

**POSUDEK OPONENTA NA MAGISTERSKOU PRÁCI MARKA VÁCHALA:  
“NOVÉ PŘÍSTUPY FENOMENOLOGIE NÁBOŽENSTVÍ”, KRE FF  
Univerzity Pardubice, květen 2014**

Marek Váchal se zaměřil na významné téma religionistiky, které je v českém prostředí jen málo známé: na tzv. neofenomenologii náboženství. Po nezbytném úvodu se ve třech kapitolách věnuje pojetí fenomenologie náboženství v pracích Jamese Coxe, Arvinda Šarmy a Jasona Bluma. Čtvrtá kapitola je pokusem o celkové kritické zhodnocení analyzovaných přístupů a částečně snahou poukázat na slibnější možnosti religionistického výzkumu. Následuje závěr a seznam použitých zdrojů.

**Přednosti práce:**

Oceňuji snahu o jasnou formulaci cílů práce do třech otázek: zda můžeme mluvit o neofenomenologii náboženství; pokud ano, nakolik se nový trend oprostil od problémů klasické fenomenologie náboženství; a jaký má přínos v současné diskusi o teorii a metodách oboru. Váchal nejen že solidně shrnuje argumentaci zkoumaných autorů, ale předkládá též vlastní kritickou analýzu jejich tvrzení. Tak například správně poukazuje na vágnost Coxovy definice náboženství (s. 20) a na skutečnost, že daný badatel se přes veškerou snahu neoprostil od pojetí posvátna (s. 21-22, 36). Když A. Šarma srovnává medvědí kult z doby ledové s praktikami sibiřských šamanů devatenáctého století, Váchal upozorňuje, že indo-americký badatel se tím dopouští velice problematického převádění různých (a v případě domnělého pravěkého kultu navíc prakticky neznámých) jevů na stejný základ (s. 43).

Asi nejdůležitější je upozornění, že noví fenomenologové náboženství stále vycházejí z předpokladu existence oblasti náboženské zkušenosti, kterou mají mít lidé všech kultur a dob (viz. autorova kritika Blumova pojetí emocí na s. 71, a obecněji pojetí náboženské zkušenosti na s. 75). Marek Váchal dokázal vystihnout myšlenkový vývoj zkoumaných autorů, za zdařilé považují zejména Váchalovo kritické zhodnocení Coxových posunů při utváření modelu fenomenologických stupňů zkoumání (s. 23-32). Diplomant zpracoval hned několik důležitých témat do solidní hloubky, se znalostí rozsáhlé literatury.

Závěr vcelku zdařile ukazuje, v čem se neofenomenologický směr od klasické školy liší, a v čem naopak pokračuje v oblasti východisek i metod. Práce zkoumaných autorů ukazují, že nepoužívají techniku vcítění se v tradičním fenomenologickém pojetí, usilují o uvedení konkrétních zkoumaných fenoménů do historického kontextu a tradiční antiredukcionismus přesouvají z oblasti zkoumaného fenoménu do oblasti použití metod. Zůstávají však předpoklad univerzální lidské náboženské zkušenosti, technika epoché a zaměření na subjektivitu aktérů. Můžeme tedy hovořit o kontinuitě se starou školou.

**Nedostatky textu:**

**A) Teoretické, argumentační:**

Především upozorňuji, že T. Fitzgeraldovi jde o kritickou analýzu teoretických východisek fenomenologie náboženství, a tudíž nemůže být jeho zhodnocení tohoto proudu religionistiky odmítnuto pouhou větou: „Domnívám se však, že dva rysy, se kterými souhlasím, jsou nedostatečné pro definici“ (s. 11). Především by měl Váchal dostatečně dobře Fitzgeraldovu argumentaci představit, na to jeden citovaný odstavec nestačí. Fitzgeraldovi jde totiž o vyhodnocení celého rámce a základních východisek diskuse o náboženství, které jej vede k citovanému závěru, že fenomenologie náboženství je formou liberální ekumenické teologie. V souvislosti s tímto proudem soudobé kritiky východisek fenomenologie náboženství mi chybí uvedení Bálagangádharovy analýzy tzv. Religionsgeschichtliche Schule, na kterou fenomenologové navazovali. Tato absence je výrazná

proto, že některé jiné Bálagangádharovy argumenty autor diplomové práce používá.

V debatě o Coxově pojetí africké identity (od s. 33 dále) autor jasně neformuluje argument. Vypadá to, že na základě Geertzova odmítání možnosti vcítit se do jiného člověka odmítá možnost nějaké široké kulturní identity, odkazuje se však zároveň na pojetí socializace a tedy na vliv převládající kultury (Berger a Luckmann). Co když můžeme smysluplně hovořit o kulturní identitě společné velkému množství lidí? Nehrozí přílišný důraz na specifičnost každého jedince nakonec úplným relativismem v našich interpretacích?

Nesouhlasím s dílčím závěrem, že „klasifikace a pojmenování fenoménu by mělo spočívat především na metajazyku religionistiky a na pojmech tohoto jazyka, které jsou přesně definované“ (s. 35). Autor tu matoucím způsobem pojednává o dvou problémech. 1) Klasifikace: Nejen referenční, ale i klasifikační problémy jsou důsledkem teorií, ze kterých dané úvahy vycházejí. 2) Pojmenování fenoménu: V principu můžeme pro různé fenomény utvářet pojmy úplně nové, a postulovat tak teoretické entity. Anebo dobře argumentovat pro používání zavedených pojmů v nové oblasti výzkumu. Ale ve všech případech to můžeme činit pouze na základě teorie. Stejný problém je s tvrzením o tom, že „(r)eligionistika si jako věda vytváří svůj metajazyk, což znamená, že interpretuje pojmy použité aktéry do vlastního vědeckého jazyka“ (s. 37).

