

**Univerzita Pardubice
Fakulta filozofická
Katedra religionistiky**

**Nové přístupy
fenomenologie náboženství**

Bc. Marek Váchal

**Diplomová práce
2014**

Univerzita Pardubice
Fakulta filozofická
Akademický rok: 2010/2011

ZADÁNÍ DIPLOMOVÉ PRÁCE
(PROJEKTU, UMĚLECKÉHO DÍLA, UMĚLECKÉHO VÝKONU)

Jméno a příjmení: **Bc. Marek Váchal**
Osobní číslo: **H10653**
Studijní program: **N6101 Filozofie**
Studijní obor: **Religionistika**
Název tématu: **Nové přístupy fenomenologie náboženství**
Zadávající katedra: **Katedra religionistiky**

Z á s a d y p r o v y p r a c o v á n í :

Student nejprve zvaží dostupné religionisty, kteří se sami prohlašují za neofenomenology náboženství a vybere hlavní představitele. U každého vybraného autora bude analyzováno jeho pojetí neofenomenologie jako metody při studiu náboženství a také jak odlišuje svůj přístup od klasické fenomenologie náboženství. Též zde bude ukázáno jak a na jaké autory navazují. Cílem práce bude porovnání a ukázány společné a rozdílné body jednotlivých autorů. Student se pokusí ukázat zda neofenomenologie náboženství, různě pojatá, má společné body či nikoliv a jak jednotliví autoři vnímají posun od klasické fenomenologie k neofenomenologii.

Rozsah grafických prací:

Rozsah pracovní zprávy:

Forma zpracování diplomové práce: **tištěná/elektronická**

Seznam odborné literatury:

Cox, J.L.: *A Guide to the Phenomenology of Religion: Key, Figures, Formative Influences and Subsequent Debates*. London & New York: Continuum, 2006

Cox, J.L.: *From Primitive to Indigenous: From Academic Study of Indigenous Religions*. Hampshire & Burlington: Ashgate, 2007

McKenzie, P.R.: *Hail Orisha!: Phenomenology of a West African Religion in the Mid-Nineteenth Century*. Leiden: Brill, 1997.

Sharma, A.: *Religious Studies and Comparative Methodology: The Case for Reciprocal Illumination*. New York: State University of New York, 2005.

Paden, W. E.: *Bádání o posvátnu: Náboženství ve spektru interpretací*. Brno: Masarykova univerzita, 2002.

Whaling, F.: *Theory and Method in Religious Studies: Contemporary Approaches to the Study of Religion*. Berlin: Mouton de Gruyter, 1995.

Lusthaus, D.: *Buddhist Phenomenology: A philosophical Investigation of Yogacara Buddhism*. London & New York: Routledge Curzon, 2002

Vedoucí diplomové práce:

ThDr. Jiří Gebelt, Th.D.

Katedra religionistiky

Datum zadání diplomové práce:

30. dubna 2011

Termín odevzdání diplomové práce:

31. března 2012



prof. PhDr. Petr Vorel, CSc.
děkan



L.S.

doc. Mgr. Martin Fárek, Ph.D.
vedoucí katedry

V Pardubicích dne 30. listopadu 2011

Prohlašuji:

Tuto práci jsem vypracoval samostatně. Veškeré literární prameny a informace, které jsem v práci využil, jsou uvedeny v seznamu použité literatury.

Byl jsem seznámen s tím, že se na moji práci vztahují práva a povinnosti vyplývající ze zákona č. 121/2000 Sb., autorský zákon, zejména se skutečností, že Univerzita Pardubice má právo na uzavření licenční smlouvy o užití této práce jako školního díla podle § 60 odst. 1 autorského zákona, a s tím, že pokud dojde k užití této práce mnou nebo bude poskytnuta licence o užití jinému subjektu, je Univerzita Pardubice oprávněna ode mne požadovat přiměřený příspěvek na úhradu nákladů, které na vytvoření díla vynaložila, a to podle okolností až do jejich skutečné výše.

Souhlasím s prezenčním zpřístupněním své práce v Univerzitní knihovně.

V Pardubicích dne 30. 3. 2014

Bc. Marek Váchal

Chtěl bych zde poděkovat svému vedoucímu práce Jiřímu Gebeltovi za jeho trpělivé čtení rozepsaného textu a vysvětlování zapeklitých metodologických problémů, technik a jejich návaznosti. Také mu chci poděkovat za další rady při psaní odborného texty a otevření obzoru k dalším metodologickým problémům a otázkám.

Nové přístupy fenomenologie náboženství

Anotace:

Předkládaná práce se zabývá otázkou, zda můžeme v dnešní době mluvit o nějakém neofenomenologickém přístupu ve studiu náboženství a pokud ano, tak jaký je její posun od klasické fenomenologie náboženství. V práci je nejprve definována klasická fenomenologie náboženství a následně neofenomenologie náboženství, kterou autor definoval především na pojetí Waardenburgovy neofenomenologie náboženství. Hlavní část práce obsahuje tři kapitoly, v kterých jsou analyzovány přístupy tří badatelů (A. Sharma, J. Cox a J. Blum), kteří byli vybráni podle stanovené definice neofenomenologie náboženství. Každá kapitola se věnuje jednomu badateli a představuje jeho pojetí fenomenologické metody. Je sledováno, zda autoři užívají techniku vcítění se a rekonstrukce zkušeností. Velký důraz je kladen na jejich pojetí výzkumu z úhlu pohledu aktérů. Po těchto třech obrazech následuje kapitola nazvaná „v kritickém světle,“ kde jsou analyzováni autoři zasazení do současných diskuzí o teorii a metodách religionistiky.

Klíčová slova:

neofenomenologie náboženství, J. Waardenburg, A. Sharma, J. L. Cox, J. N. Blum, eidetické nahlédnutí, epoché, úhel pohledu aktérů, anti-redukcionismus, náboženský esencialismus

New Approaches of the Phenomenology of Religion

Summary:

The presented project is dedicated to studying the question, whether it is nowadays possible to discuss any neophenomenological approach in the study of religion and, if yes, what is the progress from classical phenomenology of religion. The project firstly defines classical phenomenology and then neophenomenology of religion, which the author defines mainly on the basis of Waardenburg's neophenomenology of religion. The main part consists of 3 chapters, which analyze the approach of 3 researchers (A. Sharma, J. Cox a J. Blum), who were chosen according to the specified definition of the neophenomenology of religion. Each chapter is dedicated to one researcher and presents his conception of the phenomenological method. It is studied whether these authors use the technique of empathy and the reconstruction of experience. Much attention is given to their concept of studying the point of view of believers. Following these three chapters is the chapter named "in critical view", where the analyzed authors are placed in current discussions about theory and methods of the study of religion.

Keywords:

neofenomenology of religion, J. Waardenburg, A. Sharma, J. L. Cox, J. N. Blum, eidetic's vision, epoché, point of view of believers, anti-reductionism, religious esencialism

Obsah

Úvod.....	9
1. James Cox.....	18
1.1. Definice náboženství a fenomenologie.....	18
1.2. Stupně fenomenologického výzkumu.....	23
1.2.1. Popis fenomenologických stupňů.....	24
1.2.1.1. Shrnutí.....	32
1.3. Úhel pohledu aktérů.....	32
1.4. Klasifikace.....	34
1.5. Závěr.....	35
2. Arvind Sharma.....	38
2.1. Definice fenomenologie náboženství.....	38
2.2. Čtyři úrovně výzkumu.....	40
2.2.1. Mikro úroveň.....	40
2.2.2. Mezo úroveň.....	43
2.2.3. Makro úroveň.....	45
2.2.4. Mega úroveň.....	46
2.2.4.1. Shrnutí.....	46
2.3. Náboženská metoda ve studiu náboženství.....	47
2.3.1. Subjektivní výzkum: aktér vs. badatel.....	49
2.3.1.1. Shrnutí.....	52
2.4. Vzájemné objasnění.....	53
2.4.1.1. Shrnutí.....	56
2.5. Hermeneutika podezření.....	56
2.6. Závěr.....	59
3. Jason Blum.....	61
3.1. Revize fenomenologie náboženství.....	61
3.2. Radikální empirismus a výzkum nevyslovitelných zkušeností.....	66
3.2.1. Neurověda a nelingvistické zkušenosti.....	68
3.3. Závěr.....	72

4.V kritickém světle.....	74
4.1.Náboženská zkušenost a náboženství.....	74
4.2.Etická a emická perspektiva.....	77
4.3.Úhel pohledu aktérů.....	78
Závěr.....	81
Použitá literatura.....	85

Úvod

V současné době většina badatelů považuje fenomenologii náboženství za dílčí disciplínu patřící do minulosti religionistiky. Fenomenologie náboženství byla, vedle historie náboženství, hlavním metodologickým směrem religionistiky v době mezi světovými válkami až do 60. let 20. století. Za určitý zlom můžeme považovat 9. mezinárodní kongres v Marburku, nicméně již podstatně dříve se ozývaly kritické hlasy proti fenomenologii náboženství. Na tomto kongresu vystoupil Zwi-Werblowsky s kritikou fenomenologie a požadavkem, aby religionistiky byla empirická, verifikovatelná a falzifikovatelná věda.¹ Od té doby fenomenologie náboženství ustupuje do pozadí na poli pluralistické metodologie religionistiky, avšak její dědictví zůstává stále živé. To potvrzují stále vydávané kritiky autorů jako je Donald Wiebe² nebo Robert Segal.³ Jejich hlavní výtky se týkají především toho, že fenomenologové vymezují proti tomu zkoumat náboženství za pomoci přírodních věd a považují náboženství za fenomén *sui generis*, tedy, že zastávají anti-redukcionistické hledisko a neberou v potaz kontext náboženství. To podle názoru Wiebeho i Segala vede spíše k teologii než k vědě o náboženství.⁴

Na druhé straně jsou vydávány publikace, které se pozitivně vztahují k fenomenologii náboženství, jako jsou například texty Thomase Ryby,⁵ Gavina Flooda,⁶ Murphyho Halliburtona,⁷ nebo Dana Lusthause.⁸ Vedle těchto prací jsou stále publikovány historické pojednání o klasické fenomenologii náboženství.⁹

Nutné je však poznamenat, že fenomenologie náboženství není jednotný proud, ale spíše se jedná o jednotlivé fenomenologické přístupy. Poměrně přesně to vystihuje Willard Oxtoby, který vytýká fenomenologii náboženství nejednotnou proceduru výzkumu, založenou na subjektivním eidetickém vidění jednotlivého fenomenologa. Na

1 Srv. R. J. Zwi-Werblowsky, *Marburg – and After?*. Zwi-Werblowsky trval na pěti základních minimálních předpokladech religionistiky jako empirické vědy.

2 Např. D. Wiebe, *Beyond the Sceptic and Devotee*.

3 Např. R. Segal, *In Defense of Reductionism*.

4 Srv. F. Whaling, *Theory and Method in Religious Studies*, s. 20.

5 T. Ryba, *The Essence of Phenomenology and Its Meaning for the Scientific Study of Religion*.

6 G. Flood, *Beyond Phenomenology*.

7 M. Halliburton, *Mudpacks and Prozac*.

8 D. Lusthaus, *Buddhist Phenomenology*.

9 Např. G. A. James, *Interpreting Religion*, J. Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion*, S. Twiss, W. Conser (eds.), *Experience of the Sacred*.

podkladě této výtky následně prohlašuje, že existuje „tolik fenomenologií kolik je fenomenologů. Každý přistupuje z určitého prostředí náboženských zkušeností a akademické vyškolení je jedinečné pro každého individuálně.“¹⁰ Je proto nezbytné určit, jak rozumím klasické fenomenologii náboženství, a poté jak neofenomenologii náboženství, která je předmětem bádání této práce.

Henryk Hoffmann v návaznosti na Z. Poniatowskiego a E. Hirschmann popisuje tři významy, které by se neměly zaměňovat, a v kterých je fenomenologie náboženství chápána v religionistice.

