předsudků, vzájemném poznávání a diplomatických vztazích. Ze zdvořilého respektu a opatrné spolupráce na společných agendách, např. etických, přechází mezináboženské kontakty do etapy, která se charakterizuje jako hlubinný ekumenismus, interspiritualita, intrareligiózní[25] dialog, ba i jako *sdílená identita*. Její protagonisté prohlašují, že vedle svého původního duchovního zázemí dokáží být doma v jiném či dokonce jiných náboženstvích, ne ve smyslu kompromisů nebo vybírání prvků z různých náboženství, nýbrž tak, že plné žití toho i onoho náboženství se jeví aspoň jako paralelní bez vzájemného vylučování nebo (spíše) jako komplementární. Neteologické avšak angažované interpretace navazující na kritickou sociální teorii dnes nepokládají setkání náboženství v mystické hloubce jen za fenomén mezi fenomény, za pouhou sociokulturně determinovanou výpověď mezi jinými, ale jsou ochotni opatrně ji připsat reálný statut, aniž by se k tomu vyjadřovali dál metafyzicky či teologicky. Ukazují tím možnost nalezení zkušenostní báze náboženství a možnost její akceptace bez nutnosti názorové změny či změny příslušnosti. Polarita důsledné kritičnosti vůči všem náboženským výpovědím a na druhé straně participace na tom, o čem, vypovídají, je plodná.[26]

[1] Protože jde o německou jazykovou oblast, rozumí se německá verze výrazu, *die Religionswissenschaft*

[2] Podrobněji o těchto počátečních etapách Horyna Břetislav, Pavlincová Helena: *Dějiny religionistiky*, Nakladatelství Olomouc, Olomouc 2001, s. 30 a 43d

[3] Za klasika religionistiky je pokládán liberální luterský Rudolf Otto se svou koncepcí posvátna, z českých autorů to platí např. o Janu Hellerovi, Jiřím Mrázkovi a Karlu Skalickém. Koneckonců i Otakar A. Funda je na teologii vázán v tom smyslu, že za religionistiku považuje svou názorovou rozepří s oborem, jemuž se dříve věnoval.

[4] Tak Waardedburg Jacques: *Bohové zblízka. Úvod do religionistiky*, Masarykova univerzita, Brno 1997 a ve vazbě na něj český autor Horyna Břetislav: *Úvod do religionistiky*, ISE, Praha 1994

[5] Je to zřejmé z anglických názvů 42 členských společností reprezentativní International Association for the History of Religions

[6] Jde především o klasický americký behaviorismus a ruský výklad psychiky pomocí neurofyzologie centrální nervové soustavy navazující na I. P. Pavlova.

[7] Značná podezření vůči serióznosti těchto oborů vyvolala tzv. Sokalova aféra: Americký fyzik Alan Sokal (*1955) publikoval v periodiku *Social Text* vydávaném Duke University ve svazku Spring / Summer 1996 článek pod názvem *Transgressing the Boundaries: Towards a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity*, schválený odbornými lektory, o kterém pak autor uvedl a podrobně ukázal, že je zcela nesmyslný, že obsahuje mnoho bezdůvodných tvrzení a je vnitřně nekonzistentní.

[8] Německý originál již 1934. Poprvé do češtiny přeloženo z přepracovaného vydání v angličtině z r. 1959 pod titulem *The Logic of Scientific Discovery*. V češtině překlad z této verze Popper Karl: *Logika vědeckého bádání*, OIKOYMENH, Praha 1997

[9] Část z ní v české verzi v publikaci Goethe Johann Wolfgang von: *Smyslově-morální účinek barev*, Fabula, Hranice 2004

[10] Čistě jazykově vzato *datum*, plurál *data* – to, co je dáno; *factum*, plurál *facta* – to, co je uděláno

[11] Tuto metodologickou direktivu formuloval Rudolf Carnap (1891 – 1970) v knize *Scheinprobleme in der Philosophie*, Weltkreis Verlag, Berlin 1928; česky pouze Carnap Rudolf: *Problémy jazyka vědy. Výbor prací Rudolfa Carnapa*, Svoboda, Praha 1968

[12] Z českých klasiků např. Pertold Otakar: *Základy všeobecné vědy náboženské*, J. Šnajdr, Kladno 1920, zejm. v kapitole 2. Věda náboženská s. 17 – 23.