Diskuse o esencialismu, která se objevuje na několika místech práce, je místy matoucí. Proč bychom měli ztotožnit přesvědčení o univerzálně přítomném náboženství s nikterak nespecifikovaným esencialismem? Viz například pasáž, kde autor vyčítá Blumovi, že ačkoliv kategorii náboženství považuje za vytvořenou akademiky, a tudíž za historicky podmíněnou, nevidí problém v s univerzálním náboženským vědomím (s. 64-65, 72).

Při formulaci tří základních otázek, na které se M. Váchal hledá odpovědi, se autor dopustil poněkud nelogického řazení: Jako první uvádí problém odlišnosti neofenomenologie náboženství od klasické školy, a teprve pak klade otázku, zda vůbec o neofenomenologii náboženství můžeme hovořit. První otázka je navíc nešťastně formulovaná. Myslím, že důležitější je zabývat se tím, v čem a jak konkrétně nový směr problémy klasické fenomenologie řeší, nežli tím, „do jaké míry se neofenomenologie náboženství distancovala od problémů klasické fenomenologie náboženství“ (s. 17). Když autor přijímá Šarmovo negativní vymezení fenomenologické metody co „neredukcionistické“, přijímá tím také falešnou logiku: „Když nyní společně se Sharmou víme, co není náboženská metoda, mohu ukázat, jak obhájuje její existenci.“ (s. 49) Vypadá to, jako kdyby M. Váchal přistoupil na představu, že negativním vymezením (čím fenomén není) se přibližujeme pochopení pozitivnímu (čím fenomén je).

Vytrženo z kontextu a špatně propojeno s novým je Bálagangádharovo argumentování ohledně nemožnosti zjistit vůli či záměr jednajícího podle jeho skutků. Bálagangádhara takto argumentuje, aby ukázal, že jedině v teologickém pojetí božství je takové poznání možné. Celou diskusi směřuje k vytvoření nové teorie náboženství. Váchal však tento argument zařazuje do diskuse o problémech terénního výzkumu, bez bližšího vysvětlení (s. 80).

## B) Faktografické:

Našel jsem jedno závažnější pochybení, a to autorovo argumentování předurčeností křesťanských kněží v Evropě (s. 54). Ve které zemi a ve které době? Od pozdní antiky až do současnosti platí, že kněžími se stávali lidé nejrůznějšího původu. Je sice pravda, že potomci šlechty se často dostávali do významných funkcí v církevní hierarchii, ale nikterak nemění skutečnost, že lidé svým původem pro kněžství předurčení nebyli.

C) Jazykové, slohové, formální úpravy textu:


Celkovou úroveň práce snižují poměrně časté gramatické chyby, místy neobratný styl a špatně utvořená souvětí. Jde o nejméně deset chyb ve shodě podmětu s přísudkem (s. 14, 16, 17, 35 a dále), chyby v pádové a rodové shodě (například „jsou jádrem Waardenburgovi aplikované hermeneutiky“, s. 17; „o akademických teorií“, s. 24; „při prvním setkáním“, s. 26). Jeden příklad špatně utvořeného souvětí: „Ve srovnání se Sharmovým anti-redukcionistickým postojem, zde lze vidět, že Sharmův názor je, že vysvětlením náboženských fenoménů je badatel redukuje do nenáboženských příčin.“ (s. 51) V některých souvětích jsou špatně uvedené čárky, nebo naopak na správném místě chybí. Viz např. souvětí: „Odpovědět na otázku zda vůbec něco takového jako je neofenomenologie náboženství existuje.“ (s. 81).

Autor zcela opomenul nutnost vybrat si jeden uznávaný přepis cizích jmen a pojmů do češtiny a držet se jej v celé práci. Tak například indická jména a pojmy přepisuje někdy poangličtěnou verzí (Sharma, Brahma, yogická disciplína), někdy nepřijatelným Wernerovým způsobem (např. *tírhayátrá*, s. 53), někdy Zbavitelem a Miltnerem zavedenou transkripcí (*dharma* atd.).

Pasáže 1.5, 2.6 a 3.3 by se rozhodně neměly jmenovat „Závěr“, ale „Dílní závěr“ nebo něco podobného. Celkový závěr je v odborné práci vždy jeden! Ačkoliv v přehledné bibliografii na konci práce najdeme jasné odlišení mezi monografiemi, kapitolami v knihách či sbornících a odbornými články, v poznámkovém aparátu jsou všechny názvy citovaných textů v kurzívě, což znemožňuje jasné rozlišení.

Práci hodnotím jako nadprůměrnou, autor prokázal jak schopnost kritického zhodnocení obtížných témat, tak solidní přehled v literatuře. Přináší nové a důležité dílní poznatky a uvádí je do souvislostí velice aktuální diskuse o vymezení samotného předmětu studia náboženství, výběru slibných teorií a dobrých metod. Doporučuji text k obhajobě a vzhledem k výše uvedeným výtkám navrhuji hodnocení známkou velmi dobře.

V Pardubicích 19. května 2014,

  
doc. Mgr. Martin Fárek, Ph.D.