„Fenomenologie náboženství totiž bývá chápána jako: 1) škola/ proud/ směr/ přístup v religionistických výzkumech; 2) metoda výzkumů náboženských věr, často (ačkoliv ne nutně) svázaná se základy filosofické fenomenologie Edmunda Husserla a (hlavně) Maxe Schelera; 3) oblast (subdisciplína) religionistických výzkumů.“¹¹

Ve své práci chápu fenomenologii náboženství v prvním popsaném smyslu, tedy jako dílčí přístup v religionistice.

Musím však definovat, co tímto proudem v religionistice rozumím. James Cox při definici fenomenologie náboženství použil metodu rodinných podobností, a v návaznosti na George Jamese určil tři hlavní rysy fenomenologie náboženství: a-historismus, a-teologismus a anti-redukcionismus (neredukovatelnost náboženství na nenáboženské aspekty).¹² Tento přístup zpřesním pomocí teorie Bensona Salera¹³ o konceptualizaci náboženství. Saler ve své knize spojuje výše uvedenou teorii rodinných podobností s prototypovou teorií užívanou v biologii. Prototypem vnímá určení fenoménu, který je všeobecně znám jako náležející do dané kategorie a může sloužit jako vystihující příklad oné kategorie. Z toho plyne Salerem užitý termín *neohraničených kategoriích*, kterým rozumí tak, že zkoumaný fenomén nemusí sdílet všechny určené rysy dané kategorie, ale pouze některé. Bohužel Saler již nepíše do jaké

10 W. Oxtoby, *Religionswissenschaft Revisited*, s. 597-598. ([...]as many phenomenologies as there are phenomenologists, each proceeding from a particular background of religious experience and academic training unique to the individual.).

11 H. Hoffmann, *Geo Widengren i fenomenologia religii*, s. xxi. (Fenomenologia religii bywa bowiem rozumiana jako: 1) szkoła/nurt/kierunek/podejście w badaniach religioznawczych; 2) metoda badań wierzeń religijnych, często (choć niekoncecznie) wiązana z założeniami fenomenologii filozoficznej Edmunda Husserla i (zwłaszcza) Maxa Schelera; 3) dziedzina (subdyscyplina) badań religioznawczych.).

12 J. Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion*, s. 5.

13 B. Saler, *Conceptualizing Religion*.

míry musí fenomén sdílet rysy, aby mohl být zařazen do konkrétní kategorie.¹⁴ Tomuto problému se budu věnovat, až budu definovat neofenomenologii náboženství.

Vraťme se k definici klasické fenomenologie náboženství. Stejně jako Cox a James uznávám a-historismus (náboženství jako *sui generis*, nezávislé na kulturním a historickém kontextu) a anti-redukcionismus (neredukovatelnost náboženství do nenáboženských aspektů jako jsou sociologické, politické, psychologické a další). Nesouhlasím však s a-teologismem jako rysem fenomenologie náboženství. Van der Leeuw situoval fenomenologii náboženství mezi historickou a systematickou teologii, a také říká, že rekonstruovat fenomény fenomenologickou redukcí může pouze skrze vlastní náboženskou zkušenost.¹⁵ Dalším příkladem je F. Heiler a jeho typologické schéma náboženství za pomoci soustředných kruhů, jenž jsou pouze obrazem schéma křesťanského.¹⁶ Výše již byla zmíněná kritika D. Wiebeho a R. Segala k tomuto tématu. Timothy Fitzgerald fenomenologii náboženství přímo označuje za protestantskou teologii:

„Předpokládám z argumentačních důvodů, že fenomenologie náboženství je forma liberální ekumenické teologie a že fenomenologové, a jejich předchůdci devatenáctého století, v komparativní religionistice rozšířili a transformovali tradiční soteriologický význam víry v Ježíše Krista a jeho kulturní/institucionální kontext v křesťanství do různých mezikulturních směrů k zahrnutí většího a většího počtu předpokládaných analogií.“¹⁷

Domnívám se však, že dva rysy, se kterými souhlasím, jsou nedostatečné pro definici. Pro určení dalších rysů bude však nejlepší nejdříve určit prototyp klasické fenomenologie náboženství. Pokud mluvíme o fenomenologii náboženství tak si jistě každý vzpomene na G. van der Leeuwa. Právě tato osobnost by měla být prototypem a jeho fenomenologická metoda nám pomůže určit další rysy klasické fenomenologie náboženství.

14 Usuzuji, že Saler to chápe pomocí procentuální příslušnosti fenoménu do kategorie. Pokud má kategorie deset definičních rysů a ve zkoumaném fenoménu se dá nalézt devět rysů, pak může badatel říci, že fenomén z 90% náleží do oné kategorie. Pokud, na druhou stranu, fenomén sdílí 1 rys, pak náleží do stejné kategorie z 10%.

15 Srv. J. Waardenburg, *Reflections on the Study of Religion*, s. 187-248.

16 Srv. U. King, *Historical and Phenomenological Approaches*, s. 91.

17 T. Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies*, s. 14. (I have been assuming for argument's sake that phenomenology of religion is a form of liberal ecumenical theology, and that phenomenologists and their nineteenth century antecedents in comparative religion have extended and transformed the traditional soteriological meaning of faith in Jesus Christ, and its cultural/institutional context of numbers of presumed analogues.).

Za jeden z hlavních aspektů van der Leeuovy fenomenologie je považováno *vcítění se* do předmětu výzkumu, fenoménu. Skrze *vcítění*, nebo jak van der Leeuw píše eidetické nahlédnutí, badatel zařadí fenomén do svého vlastního života a znovuprožije ho, získat tak statické porozumění. Toto přesazení se do předmětu výzkumu dovolí van der Leeuovy nazít v „genetickém porozumění“ tzv. *srozumitelné souvislosti* na jejichž základě utváří *ideální typy*.¹⁸ Typologie je jedním z důležitých výsledků fenomenologie náboženství. J. Gebelt poukazuje, že jednotlivé kroky fenomenologie odkazují k subjektivitě výzkumu a v této souvislosti poukazuje na pojem epoché, v kterém se má fenomenolog postavit stranou a pokusit se nazít to, co se ukazuje.¹⁹ Takto formulované, by mohlo odkazovat k určité snaze o objektivitu, ale van der Leeuw dále píše: „Epoché však není postojem studeného diváka. Naopak, je láskyplným pohledem milujícího na milovaný předmět.“²⁰ Jedná se tak o subjektivním přístup. Avšak pro van der Leeuwa jsou struktury vědomí ahistorické, a tak pro něho fenomenologické rozumění spočívá mezi subjektivitou a objektivitou. Van der Leeuw v tomto kontextu mluví o „třetí říši smyslu,“ která „leží nad pouhou subjektivitou stejně jako nad pouhou objektivitou.“²¹

To, co fenomenologovi náboženství dovoluje porozumět fenoménu, tj. nazít *srozumitelné souvislosti* a zařadit fenomén do *ideálního typu*, je předpoklad univerzality lidského vnímání. Van der Leeuw říká, že není zásadní rozdíl mezi *vcítěním se* do sebe sama před třiceti lety a do starověkého Egyptana.²² V obou případech totiž fenomenolog rekonstruuje prožitek. Později Ninian Smart tento předpoklad univerzality vyjadřuje abstraktněji jako „chození v mokasinách náboženského aktéra.“^{23,24}

Vraťme se nyní ještě k *vcítění se*. Fenomenolog náboženství, který „takto „vejde do předmětu,“ nemůže samozřejmě sledovat vnější rysy, prostorové vztahy ani časový vznik.“²⁵ Van der Leeuw říká, že se mu tak vyjeví *srozumitelné souvislosti*, avšak ne

18 Srv. G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, s. 771.

19 Srv. J. Gebelt, *Religionistika jako svědectví víry*, s. 412.

20 G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, s. 783. (Die *Epoché* aber ist nicht das Verhalten des kalten Zuschauers. Sie ist im Gegenteil der liebevolle Blick des Liebhabers auf den geliebten Gegenstand.)

21 J. Gebelt, *Religionistika jako svědectví víry*, s. 413.

22 Srv. G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, s. 769.

23 K překladu slov *believer* a *insider* užívám slova *aktér*, jelikož slovo *věřící* implikuje určitou víru v něco transcendentního.

24 H. Rodrigues (eds.), *Introduction to the Study of Religion*, s. 83. ([...] “walk in the moccasins” of the religious insider [...]).

25 J. Gebelt, *Religionistika jako svědectví víry*, s. 405.

souvislosti kauzální. Jinými slovy, fenomenolog náboženství vytrhává fenomén z jeho historického a sociálního kontextu, aby mohl nazřít jeho „pravou“ podstatu. V tomto smyslu lze hovořit o klasické fenomenologii náboženství jako o ahistorickém přístupu.

Abych to shrnul, tak rysy klasické fenomenologie náboženství s prototypem v pojetí G. van der Leeuwa jsou:

- a-historismus
- anti-redukcionismus (proti redukcí náboženství na nenáboženské aspekty)
- intuitivní nahlédnutí (vcítění se)
- univerzalismus (lidského vnímání)
- epoché
- ideální typy

Nyní když jsem definoval klasickou fenomenologii náboženství, mohu pomocí stejné metody určit rysy neofenomenologie náboženství. Prvním záměrem této práce bylo nedefinovat neofenomenologii náboženství a o definici se pokusit až v závěru práce na podkladě analýzy vybraných autorů. Původně jsem za kritérium výběru považoval to, že se sami za neofenomenology označují. Tento přístup se však ukázal jako nepoužitelný z důvodu, který výstižně popsal J. Waardenburg: „Vědec, jenž je o sobě přesvědčen a chce se osvědčit na akademické scéně, by se dnes sotva odvážil označit fenomenologem.“²⁶ To samé platí i pro označení neofenomenolog. Proto musím již nyní definovat neofenomenologii náboženství a k tomu opět použiji Salerovu definiční metodu.

Jedním z mála autorů vyjadřující se k neofenomenologii náboženství je H. Hoffmann, který za představitele neofenomenologie náboženství označuje Jacquesa Waardenburga.²⁷ V návaznosti na H. Hoffmanna (a jistě i dalších autorů) považuji J. Waardenburga za prototyp neofenomenologie náboženství. Svůj přístup za neofenomenologický označoval zpočátku, než svou metodu označil za aplikovanou hermeneutiku.²⁸ Jím samotným je jeho přístup také označován za fenomenologii nového stylu. V krátkosti představím hlavní rysy jeho neofenomenologické metody a určím tak

26 Citováno z J. Gebelt, *Religionistika jako svědectví víry*, s. 418.

27 Srv. H. Hoffmann, *Geo Widengren a fenomenologie náboženství*, s. xxiii.

28 Srv. J. Gebelt, *Aplikovaná hermeneutika Jacquesa Waardenburga*, s. 5.

první rysy kategorie neofenomenologie náboženství.

Waardenburg vytyčuje tři metodologické předpoklady své neofenomenologie (fenomenologie nového stylu). První je, že náboženství není náboženstvím samo o sobě. Pro to, aby se fenomén stal náboženským, musí být takto interpretován samotnými aktéry. Druhý Waardenburgův předpoklad je, že tato náboženská interpretace však není nijak samovolná, ale v pozadí jsou vždy určité intence aktérů, jejich předpoklady a motivace. Třetím je chápání náboženství jako systému znaků a symbolů. Tedy, že náboženský systém dává aktérům významy, normy, hodnoty, určité pravdy a nabízí možnost nalezení smyslu. Pro danou společnost může mít i konstitutivní povahu.²⁹ Všechny tyto body odkazují k výzkumům jednotlivých aktérů. Waardenburg upouští od pojmání náboženství jako něčeho daného, ale říká, že ho vždy tvoří jednotliví lidé. Paden o tom píše: „Jacques Waardenburg volá po „novém stylu“ fenomenologie, která není zaměřena komparativním způsobem, ale na svět náboženských účastníků. Jeho model je žijící spíše než vyhynulé náboženství.“³⁰ Waardenburg se tak slovy Padena vymezuje proti kritice badatelova subjektivismu. Klasické typologie spíše ukazovali co jednotlivé fenomény znamenají pro badatele, spíše než pro aktéra.³¹ Waardenburg se tak odmítá techniku eidetického nahlédnutí.