[13] Anatlík Dalibor: *Srovnávat nesrovnatelné. Strategie mezináboženské komparace*, OIKOYMENH, Praha 2005

[14] Otto Rudolf: *Posvátno*, Vyšehrad, Praha 1998

[15] Leeuw Gerardus van der: *Phänomenologie der Religion*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1970 (tamtéž 1. vydání z r. 1933); udělal to v návaznosti na Pierra Daniěla Chantepie de la Saussaye, který se, zřejmě ne zcela právem, odvolával na Hegelovu fenomenologii ducha.

[16] Ve smyslu koncepce knihy Saussure Ferdinand de: *Kurs obecné lingvistiky*, Academia, Praha 1996

[17] Hegel Georg Wilhelm Fridrich: *Fenomenologie ducha*, ČSAV, Praha 1960; náboženstvím se zabývá v kapitole VII *Náboženství*, s. 416 – 475.

[18] Zde podle výboru Heidegger Martin: *Fenomenologia žycia religijnego*, Znak, Kraków 2002; jde o překlad německého výboru pod titulem *Phänomenologie des religiösen Leben*, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 1995

[19] *Tanach* je časté židovské označení Bible (z křesťanského hlediska Starého zákona), vzniklo jako akronym názvů tří svých částí: jsou to *Tóra* (pět knih Mojžíšových), *Nevi'ím* (knihy proroků, zahrnující v židovském pojetí i knihy tradičně označované v křesťanském Starém zákoně jako knihy historické) a *Ketúvím* (tzv. Spisy, různé další části Bible, např. Žalmy, Kazatel, Job apod.)

[20] V tom smyslu, jak ji předkládá a jak kritizuje hermeneutický přístup Horkheimer Max: *Traditionelle und kritische Theorie*, Fischer Taschenbuch, Frankfurt am Main 1992 (první vydání 1937)

[21] Pravděpodobně první systematicky toto téma zpracoval James William: *The varieties of religious experience. A study in human nature, being the Gifford lectures on natural religion delivered at Edinburgh in 1901-1902*, Longmans, Green & Co., New York 1923

[22] Klasické české shrnutí její látky nabízí Říčan Pavel: *Psychologie náboženství*, Portál, Praha 2002

[23] Každé vyznání nebude ovšem ochotno charakterizovat teologii právě takto. Zejména křesťané ovlivnění dialektickou teologií budou vůči zkušenosti opatrní. Vnitrokřesťanskou diskusi na toto téma představuje a sama se do ní zapojuje Noble Ivana: *Po Božích stopách. Teologie jako interpretace náboženské zkušenosti*, CDK, Brno 2004

[24] Horyna Břetislav: *Úvod do religionistiky*, ISE, Praha 1994

[25] Pojetí, jež navrhuje Panikkar Raimon: *Intrareligious Dialogue*, Palist Press, New York 1978; od tohoto autora v češtině pouze Panikkar Raimundo: *Trojice. O mystické sounáležitosti lidské zkušenosti*, Cesta, Brno 1999, kde se některé pasáže této koncepce letmo a nepřímo dotýkají; pojetí předpokládá nikoli různá náboženství, nýbrž náboženství v singuláru, a v něm různé proměnlivé směry a školy; mezi nimi uvnitř (intra) náboženství probíhá dialog.

[26] Tento přístup představuje knižní studie Wexler Philips: *The Mystical Society. An Emerging Social Vision*, Westview Press, Boulder a Oxford 2000