Waardenburgovo vymezení se vůči technice *vcítění se* a důraz na výzkum „subjektivních“ významů pro aktéry, považují společně s J. Gebeltem za jeden z hlavních rysů rozdílu mezi klasickou fenomenologií a neofenomenologií náboženství.³² Podle Gebelta klasická fenomenologie náboženství

„představuje specifické spojení 2. a 4. pojetí rozumění,³³ opřené o

29 Srv. J. Waardenburg, *Religionsphänomenologie*, s. 742-743.

30 W. E. Paden, *Religious Worlds*, poznámka pod čarou 14, kapitola 2.

31 „Klasická fenomenologie hledá významy ve smyslu objektivních vzorců, základních duševních nebo filosofických struktur ve světě náboženských fenoménů, nerozlišuje přitom dostatečně mezi rovinami významu. Fenomenologovi jde jen o „objektivní“ význam, což je vlastně význam, jež badatel projektuje do fenoménu.“ J. Gebelt *Religionistika jako svědectví víry*, s. 419.

32 Srv. J. Gebelt, *Hermeneutická religionistika*, s. 159.

33 Gebelt nachází 4 různé druhy pojetí významu: „1. Rozumění ve smyslu porozumění nějakému znaku, zpravidla jazykovému (např. textu), ale rovněž nonverbálnímu (ikonografickému nebo rituálnímu). Záměrem je pochopit zamýšlený (intendovaný) smysl, odkrýt, co chtěl autor nějakým znakem vyjádřit. Uchopení tohoto intendovaného významu náboženských výrazů bylo úlohou religionistiky např. dle J. Wacha. 2. Rozumění ve smyslu „přesazení se do situace někoho jiného“, jehož cílem je dle Seiwerta uchopit motiv jednání určité osoby. Záměrem je např. porozumět tomu, proč Muhammad dospěl k negativnímu postoji vůči Židům. Jak připomíná Patzig, řada nedorozumění v diskuzích duchovních věd plyne právě z ignorování nutnosti rozlišení mezi 1. a 2. významem

ahistorické pojetí společně sdílené lidské přirozenosti a o „karteziánský“ model člověka, jemuž pak odpovídá reproduktivní rozumění postupující od vnějších výrazů k lidskému nitru. Vcítění a rekonstrukce náboženského prožitku jsou založeny v náboženskosti badatele a rozumění je náboženským aktem.“³⁴

Citace ukazuje, že odmítnutí *vcítění se* také implikuje odmítnutí ahistorického pojetí výzkumu. Jestliže se neofenomenologie ve Waardenburgově pojetí zaměřuje na „subjektivní“ význam pro aktéry, znamená to také nutnost zasadit tyto aktéry do kulturního a historického kontextu, v čemž sám Waardenburg spatřuje hlavní rozdíl vůči klasické fenomenologii.³⁵ V tomto s Waardenburgem souhlasím a důraz na kontext chápu jako další rys neofenomenologie náboženství. O těchto rysech mluví také například Ursula Kingová.³⁶

S odmítnutím ahistorismu a obratem k výzkumu „subjektivity“ aktérů se pojí také odmítnutí esencialismu. Význam jednotlivých fenoménů je v tomto pojetí zasazen do historického a sociálního kontextu konkrétního aktéra, proto zde není místo pro předpoklad určité nadčasové esence *sui generis*. Význam je totiž fenoménu dán právě aktéry.

Frank Whaling tyto body považuje za důležitý přínos neofenomenologie náboženství religionistice. Kromě nich však ještě zmiňuje epoché a anti-redukcionismus.³⁷ Anti-redukcionismus ve Waardenburgově pojetí však není totožný s tím, jak ho chápala klasická fenomenologie náboženství, která zcela odmítala brát v potaz historické a sociální ovlivňování fenoménu. Waardenburg bere v potaz kontext fenoménu, jak jsem již řekl, který má být vysvětlen. Waardenburg se tak vyhýbá dvěma extrémním pozicím

pojmu „rozumění“. Mohu rozumět tomu, co někdo říká, ale v daném případě nemusím vůbec rozumět tomu, proč to říká (dělá atp.). Skrze rekonstrukci prožitku, jenž je v pozadí daného jednání, se snažil jeho motivy odkrýt např. van der Leeuw. 3. Rozumění významu nějakého fenoménu v rámci určitého kulturního nebo náboženského kontextu. Na rozdíl od prvního významu, kde šlo o to, jaký význam má znak nebo systém znaků vyjadřovat, je zde cílem odkrýt, jaký význam stoupenci určitého náboženství nebo členové určité kultury přisuzují nějakému faktu. Záměrem je např. pochopit, jaký význam měla hora Tai-šan pro Číňany v Konfuciově době. Toto pojetí rozumění zastává Waardenburg a Geertz. 4. Rozumění významu nějakého fenoménu, ale na rozdíl od předchozího pojetí je zde rozumění odloučeno od konkrétního kontextu. Nejde tedy o pochopení smyslu nějakého jednotlivého fenoménu, ale o obecný smysl fenoménu. Nesledujeme, jaký význam má hora Tai-šan pro Číňany, ale jaký je význam „posvátné hory“ jako transkulturního náboženského fenoménu.“ J. Gebelt *Hermeneutická religionistika*, s. 145-146.

34 J. Gebelt, *Hermeneutická religionistika*, s. 159.

35 Srv. J. Gebelt, *Aplikovaná hermeneutika Jacquesa Waardenburga*, s. 5.

36 Srv. U. King, *Historical and Phenomenological Approaches*, s. 120.

37 Srv. F. Whaling (ed.), *Theory and Method in Religious Studies*, s. 32-33.

chápaní vědy jako rozumějící nebo interpretující. Interpretaci vnímá jako korelát vysvětlení kontextu fenoménu.³⁸ Jako další rys tedy určuji anti-redukcionismus, ovšem ve významu, že vysvětlení je neodmyslitelnou součástí interpretace.

Druhý pojem, který Whaling zmínil je technika epoché, která je nejčastěji považována za uzávorkování vlastních předpokladů. Nejsem si vědom, že by Waardenburg užíval tento výraz.³⁹ Pokud však odhlédneme od postavy Waardenburga uvidíme pokračující užívání pojmu epoché. Naznačují to články věnující se rekonceptualizaci epoché⁴⁰ nebo vlastní aplikace tohoto pojmu.⁴¹

Vrátím se nyní ještě zpět k výzkumu „subjektivních“ významů pro aktéry. To co tento výzkum zaštiťuje zůstává stále stejné jako v klasické fenomenologie náboženství.

„Rekonstrukce [intencí], kterou badatel podstupuje, je založena na předpokladu, že je možné tato duchovní univerza [intence] druhého člověka rekonstruovat. Podle Waardenburga se tak děje na základě „vědomí společné lidské situace“ a „vědomí společných otázek, s nimiž se lidé v rozličných konkrétních situacích musejí vyrovnávat.“⁴²

Waardenburg zde zastává stanovisko, že lidské intence jsou universální, což badateli dovoluje možnost rekonstruovat zkušenosti jiných lidí. Universalistické chápání lidského vnímání je tak posledním rysem neofenomenologie náboženství.

Přesto, že v neofenomenologii jsou různé proudy a ne vždy se badatelé shodnou můžeme vytyčit společné rysy, které byli právě v krátkosti popsány. Pro větší přehlednost v tabulce uvedu i rysy klasické fenomenologie náboženství, které jsem určil dříve.

38 Srv. J. Gebelt, *Aplikovaná hermeneutika Jacquesa Waardenburga*, s. 23-24.

39 V knize *Bohové zblízka* však můžeme nalézt odstavec, kde popisuje první krok výzkumu aplikované hermeneutiky a který by mohl být považován za aplikaci techniky epoché. „Zpočátku se tedy badatel bude muset, co možná nejdříve, distancovat od všech dosavadních interpretací, ať už jde o výklady samotných aktérů nebo jiných badatelů. Jen za tuto cenu totiž bude moci interpretace identifikovat jako interpretace a analyzovat je.“ s. 111.

40 Např. U. Berner, *Religionsphänomenologie und Skeptizismus*.

41 Např. již zmíněný autoři na začátku úvodu. Thomas Ryba, Gavin Flood, Murphy Halliburton, nebo Dan Lusthaus.

42 J. Gebelt, *Aplikovaná hermeneutika Jacquesa Waardenburga*, s. 21-22.

Rysy neofenomenologie náboženství	Rysy klasické fenomenologie náboženství
Důraz na kontext	A-historismus
Anti-redukcionismus (kombinace interpretace a vysvětlení)	Anti-redukcionismus (proti redukci náboženství na nenáboženské aspekty)
Universalismus	Universalismus
Epoché	Epoché
Klasifikace	Ideální typy
Odmítnutí esencialismu	intuitivní nahlédnutí (vcítění se)
Výzkum „subjektivity“ aktérů	

Nakonec bych se chtěl dotknout otázky intencí, které jsou jádrem Waardenburgovi aplikované hermeneutiky a vyvstává tak otázka proč jsem je nezařadil mezi rysy neofenomenologie. Důvody jsou dva. První je, že intence jsou pouze pro Waardenburga stěžejním tématem, ale jeho vymezení je vágní a nejednoznačná.⁴³ Za druhé je výzkum intencí cestou k uchopení „subjektivních“ významů pro aktéry a tak spadá do posledního bodu mé polytetické definice neofenomenologie náboženství.

Na počátku jsem zmínil problém *neohraničených hranic* v Salerově teorii, kterou nyní musím vyřešit. Rozhodl jsem se stanovit, že aby jednotlivý přístup každého autora mohl být označen za neofenomenologický, musí sdílet všechny uvedené rysy kromě jednoho. Jednotlivé rysy jsou však navzájem poměrně svázané a tudíž se domnívám, že pokud by jeden rys chyběl, chybělo bych jich i více.

V práci budu analyzovat přístupy tří současných neofenomenologů z anglo-jazyčné oblasti. Cíle předkládané práce jsou tři.

1) Zhodnotit do jaké míry se neofenomenologie náboženství distancovala od problémů klasické fenomenologie náboženství. Případně ukázat v čem tento posun od klasické fenomenologie spočívá.

2) Odpovědět na otázku zda vůbec něco takového jako je neofenomenologie náboženství existuje.

3) Ukázat co z toho plyne pro současnou diskuzi o teorii a metodách religionistiky.

43 Srv. Tamtéž s. 18.

1. James Cox

James Cox¹ se označuje za fenomenologa náboženství, ale o neofenomenologii se nezmiňuje. Představením jeho metodologie se pokusím ukázat, zda spadá do neofenomenologického proudu, nebo zůstává v pozici klasické fenomenologie náboženství. Cox představuje fenomenologickou metodu především v publikaci z roku 1993 *Vyjádření posvátna*², jehož revidované vydání vyšlo roku 2010 pod názvem *Úvod do fenomenologie náboženství*³. Odstup téměř 20-ti let je znatelný mezi výtisky a dále v textu budu obě vydání porovnávat. Další hlavní publikací zabývající se fenomenologií náboženství je kniha s názvem *Příručka fenomenologie náboženství*⁴ z roku 2006. Ve svých článcích Cox ukazuje aplikaci své metody a mnohokrát je z nich patrnější, jak sám rozumí vlastnímu výzkumu, než z jeho hlavních publikací. Jeho specializace jsou africká náboženství, především v Zimbabwe, kde dlouhý čas učil, a sibiřský šamanismus.

Dříve, než však přikročím k jeho metodě výzkumu z pohledu aktérů, představím jeho hlavní otázky a problémy, které řeší v rámci definice náboženství a definice fenomenologie náboženství.

1.1. Definice náboženství a fenomenologie

Při řešení otázky definice Cox navazuje především na T. Fitzgeralda a jeho knihu *Ideologie religionistiky*.⁵ Fitzgerald se v ní zaměřuje na pojem náboženství, a stejně jako dříve W. C. Smith⁶ dochází k závěru, že tento pojem je kulturně podmíněn a není aplikovatelný na jiné kultury než kulturu evropskou. K takovému závěru se dostává

1 James Cox je emeritním profesorem religionistiky na univerzitě Edinburg a čestným profesorem na School of Divinity na stejné univerzitě. V roce 1981 hostoval na Alaska Pacific University a 1989 na univerzitě v Zimbabwe. Od 1993 do 1998 vedl African Christianity Project pod zaštitujícím projektem the Centre for the Study of World Christianity. V roce 1999 hostoval na Edinburgské univerzitě a v roce 2007 mu byla udělena profesura na katedře religionistiky. V letech 2011 a 2012 hostoval na univerzitách Otago, Dunedin a Nový Zéland, kde spolupracoval s teologickými a religionistickými katedrami.

2 J. Cox, *Expressing the Sacred*.

3 J. Cox, *Introduction to the Phenomenology of Religion*.

4 J. Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion*.

5 T. Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies*.

6 W. C. Smith, *The Meaning and End of Religion*.

především analýzou pojmu posvátno. Náboženství podle něho vždy odkazovalo k víře v Boha, která byla později zaměněna ve víru v transcendenci. Posvátno je manifestace Boha (případně transcendence), a proto je tento termín teologický, tedy jeho kořeny leží v protestantské teologii. Fitzgerald z těchto důvodů tvrdí, že „náboženství musí být studována jako sociální a kulturní vyjádření v rámci specifických historických, geografických, politických a ekonomických souvislostí.“⁷ Fitzgerald se mimo jiné kriticky věnuje i Coxovi.⁸ Cox si z toho vzal zřejmě ponaučení a v hledání definice náboženství, která není substantivního založení, se obrací k antropoložce Daniéle Hervieu-Léger. Ta přesunuje hlavní rys náboženství od víry v Boha, v transcendenci nebo posvátno na tradici přenášené významy. Chápe tedy náboženství jako sociální vyjádření skrze instituce a tradici.⁹ Konkrétně vytyčuje tři klíčové elementy náboženství: vyjádření víry, paměť continuity a legitimizující pravomoc k autorizované verzi takové paměti.¹⁰ To podle Coxe řeší problém, kterým se zabývá Fitzgerald, tedy jak definovat náboženství bez použití esencialistického předpokladu.¹¹ Mělo by to podle Coxe i řešit problém rozlišení mezi náboženstvím a quasi-náboženstvím. Quasi-náboženství už nebude vylučováno na základě absence posvátna nebo transcendence, ale na základě „absence autoritativně přenášené kolektivní paměti.“¹² To může být určitě nápomocno při nových fenoménech, které se objevují, avšak pro fenomény, které existují již delší čas, toto není řešením. Cox to ukazuje na příkladu fotbalu, avšak jsem přesvědčen, že i v tomto případě najdeme existující tradici každého klubu.

Cox odmítl definitivní definici náboženství už v knize z roku 1993 na základě mnoha problémů, které v tom spatřoval. Píše, že jakákoli definice náboženství může být pouze pracovní definicí, která pomáhá badateli identifikovat data, které může označit jako náboženské.¹³ Později představuje své požadavky na pracovní definici náboženství: 1) musí odpovídat akademickému požadavku na jasnost, 2) musí zůstat poznatelná i pro

7 J. Cox, *Religion without God*. s. 8. ([...]religions must be studied as social and cultural expressions within specific historical, geographical, political and economical contexts.).

8 Srv. T. Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies*. s. 84-87.

9 Srv. J. Cox, *Religion without God*. s. 8-9.

10 Srv. J. Cox, *Contemporary Shamanism in Global Contexts*. s. 73; J. Cox, *Religion without God*. s. 8.; J. Cox, *Separating Religion from the 'Sacred'* s. 263.

11 Srv. J. Cox, *Towards a Socio-Cultural, Non-Theological Definition of Religion*. s. 104.

12 J. Cox, *Religion without God*. s. 8. ([...]lack an authoritatively transmitted collective memory.).

13 Srv. J. Cox, *Expressing the Sacred*. s. 13.

neakademiky a 3) samotní aktéři se v ní musejí poznat.¹⁴ Posledním požadavkem Cox ukazuje hlavní bod své metodologie, a to je výzkum z pohledu aktérů. K poslednímu bodu se ještě za chvíli vrátím, nyní se podívejme, jakou navrhuje pracovní definici. V knize z roku 1993 zněla:

„Náboženství je pestrost, symbolické vyjádření toho, co lidé pro sebe považují jako bytí neomezených hodnot.“¹⁵

Musíme konstatovat, že toto je velmi vágní a nic neříkající definice, s kterou by možná ani samotní aktéři nesouhlasili. Než vyjasním, co Cox myslí pojmem neomezené hodnoty, uvedu pro úplnost pracovní definici náboženství z roku 2010, poslední, kterou jsem našel.

„Náboženství odkazuje k identifikovatelným skupinám, které zakládají své akty víry a výsledky obecných zkušeností na tradici postulovaných, ne-falzifikovatelných alternativních realitách, které legitimizují důrazem na jejich autoritativní přenos z generace na generaci.“¹⁶

Poslední část definice jsem již vyjasnil dříve. První část identifikovatelné skupiny je poměrně jasná a nemusí být vysvětlována. Co však Cox míní pojmem alternativní reality? Tímto pojmem nahradil pojem „neomezené hodnoty“ z jeho dřívější definice. Začněme tedy z tohoto bodu.

Cox tvrdí, že jelikož Bůh není objektem fenomenologie náboženství a všechny předpoklady ohledně pravdivosti náboženství jsou uzávorkovány, může fenomenolog náboženství vysvětlit pouze neomezené hodnoty. Ty vysvětluje skrze kumulativní tradici¹⁷, v které se odráží víra v neomezené hodnoty.¹⁸ Více to nerozvádí a můžeme se tedy pouze domnívat, co přesně znamená pojem neomezené hodnoty. Nejprůhodnější interpretace by byla, že tím myslí cosi transcendentního pro aktéry. Tím se však dostáváme zpět k Fitzgeraldově kritice definování náboženství na základě esence, tedy

14 Srv. J. Tamtéz s. 100.

15 Tamtéz s. 15. (Religion is a varied, symbolic expression of that which people (the I-We) appropriately respond to as being of unrestricted value for them.)

16 J. Cox, *Introduction to the Phenomenology of Religion*. s.21. (Religion refers to identifiable communities which base their acts of believing and their resulting communal experiences on postulated, non-falsifiable alternate realities on a tradition that they legitimate by appealing to its authoritative transmission from generation to generation.)

17 Cox užívá pojmů belief a faith v návaznosti na W. C. Smitha. Užívám tedy českého překladu poprvé se objevujícího v článku J. Gebelta *Personalizace religionistiky a později použitého rovněž ve sborníku Mezináboženský dialog* nebo v publikaci *Cesty k porozumění jinému*.

18 J. Cox, *Expressing the Sacred*. s. 137-140.

posvátna či transcendence. Než však vynesu soud, tak ukáži, co znamená pojem alternativní reality, které začal používat po Fitzgeraldově kritice. Podle Coxe alternativní reality odkazují k pojmům „jako je duch, bůh, moc nebo síla, které, ačkoli se zřetelně vyskytují v tomto světě a ve vědomí, jsou označovány jako něco jasně rozlišitelného od běžné zkušenosti a vědomí.“¹⁹ Alternativní reality chápe ne jako protikladné ke skutečné realitě, ale spíše jako další reality, v kterých aktéři zakoušejí nepřirozenou zkušenost.²⁰ Takovýchto dalších realit mohou podle Coxe aktéři vnímat i více. Pojmy jako bůh, moc nebo síla byly také základem pro klasickou fenomenologii náboženství. Například moc byla základem pro van der Leeuwův interpretační rámec.²¹ Druhá část definice říká, že aktér může vědomě rozlišit mezi běžnou, přirozenou a nepřirozenou zkušeností. Problém však může vyvstat u etnik, které ve svém jazyku nemají ani pojem pro přirozené,²² natož pak termín pro nepřirozené. Z tohoto důvodu jeho požadavek, aby se aktéři poznali v definici, není splnitelný z jeho vlastní definice. Tento požadavek navíc není splnitelný z důvodu rozdílnosti předmětového jazyka a metajazyka religionistiky, čímž se však budu zabývat až v závěrečné kapitole této práce.

Uvedu zde ještě jednu citaci ohledně problematiky definování náboženství, která nám jasněji ukáže, jak se Cox snaží vyrovnat s problémem posvátna.

„Pokusil jsem se ukázat, že neomezují definici na nadpřirozené bytosti, ale na zkušenost v čase a prostoru, která je aktéry jasně odlišena od jejich běžné zkušenosti v čase a prostoru. Pod to mohou být zahrnuty rituální souvislosti nebo úcta věnovaná speciálním objektům nebo tradičním principům, ale zároveň něco jiného, než je běžně spojováno s pozorností věnované aktéry v tomto čase a tomto místě. Bez takové pozornosti nemáme náboženství, ale něco jako politický řád, ekonomický systém, psychologickou reakci nebo sociální konstrukt. Náboženství je samozřejmě vetkáno do každého z těchto elementů a pouze z nich uměle extrahováno pro vědecké analýzy.“²³

19 J. Cox, *Introduction to the Phenomenology of Religion*..s. 15. ([...]like a spirit, a god, a power or force that, although clearly occurring in this world and within consciousness, denotes something quite identifiably different from ordinary experience and consciousness.).

20 Srv. Tamtéž s. 16.

21 Srv. J. Gebelt, *Religionistika jako svědectví víry*. s. 418.

22 Srv. B. Saler, *Conceptualizing Religion*. s. 123.

23 J. Cox, *Towards a Socio-Cultural, Non-Theological Definition of Religion*. s. 112. (I have tried to show that I am restricting the definition to supernatural entities, but to experience in time and space that clearly are distinguished by adherents from their ordinary experiences in time and space. These can include ritual contexts or reverence paid to special objects or landmarks, but something other than the ordinary is associated with the attention paid by devotees within such times and to such places. Without such a focus, I am arguing we do not have religion, but something else that is quite identifiable on other terms, such as political order, an economic system, a psychological reaction or a

Po této krátké analýze Coxova přístupu k definici náboženství musíme konstatovat to, co už se nabízelo na počátku. Cox se explicitně vymezuje vůči pojmu posvátno, avšak implicitně je stále tento pojem přítomen v jeho uvažování o definici náboženství. Přesněji řečeno, uvažuje o alternativních realitách jako o manifestujících se v určitém čase a prostoru, stejně jako je takto uvažováno o posvátnu. Je ovlivněn Fitzgeraldovou kritikou, ale stále se snaží konceptualizovat náboženství jako určitý fenomén *sui generis*. Fitzgerald sám však zcela odmítá pojem náboženství a věnuje se aspektům kultury, z kterých bylo náboženství v evropské kultuře vyjmuto a konceptualizováno samostatně. To se, podle Fitzgeralda, v jiných kulturách nestalo, a proto nemůžeme o náboženství v jiných kulturách mluvit.

Když nyní víme, jak Cox definuje náboženství, mohu ukázat, jak definuje fenomenologii náboženství. Fenomenologii náboženství, stejně jako náboženství, definuje pouze pracovní. První je z roku 1993:

„[F]enomenologie náboženství je metoda adaptující procedury *epoché* a eidetického vidění do studia různých symbolických vyjádření toho, co lidé pro sebe považují jako bytí neomezených hodnot. (kurzíva jeho)“²⁴

Pomáhá si zde definicí náboženství ze stejné knihy a pouze k tomu přidává, že náboženství studujeme za pomoci *epoché* a eidetického vidění. Cox v roce 2010 přišel s další definicí, která se změnila pod jeho změnou pohledu na definici náboženství.

„Fenomenologie náboženství je metoda adaptující procedury *epoché* a eidetického vidění do studia identifikovatelných komunit, které zakládají své víry a výsledky obecných zkušeností na tradicích postulovaných, nefalzifikovatelných alternativních realitách, které legitimizují důrazem na jejich autoritativní přenos z generace na generaci.“²⁵

Pokud porovnáme obě definice fenomenologie náboženství s definicemi náboženství, zjistíme, že se mění Coxův pohled na náboženství, nikoli však na fenomenologii

social construct. Religion, of course, is interwoven into each of these elements, and only artificially extracted from them for scholarly analyses.)

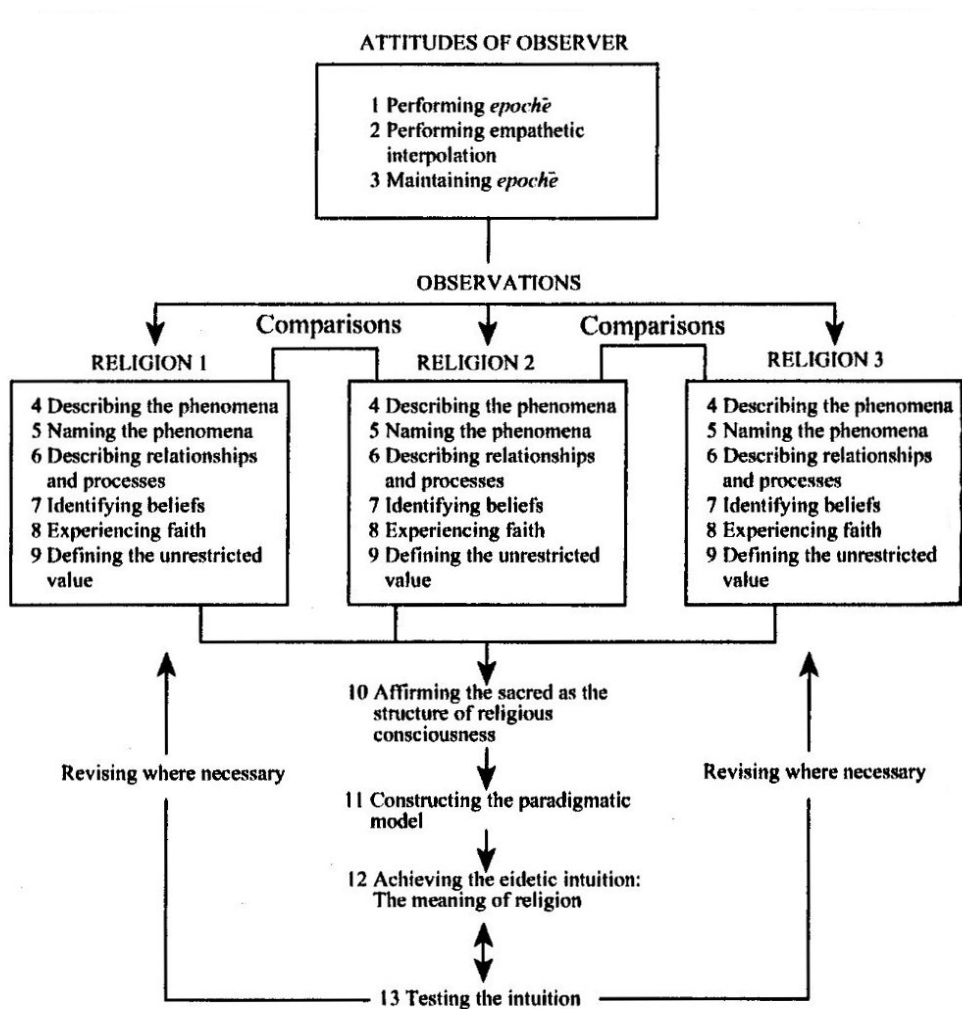
24 J. Cox, *Expressing the Sacred*. s. 26. ([T]he phenomenology of religion is a method adapting the procedures of *epoché* and eidetic intuition to the study of the varied symbolic expressions of that which people appropriately respond to as being of unrestricted value for them.)

25 J. Cox, *Introduction to the Phenomenology of Religion*. s. 48. (The phenomenology of religion is a method adapting the procedures of *epoché* and eidetic intuition to the study of identifiable communities which base their acts of believing and resulting communal experiences of postulated non-falsifiable alternate realities on a tradition that they legitimate by appealing to its authoritative transmission form generation to generation.)

náboženství, kterou stále označuje jako metodu pracující na základě epoché a eidetického vidění. Pojdme se tedy blíže podívat na jeho pojetí fenomenologie náboženství.

1.2. Stupně fenomenologického výzkumu

Cox ve svých úvodech představuje poměrně přehledné stupně, podle kterých se odvíjí fenomenologický výzkum. Sám přiznává, že tak činí v návaznosti na hlavního představitele klasické fenomenologie náboženství. „Myšlenka vysvětlit metodu ve stupních byla představena fenomenologem náboženství Gerardusem van der Leeuwem



v 'Epilogomenách' jeho klíčové práce *Fenomenologie náboženství*.²⁶ A stejně jako van der Leeuw i Cox říká, že stupně jsou sice seřazeny v určitém pořadí, ale nemá to být chápáno rigidně. Spíše se tak lépe pochopí logická návaznost. Badatel však zakouší tyto úrovně zároveň.²⁷

Pro lepší pochopení Coxovy fenomenologie uvádím jeho diagram fenomenologických stupňů (na předchozí stránce). Tento diagram je převzat z Coxovy dřívější publikace,²⁸ kde však je nejkompexnější. V pozdější publikaci jsou z diagramu vyškrtnuty stupně osm, devět a deset, o kterých však stále v textu píše. Proto předpokládám, že i ty stupně, které v pozdějším diagramu nejsou, Cox stále přijímá.

1.2.1. Popis fenomenologických stupňů

Zde se budu zabývat popisem výše uvedeného diagramu a jeho stupňů. Začnu od prvního a postupně se dostanu až k poslednímu stupni. Budu zde především porovnávat publikaci z roku 1993 a její revidované vydání z roku 2010. Nechávám tak zbytek Coxova díla stranou. Činím tak z důvodu, že v těchto knihách explicitně představuje svou tezi o fenomenologické metodě.

První a druhý stupeň, epoché a empatická interpolace,²⁹ musí badatel učinit sám v sobě jako výchozí bod pro fenomenologický výzkum.

První krok je epoché. Cox ho popisuje jako mnoho jiných autorů a jeho pojetí zůstává stejné. Jedná se o uzávorkování osobní víry a zdržení se soudu o akademických teoriích.³⁰ Není zcela jasné, co míní druhým požadavkem. Jako nejpříhodnější vysvětlení se nabízí, že fenomenolog uzávorkuje všechny své teorie a představy, a tak může pozorovat fenomén tak, jak se jeví. Otázkou je, jak se do takového stavu myslí může fenomenolog dostat. Druhou otázkou je, jestli po zdržení se soudu nebude fenomenolog ovlivňován svým osobním předporozuměním, a tedy jestli nebude podvědomě ovlivňován jeho „osobní vírou.“ Cox si uvědomuje problémy, které v této otázce

26 Tamtéž, s. 48. (The idea of explaining the method in stages was introduced by the phenomenologist of religion, Gerardus van der Leeuw, in the 'Epilogomena' to his seminal book, *Phänomenologie der Religionen*.)

27 Srv. Tamtéž, s. 49.

28 J. Cox, *Expressing the Sacred*.

29 Empathetic interpolation.

30 Srv. J. Cox, *Expressing the Sacred*. s. 26-27. Také J. Cox *Introduction to the Phenomenology of Religion*. s. 49-50.

vyvstávají, a činí jisté ústupky vůči vědecké preciznosti. Epoché, jak sám píše, je spíše postoj k náboženským fenoménům, v kterém si badatel uvědomuje svou perspektivu a předsudky, a snaží se je minimalizovat, aby dosáhl nového vhledu a porozumění zkoumaným fenoménům.³¹

Epoché podle Coxe řeší problém „jak může subjektivní pozorovatel získat znalost objektivního předmětu, když je tento objektivní předmět (náboženský život a praktiky) zakotven v subjektivní zkušenosti.“³² V Coxově pojetí epoché eliminuje badatelovy zkreslující představy, díky čemuž může „dosáhnout porozumění subjektivní přirozenosti náboženství (jeho vnitřní struktury) a jeho objektivního významu (jeho širší souvislosti).“³³ Ponechám nyní otázku epoché otevřenou a vrátím se k ní až v pojednání o Coxově výzkumu z pohledu náboženských aktérů.

Další stupeň je nazván empatickou interpolací, která je úzce provázaná s epoché a Cox o nich často pojednává zároveň. O empatické interpolaci píše ve starší publikaci, že to je „vstoupení do zkušenosti věřící komunity, kterou [badatel] studuje.“³⁴ V revidovaném vydání tento krok zpřesňuje.

„Empatie v tomto kontextu odkazuje k procesu kultivace vcítění do praktikujících a do náboženských věr jiných, než jsou badatelovy, nebo alespoň do náboženství, které nemá původ v badatelově vlastní kultuře nebo historickém období. Interpolace znamená vložit to, co je pochopeno z jiného náboženství nebo kultury, co se badateli často jeví jako divné nebo neobvyklé, do vlastní zkušenosti tak, že je přeloží do termínů, kterým rozumí.“³⁵

Bohužel Cox nevysvětluje, jak by se měl tento krok udát. Kultivace vcítění je vágní vyjádření, které nám nedává žádná vodítka pro pochopení aplikace tohoto kroku.

31 Srv. J. Cox, *Expressing the Sacred*. s. 28.

32 J. Cox, *Introduction to the Phenomenology of Religion*. s. 50-51. ([...]how the subjective observer gains knowledge of an objective entity when that objective entity (religious life and practice) is embodied in subjective experience.).

33 Tamtéž, s. 50-51. ([...]to attain understanding of the subjective nature of religion (its internal structure) and its objective meaning (its broader connection.).

34 J. Cox, *Expressing the Sacred*. s. 29. ([...]enter into the experience of the believing community he is studying.).

35 J. Cox, *Introduction to the Phenomenology of Religion*. s. 52. (Empathy, in this context, refers to a process of cultivating a feeling for the practices and beliefs of a religion other than one's own or at least of a religion which does not originate in the scholar's own culture or historical period. To interpolate means to insert what is apprehended from another religion or culture, which to the outside often appears strange or unusual, into one's own experience by translating it into terms one can understand.).

Interpolací Cox rozumí překladu termínů, které badatel zakouší v empatii do termínů vlastní kultury. Později v textu ukáží, že zde má na mysli termíny vlastní kultury. Jelikož čtvrtý a následující stupně Coxovy fenomenologické metody jsou aplikací empatické interpolace při výzkumu, přikročím k jejich popisu.

Na třetím stupni, poté, co badatel empaticky interpoluje, musí stále udržovat epoché. Dle mého názoru toto není stupeň jako takový, ale spíše připomenutí, že v Coxově pojetí badatel musí neustále udržovat epoché, do kterého vstoupil na počátku výzkumu.

Nyní, po těchto třech základních stupních, je badatel připraven vstoupit do výzkumu konkrétního náboženství nebo přesněji řečeno do výzkumu jednotlivých fenoménů konkrétního náboženství. Celkově čtvrtý krok je popsání fenoménu tak, jak se jeví badateli.

„Religionisté mohou omezeně následovat Kristensenův ideál usilování o vytvoření popisu odpovídající perspektivě aktérů a tak navrhnout způsoby testování popisu mezi věřícími komunitami. Tento stupeň takto znamená čestný postoj na straně badatele, ale nesmí to sklouznout do iluze, že může produkovat 'čistou' objektivitu. Pozorování vyžaduje kreativní interakci badatele s náboženskými fakty, které, navzdory své esenciální kreativitě, mohou být charakterizovány snahou vyjádřit co nejvíce přesně, co se skutečně objevuje ve fenoménu.“³⁶

Perspektiva aktérů je pro Coxe klíčová a zde vidíme, že vůbec první popis, který badatel vytvoří při prvním setkání (Coxovými slovy při první empatii), musí odpovídat chápání aktérů. Není jasné, co zde myslí kreativní interakcí a ani v revidovaném vydání to nijak nespécifikuje. Jediná možná paralela, která mě napadá, je s van der Leeuwovým vyjádřením, že fenomenologie náboženství je spíše druh umění, než čistá věda.³⁷

Pátým krokem je fenomén pojmenovat. To je podle mě to, co Cox považuje za interpolaci. Dát fenoménu jméno v metajazyku religionistiky. Cox při nazývání fenoménu jmény klade důraz na struktury nebo jak, bylo řečeno výše při popisu epoché,

36 J. Cox, *Expressing the Sacred*. s. 33. (Within limits, however, the student of religion can follow Kristensen's ideal of endeavouring to make descriptions consistent with the perspectives of believers and then to devise ways to test the description among believing communities. This stage in the method thus involves an attitude of fairness on the part of the observer, but it must not be employed under the illusion that it can produce 'pure' objectivity. Observations require creative interaction by the scholar with religious data which, despite its essential creativity, can be characterized by an effort to portray as accurately as possible what is actually occurring in the phenomena.)

37 Srv. G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religionen*. s. 788.

na přirozenost náboženství. Vytyčuje dvě podmínky, na kterých podle Coxe leží výběr jmen. První je podmínka, abychom pojmenováním nezdeformovali fenomén.³⁸ Cox si uvědomuje a zdůrazňuje, že fenomenolog náboženství si musí být vědom nebezpečí, že při pojmenování fenoménu se může naplnit badatelovým předsudkem. Z tohoto důvodu říká, že by popisné kategorie fenoménu měly být co nejvíce nehodnotící.³⁹ Cox v návaznosti píše, že některá slova si nesou určité konotace, ale zaměřuje tento problém hlavně na rozumění aktérů. Nejedná se tedy o nehodnotící názvy v rámci metajazyka religionistiky, ale o to, aby názvy byly co nejméně v protikladu k tomu co daným fenoménem myslí aktér. Otázkou metajazyka a potvrzení aktéry se budu věnovat v závěrečné kapitole. Druhou podmínkou je dát smysl náboženskému fenoménu.⁴⁰ Podle Coxe je dán smysl fenoménu tím, že ho fenomenolog náboženství pojmenuje jménem, které představuje stejnou strukturu. Jedná se tedy o zařazení do určité klasifikace. Obecně klasifikaci se budu věnovat v příslušném oddílu.

Šestý následující krok, popis vztahů a procesů, Cox nijak zásadně nerozpracovává. Konstatuje, že poté, co pojmenujeme fenomény, tak zaznamenáváme „jak jsou navzájem spojeny a usilujeme o identifikování procesů mezi nimi.“⁴¹ Ani já se u toho bodu nebudu zastavovat, jelikož se nemám čeho chytit při jeho detailnějším popisu.

Celkově sedmým krokem je identifikace víry.⁴² Ve starší publikaci píše, že víry primárně označují, „co si náboženské tradice myslí o přirozenosti posvátna.“⁴³ Následně určuje tři hlavní typy věr: „*numinologické*, které definují neomezené hodnoty; *antropologické*, které jsou zaměřeny na člověka (včetně světa, ve kterém žije); a *soteriologické*, které pracují se způsobem, jakým lidé dosahují spasení.“⁴⁴ Cox zde pracuje s termínem posvátna a neomezených hodnot, kterými jsem se zabýval již dříve. Proto se podívejme do jeho mladších publikací, jak přepracovává tento svůj krok ve fenomenologické metodě. V článku z roku 2009 přijímá vyjádření Hervieu-Légerové,

38 Srv. Tamtéž, s. 33.

39 Srv. Tamtéž, s. 33.

40 Srv. Tamtéž, s. 33.

41 Tamtéž, s. 35 ([...]how they are interrelated and seeks to identify processes among them.).

42 Cox zde používá termínu belief, avšak nic nenasvědčuje tomu, že by zde dodržoval Smithovo rozdělení na osobní víru (faith) a kumulativní tradici (belief).

43 Tamtéž, s. 120. ([...]what religious traditions think about the nature of the sacred.).

44 Tamtéž, s. 120. ([...]the *numinological*, which defines the unrestricted value; the *antropological*, which focus on the human (including the world in which the human lives); and the *soteriological*, which deals with the way in which the human achieves salvation.).

kteřá chápe víry jako „akt věření“. Jejím zájmem je tedy především to, jak jsou víry zahrnuty v praktikách, jazyku a gestech.⁴⁵ Je vidět, že je zde víra odtržena od posvátna a zaměřena do náboženských akcí, nebo abychom se drželi Coxovy definice náboženství, tak je zaměřena na přenášenou tradici. V revidovaném vydání identifikuje opět tři typy věř, které fenomenolog náboženství pečlivým studiem, použitím epoché a empatické interpolace, může nalézt v jednotlivých fenoménech (mýty, rituály, praktiky, umění, písmo a morálka).⁴⁶ Cox vypustil termín posvátno a neomezené hodnoty ze svého slovníku a víru zaměřil do světa, namísto mimo něj. Pod pojmem víra se pro Coxe schovává vše, co se považuje za projev náboženskosti. Jde tedy o to nazřít, co jaká činnost, akt či jakýkoli jiný projev víry vyjadřuje za víru v jejích třech typech.

Následující tři stupně se v revidovaném vydání již neobjevují, avšak v mnou analyzovaných textech se proti těmto fenomenologickým stupňům nijak nevymezuje. Jedná se především o kroky, v kterých hlavní úlohu hraje termín posvátno. Proto se domnívám, že tyto stupně v dalších vydání prostě a jednoduše vyškrtl. Pro celkový obraz je zde však uvedu.

V osmém stupni badatel zakouší víru (faith). Do této doby jsme mluvili o víře spíše ve smyslu kumulativní tradice. Nyní se dostáváme k osobní, vnitřní víře lidí. Cox tento termín definuje v návaznosti na D. G. Mosese.

„[Moses] dospívá ke své definici víry jako 'vědění možnosti člověka cvičit sebe sama v určité úplnosti výhledu, beroucí v úvahu mnohostrannost vztahu známé reality do poznávajícího subjektu'. Pro Mosese je tedy víra *vědění možnosti člověka* zaměřené k tomu, co rozumí ve vztahu k posvátnu a tudíž, co zná být reálným.“ (kurzíva jeho)⁴⁷

Cox nazval tento stupeň zakoušením víry,⁴⁸ avšak sám ihned říká, že fenomenolog náboženství nemůže sám zakoušet víru, jelikož by to znamenalo odložení epoché a tudíž nemožnost dosáhnout objektivitu. Cox tedy říká, že nikdy nemůže zakoušet víru jako aktér, ani nahlédnout neomezené hodnoty (které jsou v tomto kontextu transcendence

45 Srv. J. Cox, *Towards a Socio-Cultural, Non-Theological Definition of Religion*. s. 107.

46 Srv. J. Cox, *Introduction to the Phenomenology of Religion*. s. 143.

47 J. Cox, *Expressing the Sacred*. s. 138. ([...]arrived at his definition of faith as 'the knowing capacity of man exercising itself in a certain comprehensiveness of outlook, taking into consideration the many-sidedness of the relation of the known reality to the knowing subject'. For Moses, therefore, faith is the *knowing capacity of man* directed towards what he has *comprehended in relation to the sacred* and hence what he *knows* to be real.)

48 *Experiencing faith*.

nebo posvátno), ale díky fenomenologickým technikám může získat určité citění, které mu dovolí pochopit, co aktéři zakoušejí.⁴⁹ To je dost odvážné tvrzení, jehož kořeny jsou skryty v protestantské teologii.⁵⁰ Domnívám se, že má na mysli především techniku empatické interpolace.

Devátý stupeň je poslední, který badatel vykonává v určitém náboženství. Badatel má za úkol popsat a definovat neomezené hodnoty. Cox přiznává, že ani aplikací empatické interpolace a epoché badatel není schopen nahlédnout neomezené hodnoty přímo, ale může tak učinit skrze kumulativní tradici. Kumulativní tradice jsou zde pro Coxe manifestací jednoho posvátna, v kterých se tak projevuje univerzální struktura náboženského vědomí.

Desátý stupeň v Coxově fenomenologické metodě je zároveň první stupeň nastávající po skončení stupňů v rámci konkrétního náboženství a také poslední, který se neobjevuje v revidovaném vydání z roku 2010. Cox ho nazývá 'potvrzení posvátna jako struktury náboženského vědomí'. Staví nejdříve otázku, zda aktéři činí rozdíl mezi posvátnem a jeho manifestací. V návaznosti na Mirceu Eliadeho odpovídá, že tak činí, ale ne vždy zcela vědomě. Posvátno, přesněji jeho struktura, je vestavěno ve vědomí všech lidí. Badatel sice nemá přístup k této struktuře

„ale může intuitivně cítit posvátno v náboženském vědomí aktéra. Jestliže je tato intuice správná, tak každá náboženská tradice směřuje k nepoznatelnému posvátnu *X*, které přesahuje všechny své podoby v lidské zkušenosti. [...] Intuice struktury náboženského vědomí znamená, že fenomenolog nepotřebuje 'znát', co je posvátno samo o sobě, aby mohl popsat, co následovníci 'znají,' skrze víru, jako jeho manifestaci.“⁵¹

V této citaci se nám odkrývají některé problematické termíny klasické fenomenologie náboženství. Jedná se o universalismus, posvátno a intuice. Intuici, o které zde Cox mluví, jsem již dříve přiřadil k empatické interpolaci a v následujícím

49 Srv. J. Cox, *Expressing the Sacred*. s. 140.

50 Protestantské vyjádření *sola fide* je tímto kořenem. Ranní religionisté, ať už fenomenologové nebo historici, byli všichni protestanti a jako takový předpokládali, že mají nejlepší předpoklady pro výzkum jiných náboženství, jelikož pro ně je hlavní víra, nikoli hmotné věci. Oni podle sebe mají nejvíce vyvinutý cit pro víru. Srv. Balagangadhara *Heathen in his Blindness*. s. 174-205.

51 J. Cox, *Expressing the Sacred*. s. 145-146. ([...]but is able to 'intuit' the sacred within the believer's religious consciousness. If this intuition is correct, however, every religious tradition points towards an unknowable sacred *X* which transcends all of its appearances within human experience. [...] The intuition of the structure of religious consciousness means, however, that the phenomenologist need not 'know' what the sacred is in itself in order to describe what the adherents 'know' through faith to be its manifestations.).

textu se k tomu ještě vrátím. Posvátno jsem se již dostatečně věnoval v předchozím textu. Zde však můžeme ukázat, že pro Coxe se posvátno promítá do všech kultur a všechny kultury se k němu určitým způsobem vztahují. Posvátno je tak universálním fenoménem. Z tohoto důvodu ho Cox může intuitivně uchopit a tak popsat aktérův vztah k tomuto posvátnu. To je jeden z hlavních bodů univerzalizmu. Metodologické užití badatelovi intuici otevírá poslední 4 stupně fenomenologické metody, jak ji chápe Cox.

Badatel se zde dostává na obecnou rovinu náboženství a může nyní započít komparaci různých tradic. První krok této komparace je konstruování paradigmatického modelu nebo vzoru pro každé jednotlivé náboženství z toho, co jsme vypožorovali v dřívějších stupních. Cox upozorňuje, že takovýto paradigmatický model nepředstavuje nějakou obecnou kategorii, ale spíše určitý model náboženských typů objevující se v jedné kultuře, který může být srovnatelný se sociální situací v jiné kultuře.⁵² V tomto chápání paradigmatického modelu Cox spatřuje dva významy. První spočívá v deskripci vztahů mezi náboženskými typy a jejich sociálních procesů, aby mohly být použity v komparaci s jinými kulturami. Domnívám se, že tento význam je totožný s šestým stupněm, který je nazván "popis vztahů a procesů". Pouze to však ukazuje, že fenomenologické stupně výzkumu Cox nechápe jako nutně za sebou jdoucí, ale spíše tak, že se odehrávají najednou. Druhý význam „dovoluje badateli vytvořit tvrzení ohledně jádra věci nebo prvořadě, hlavní charakteristiky jakékoli specifické náboženské tradice, kterou studuje.“⁵³ Tím se dle mého názoru Cox dostává zpět k esenciálním definicím, které však při definování náboženství odmítl. Pomocí paradigmatického modelu hledá esenci každého jednotlivého náboženství.

V revidovaném vydání je tento stupeň přejmenován na 'informované srovnávání'. Tento výraz převzal od W. Breda Kristensena, který tak označoval proceduru komparace fenoménů organizovaných do typologické klasifikace.⁵⁴ Popis tohoto stupně však obsahuje tatáž slova, která použil ve starší publikaci pro popis druhého významu. Tedy, že badatel může vytvořit tvrzení ohledně esence určité tradice.⁵⁵ Změněn byl pouze

52 Srv. J. Cox, *Religious Typologies and postmodern Critique*. s. 260-261.

53 J. Cox, *Expressing the Sacred*. s. 36. ([...]enables the scholar to develop a statement regarding the core concern a overriding principal characteristic of any specific religious tradition he is studying.).

54 Srv. J. Cox *Introduction to the Phenomenology of Religion*. s. 62.

55 Srv. Tamtéž, s. 62.

název tohoto stupně, avšak jeho cíl zůstal nadále stejný.

Další stupeň, dvanáctý, opět uplatňuje intuici a je nazván „dosáhnutí eidetické intuice: význam náboženství“. Cox se skrze eidetickou intuici snaží rozluštit význam náboženství. Nejedná se podle něho však o „redukci náboženských fenoménů do nějakého 'obecného determinantu', ale reprezentuje proces 'integrace' vedoucí k porozumění.“⁵⁶ Mohu pouze poznamenat, že i zde, stejně jako při potvrzení posvátna jako struktury vědomí, se objevuje esencialistické myšlení a to ještě výrazněji. V revidovaném vydání se vůči tomu nijak nevymezuje a stále, v návaznosti na Eliadeho a Smithe, chce nazít esenci každého náboženství.⁵⁷ Změna nebo spíše snaha o zpřesnění se dostala pojmu intuice, které se předtím nevěnoval.

„[I]ntuice neznámá 'být inspirován ideou', ale literárně 'dívat se na'. Je to vnímavý pohled postaven na směr interakce mezi badatelem a daty náboženské zkušenosti, které slouží jako *příklady* nebo případy obecné esence.“ (kurzíva jeho)⁵⁸

Nejsem však přesvědčen, že tímto zpřesněním Cox tento pojem přiblížil empirickému výzkumu.

V tuto chvíli fenomenolog zná strukturu náboženství, esenci, má všechno zařazené v typologii a poslední krok, který musí učinit, je otestovat intuici, jestli byla správná. V publikaci z roku 1993 Cox píše, že v této fázi se badatel opět vrací do fenoménů a testuje intuici v jejich světle a provádí revize, kde je to nutné. V tomto procesu budou všechny stupně znovu sledovány.⁵⁹ Až v revidovaném vydání více specifikuje tento krok. Ve stupních 4 až 9 se opraví omyly a rozpory. Deskripce musí být verifikovatelná, klasifikace musí vyjasňovat a srovnávání musí být informované pečlivou analýzou dat. Stupeň 11 musí být schopen testování za pomoci fenoménů, tak jsou prezentovány v předchozích stupních.⁶⁰

56 J. Cox, *Expressing the Sacred*. s. 39. ([...]does not reduce religious phenomena to some 'common denominator' but represents a process of 'integration' leading to understanding.).

57 Srv. J. Cox, *Introduction to the Phenomenology of Religion*. s. 68.

58 Tamtéž, s. 64. ([I]ntuition does not mean „having an inspired idea“ but literally „looking at“. It is a comprehensive vision built on a direct interaction between the scholar and the data of religious experience which serve as *examples* or instances of the general essence.).

59 Srv. J. Cox, *Expressing the Sacred*. s. 40.

60 Srv. J. Cox, *Introduction to the Phenomenology of Religion*. s. 68-69.

1.2.1.1. *Shrnutí*

Jak už bylo řečeno v úvodu, Cox svou představu fenomenologické metody představuje v jedné publikaci, která byla o dvacet let později vydaná v revidovaném vydání. Na mnoha místech jde spatřit určitý posun. Jedná se především o vyškrtnutí termínu posvátno v návaznosti na Fitzgeraldovu kritiku tohoto pojmu. To má především za následek vyjmutí i tří stupňů z diagramu. Nikde se však nevynechává proti těmto stupňům a stupně, které na ně navazují, nedochází nějakých zásadních úprav. Dá se říci, že Cox sice posvátno vyškrtl, avšak v jeho metodě zůstalo přítomno.

V předchozím textu jsem ponechal některé otázky neotevřené. Jedná se o úhel pohledu aktérů a typologizaci. Těmto tématům se budu věnovat nyní.

1.3. Úhel pohledu aktérů

Požadavek zkoumat náboženství z úhlu pohledu aktérů Cox spojuje s kritikou sociálních věd a jejich přístupu ke studiu náboženství. Sociální vědy označuje za redukcionistické a zaujímá neredukcionistické stanovisko, vést výzkum z úhlu pohledu aktérů. Redukcionistický přístup ukazuje na příkladu Bainbridge a Starka, kteří považují náboženství za kompenzaci nerovnosti ve společnosti. Cox přiznává, že takováto analýza může přispět k porozumění role náboženství ve společnosti, ale redukuje náboženství do sociologické funkce. Tato redukce deformuje náboženskou zkušenost aktéra a žádný aktér by nesouhlasil, že náboženství je pouhou kompenzací.⁶¹ Na jiném místě Cox píše, že v humanitních vědách nespočívá hlavní zájem na náboženství jako takovém, ale na aplikaci jejich metod na oblast náboženství.⁶² Je z toho jasné, že chápe náboženství jako *sui generis*, jako fenomén sám o sobě, a tedy je nutné, aby tento fenomén byl studován svou vlastní metodou. Což je podle Coxe samozřejmě fenomenologie náboženství. Stejně jako van der Leeuw vytyčuje, že fenomenolog náboženství není filosof, teolog, historik ani lingvista, přestože se všemi těmito obory úzce spolupracuje.⁶³ Všechny tyto obory jsou totiž podle Coxe redukcionistické.

Nejdůležitějším bodem výzkumu pro Coxe, je tedy úhel pohledu aktérů. Navazuje

61 Srv. J. Cox *Expressing the Sacred*. s. 47.

62 Srv. Tamtéž, s.57.

63 J. Cox *A Guide to the Phenomenology of Religion*. s. 3-4.

tak na tradici Kristensena, Smithe a Panikkara. Nejlépe by tento přístup šel vyjádřit větou: „Mýty jsou pravdivé, protože jsou pravdivé pro aktéra.“⁶⁴ Jako výchozí bod přejímá Panikkarovu metodu přijmutí identity jiných. Jedná se o internalizaci jiných do své vlastní identity. Cox zde na základě své specializace mluví o dvou identitách: vědecký racionalista a původní africký aktér.⁶⁵ Takto dle mého názoru Cox chápe praktickou aplikaci jeho termínu empatické interpolace. Empatie v tomto kontextu znamená přijmutí identity zkoumaných aktérů. V dřívější publikaci však upozorňuje, že se nejedná o náboženskou konverzi.⁶⁶ Je ovšem otázkou jak by měla být určena identita „původního afrického aktéra.“ Cox zde předpokládá, že Afričané mají jednotnou identitu, stejně jako například evropané. To je však velmi zjednodušující. Identita je jedinečná pro každého jedince a vyvíjí se v procesu socializace, při čemž tento proces je ovlivňován kulturním kontextem a psychologickými podmínkami jedince.⁶⁷ Je tedy otázkou jakou identitu by Cox chtěl internalizovat jestliže nemůžeme předpokládat jednotnou africkou identitu. Mimo to, představa internalizace vědomí někoho jiného do svého vlastní nebo empatického vcítění se do jiného byla odmítnuta v kulturní antropologii jako utopický ideál.⁶⁸

Nicméně Cox chce internalizace identity aktérů dosáhnout dialogem. Za tímto účelem píše, že pokud chce badatel vést s aktéry dialog, musí se aktéři stát aktivními účastníky dialogu. Aby se tak mohlo udát, Cox klade dvě podmínky, jak tento dialog vést. První z nich je, že badatel řekne zkoumaným aktérům o účelech, předpokladech a cílech výzkumu.⁶⁹ Druhá podmínka je nechat aktéry mluvit ne o sobě a své kultuře nebo náboženství, ale mluvit o badateli a jeho kultuře.

„Jakákoli jedinečná forma africké identity v tomto kontextu povstane jako forma jinakosti vůči západním badatelským aktivitám. Co afričan řekne o západu, jeho historii kolonialismu a jeho intelektuální dominanci, vypoví mnohem více o africkém smyslu o sobě samém, než o západní imperialistické agendě.“⁷⁰

64 J. Cox *Expressing the Sacred*. s. 89. (Myths are true because are true for the believer.).

65 Srv. J. Cox, *African Identities...* s.31.

66 J. Cox, *Expressing the Sacred*. s. 29.

67 Srv. P. Berger, T. Luckmann, *Sociální konstrukce reality*. s. 53-54.

68 Srv. C. Geertz, "From the Native's Point of View". s. 50.

69 Srv. J. Cox, *Religious Typologies and Postmodern Critique*.s. 260.

70 J. Cox, *African Identities...* s.36. (Any uniquely African identity in this context will emerge as a form of alterity to Western research intuitives. What the African says about the West, its history of colonialism and its intellectual domination will reveal far more about African's sense of self than it

Subjekt výzkumu se tak stává jeho aktivním účastníkem. Západní badatel zná historii imperialismu tak, jak ji konceptualizuje západní svět a stejně tak i intelektuální dominanci. V momentu, kdy Afričan mluví o tomto tématu, objevuje se jeho jiná konceptualizace. Badatel tak může vytyčit třecí plochy, kdy se obě interpretace neshodují, a na základě tohoto zjištění může začít konstruovat jinou konceptualizaci. Dialogická povaha výzkumu však již je také kritizována. Coxova první podmínka na tento problém přímo ukazuje. Tím, že badatel řekne zkoumaným aktérům účel, cíle a předpoklady výzkumu neznamená, že aktéři budou tyto aspekty výzkumu sdílet a aktivně se na něm podílet.⁷¹ Druhou podmínky však shledávám jako nosnou, avšak ne jako podmínku k vedení dialogu, ale jako metodologický nástroj odhalování jinou konceptualizaci. K otázce dialogického přístupu se ještě vrátím v poslední kapitole této práce.

Cox tedy chápe fenomenologii náboženství jako dialogickou. S tím se pojí otázka výzkumu zaniklých náboženství, ke které se Cox staví velmi kriticky. Píše, že jediná možnost, jak zkoumat zaniklá náboženství je skrze texty. Jeden typ textů byl napsán v určitém kontextu, s určitým smyslem pro aktéry, a ani k jednomu se badatel nemůže dostat. Důvodem je právě, že samotní aktéři mu nemohou říci, co sami tím mínili.⁷² Dalším typem textů jsou misionářské záznamy. Ty však, podle Coxe, vypovídají pouze o křesťanských záměrech a kontextech, ale nevypovídají nic o jiných náboženství. Z toho důvodu je neobhájitelné je transformovat do sociálně-vědních dokumentů.⁷³

1.4. Klasifikace

Klasifikace neboli typologizace je jeden z hlavních výsledků fenomenologické práce a následně slouží pro komparaci náboženství jako celků. Jak již bylo několikrát naznačeno v předchozím textu, i Cox typologii považuje za jeden z nástrojů a výsledků fenomenologie náboženství. Při popisování čtvrtého stupně jsem částečně odložil otázku pojmenování fenoménu a tím jeho zařazení do typologie. V Coxově diagramu badatel při pojmenování fenoménu přichází do styku s předmětem výzkumu. Jeho předchozí

will about the western imperialist agenda.)

71 Srv. J. Gebelt, *Hermeneutická religionistika*. s. 169.

72 Srv. J. Cox, *Missionaries, the Phenomenology of Religion...* s. 351.

73 Srv. Tamtéž, s. 351.

kroky byly aplikování epoché a empatické interpolace. Jelikož Cox rozumí náboženské typologizaci jako části eidetické vědy, činí tak na základě intuice. Píše, že musíme intuitivně vnímat, co je náboženství a tak můžeme nazvat fenomén jménem.⁷⁴ V předchozím textu zabývající se Coxovým diagramem se eidetické vidění neboli intuice objevuje od osmého stupně až do dvanáctého stupni. V revidovaném vydání se tak objevuje pouze v posledních dvou stupních.

Cox píše o dvou problémech s dřívějšími typologiemi. Jeden problém vidí v tom, že fenomenologické typologie neberou v potaz historický, sociální a kulturní kontext a vytváří tak určitý universální typologizační schéma. Odmítá tento přístup a chce vytvářet schéma konkrétního vyjádření náboženské komunity.⁷⁵ Druhý problém spatřuje v tom, že universální typologizační schéma, spočívalo na křesťanském, teologickém rámci myšlení. K tomuto závěru dochází zběžnou analýzou Heilerových kruhů, kde ukazuje, že projevy posvátna jsou totožné jako projevy Boha v křesťanství.⁷⁶ Cox z tohoto důvodu navrhuje, aby badatel přijal sebe-reflexivní přístup, kterého může dosáhnout aplikací epoché. Domnívám se, že se jedná o stejný princip, jaký Cox popsal v případě dialogické metody, o vnesení vlastní sebe-identity do vědomí. Pomocí této sebereflexe umístí sám sebe do historického a ideologického kontextu. Badatelovi kategorie jsou tak „rozuměny jako reflektující badatelův kontext a jsou považovány za mez jednotlivým a deklarováním akademickým zájmem.“⁷⁷ Takto badatel explicitně vyjádří svůj kontext, který může spočívat na teologickém rámci. Problematické však vidím to, že Cox v případě klasifikace užívá intuici. Klasifikace, tak spočívá na fenomenologově osobním přesvědčení. Dle mého názoru by však klasifikace a pojmenování fenoménu mělo spočívat především na metajazyku religionistiky a na pojmech tohoto jazyka, které jsou přesně definované.

1.5. Závěr

Jak jsem popsal, Coxovi jde především o výzkum zaměřený na úhel pohledu aktérů.

74 J. Cox, *Religious Typologies and Postmodern Critique*. s. 260.

75 Srv. Tamtéž, s. 260.

76 Srv. J. Cox, *Missionaries, the Phenomenology of Religion...* s. 348.

77 Tamtéž, 351.([...]are understood as reflecting the scholar's context and are regarded as bound by particular and declared academic interest.).

Do perspektivy aktérů se snaží nahlédnout aplikací techniky, kterou nazývá empatická interpolace. Na několika místech mluví také o intuici nebo eidetické intuici, což považují za ekvivalent ke slovu empatie. Pojem empatická interpolace vybízí ke srovnání s eidetickým nahlédnutím klasické fenomenologie náboženství. Je zde však zásadní rozdíl. V případě klasické fenomenologie náboženství se badatel vcítil do zkoumaného fenoménu a znovuprožil ho, což mu dovolilo rekonstruovat zkušenost daného fenoménu. V Coxově případě se nejedná o znovuprožití a rekonstrukci fenoménu, ale o výpovědi zkušeností reálných aktérů získaných skrze dialog. Pomocí empatie badatel přeloží výpovědi aktérů do pojmů jeho vlastní kultury. Nicméně s klasickou fenomenologií náboženství sdílí Coxova fenomenologie několik problematických konceptů.

V prvním případě se jedná o universalismu, kdy badatel předpokládá, že existuje obecné náboženství *sui generis*, což mu dovoluje porozumět zkušenosti jiných skrze jeho vlastní zkušenost toho samého předmětu. Cox se proti tomu snaží vymezovat a v popisu vytváření paradigmatických modelů mluví o vytváření modelů určitého náboženství. Tyto modely však staví na svém porozumění obecným strukturám fenoménů, kterého dosáhl předchozí aplikací empatické interpolace. S universalismem se také pojí hledání esencí.

Esencí náboženství bylo často označováno posvátno. Tento termín hrál velkou roli v Coxově fenomenologii náboženství. Badatel mohl uchopit podle Coxe posvátno díky technice empatické interpolace. V Coxových textech však v tomto případě dochází k zlomu po vydání Fitzgeraldovi publikace. Cox vymazává posvátno ze svých následujících publikací. Lze to vidět především v jeho knize z roku 2010, kde vyškrtl tři stupně, zabývající se posvátnem, ze své fenomenologické metody. V ostatních stupních zaměnil posvátno za esenci jednotlivé náboženské tradice. Esencialistického myšlení se tak nevzdal.

Ze dvou důvodů je nesplnitelný Coxův požadavek, aby se aktér poznal v badatelově definici. První důvod je z jeho vlastní definice náboženství, jako alternativních realit. Jak jsem popsal dříve, někteří aktéři by se s takovouto definicí neztotožnili. A za druhé je tento důvod nesplnitelný také z metodologického hlediska. Religionistika si jako věda vytváří svůj metajazyk, což znamená, že interpretuje pojmy použité aktéry do vlastního

vědeckého jazyka. Jedná se tedy o rozdíl mezi emickou a etickou perspektivou

Přínosným však shledávám Coxovu druhou podmínku vedení dialogu, aby aktér mluvil o svém pohledu na badatele a jeho kulturu. Nevnímám to však jako podmínku k dialogu, ale jako badatelův nástroj, kterým může nahlédnout odlišnou konceptualizaci. Badateli se tak otevře možnost pracovat s perspektivou aktéra na podkladě toho, co zná. Díky tomuto badatel získá možnost uchopit aktérovu konceptualizaci na výpovědi o badatelově vlastní kultuře.

2. Arvind Sharma

Arvind Sharma¹ sám sebe nenazývá neo-fenomenologem. Svůj přístup představuje ve dvou knihách *Religionistika a komparativní metodologie*² a *K věcem samým*,³ konkrétně v poslední kapitole nazvané „Od Fenomenologie náboženství k náboženskému způsobu studování náboženství?“⁴ V první zmíněné knize představuje, jak už sám název napovídá, komparativní metodu, kterou označuje jako „vzájemné“ nebo „oboustranné objasnění.“⁵ Tím se budu zabývat v kapitole s názvem „vzájemné objasnění.“ V druhé knize se se zaměřuje na náboženskou metodu, které se budu věnovat v třetí kapitole nazvanou Náboženská metoda ve studiu náboženství. Kromě tohoto se budu zajímat i o další metodologické aspekty z dalších jeho publikací a článků.

Než však přikročím k samotné metodologii, představím jeho definici fenomenologie náboženství, a následně jeho představu čtyř úrovní výzkumu.

2.1. Definice fenomenologie náboženství

Sharma předkládá svou první definici fenomenologie náboženství v článku z roku 1966. Činí tak především na základě analýzy W. Breda Kristensena a G. Van der Leeuwa.

„Fenomenologie náboženství je religionistická metoda, která je charakterizována hledáním skrytých struktur porovnatelných náboženských dat, které nenarušují sebeporozumění aktérů.“⁶

Hledáním struktur zde navazuje na van der Leeuwa a druhá část citace vychází od Breda Kristensena. V publikaci z roku 2001 využívá Wittgensteinovy teorie rodinných

1 Arvind Sharma se narodil v Indii ve Varanásí. Vzdělání získal v Novém Dillí a na Allahabadské univerzitě. Následně pracoval ve státních službách. V roce 1968 se přestěhoval do USA a na Univerzitě of Syracuse získal magisterský titul z ekonomie. 1974 získal magisterský titul z indologie na Harvardu, kde za čtyři roky získal také doktorský titul. V letech 1976-1987 hostoval na univerzitě v Sydney. Od roku 1987 sídlí na religionistické fakultě McGillovy univerzity.

2 A. Sharma, *Religious Studies and Comparative Methodology*. 2005.

3 A. Sharma, *To the Things Themselves*. 2001.

4 „From the Phenomenology of Religion to a Religious ways of Studying Religion?“ In: A. Sharma *To the Things Themselves*, s. 248-274.

5 Reciprocal illumination. V následujícím textu budu používat překlad vzájemné objasnění.

6 A Sharma *Towards a Definition ...* s. 17. (The phenomenology of Religion is that method of religious studies which si characterized by a search for structures underlying comparable religious data that does not violate the self-understanding of the believers.)

podobností⁷ a píše o následujících pěti rysech fenomenologie náboženství, které jsou podle Sharmy široce přijímány:⁸

- "(1) Fenomenologie náboženství je tématická;
- (2) fenomenologie náboženství je sympatetická;
- (3) fenomenologie náboženství je nehodnotící;
- (4) fenomenologie náboženství zkoumá formy či struktury;
- (5) fenomenologie náboženství je interpretativní."⁹

V prvních dvou bodech se odkazuje na díle W. Breda Kristensena *Význam náboženství*¹⁰. První bod znamená, že se fenomenologie náboženství zabývá fenomény, které se objevují v různých tradicích. Druhý bod odkazuje ke Kristensenovu důrazu na úhel pohledu aktérů. Třetí bod označuje epoché. Čtvrtý bod odkazuje ke strukturám fenoménů, které byly zmíněny už v předchozí definici. Poslední bod poukazuje na interpretativní přístup.

O čtyři roky později určuje tři hlavní rysy fenomenologii náboženství, vůči kterým se následně vymezuje.

„[T]ři rysy metody mohou být s jistotou identifikovány a každý je zakotven v termínu: *epoché*, *eidos* a *typ*. *Epoché* spočívá v odložení jakýchkoli hodnotících soudů o fenoménu, který je pozorován; *eidos* spočívá v hledání esence fenoménu v jeho manifestaci; a *typ* spočívá v porozumění této esenci skrze typologii. (kurzíva jeho)¹¹

Sharma píše, že není zcela přesné pojímat epoché jako absolutní uzávorkování hodnotících soudů. Na jednu stranu musíme uzávorkovat naše soudy, ale nesmíme je zcela vyřadit z našeho vědeckého bádání. Porovnání těchto našich soudů může být objasňující a tak nám může přispět k hlubšímu porozumění.¹² V případě *eidos* je

7 Stejně jako třeba G. A. James, *Interpreting Religion*.

8 Nezmiňuje se však, kým jsou uznávány.

9 A. Sharma, *To the Things Themselves*, s. 33. ((1) phenomenology of religion is thematic; (2) phenomenology of religion is sympathetic; (3) phenomenology of religion is value-free; (4) phenomenology of religion investigates forms and structures; (5) phenomenology of religion is interpretative.).

10 W. B. Kristensen, *The Meaning of Religion: Lectures in the Phenomenology of Religion*.

11 A. Sharma, *Religious Studies and Comparative Methodology*, s. 86. ([T]hree features of the method can be confidently identified; and each is enshrined in a term: *epoche*, *eidos* and *type*. *Epoche* consists in suspending any value judgements about the phenomenon under observation; *eidos* consist of seeking the essence of the phenomenon in its manifestation; and *type* consists in understanding this essence through a typology.).

12 Srv. Tamtéž, s. 86. Pojem objasňující je spojen s Sharmovou metodou vzájemného objasnění, kterému se budu věnovat v příslušné kapitole.

podstatná formulace „v jeho manifestaci“. Uvádí příklad z buddhismu v severní Číně,¹³ na kterém ukazuje, že je nutné brát v potaz historický kontext, díky kterému můžeme uchopit podstatu fenoménu. Spojení „v jeho manifestaci“ zde zastupuje formulaci „v jeho historickém kontextu.“ S ohledem k jeho dřívějším definicím se tento bod pojí se sebezporozuměním aktérů, čemuž se budu věnovat později. Typy nebo typologii zde již explicitně odmítá a píše, že se jedná spíše o výzkum struktur fenoménů. Ukazuje to na příkladu Koránu a Krista, což nejsou stejné typy, ale mají stejnou strukturu.¹⁴ Rozdílu mezi typem a strukturou se budu více věnovat v kapitole o vzájemném objasnění.

Představené definice se nijak nevyklučují a dle mého názoru nejnvýstižněji podaná je jeho bodová definice z roku 2001, doplněná o vymezení se vůči klasické fenomenologii náboženství z roku 2005. Sharma se tedy snaží posunout svou fenomenologii náboženství, především odmítnutím ahistorismu a typologie, které nejsou vystavěné na strukturách fenoménů.

2.2. Čtyři úrovně výzkumu

Abychom se lépe vyznali v bludišti Sharmova přístupu představím nyní jeho rozdělení úrovní výzkumu. Ke každé úrovni přiřazuje metodu nebo disciplínu, která pracuje právě na konkrétní úrovni.¹⁵ První úroveň (mikro) je reprezentována kulturní/sociální antropologií, druhá úroveň (mezo) fenomenologickou metodou, třetí úroveň (makro) sociologickými a psychologickými metodami a poslední, čtvrtá úroveň (mega) filosofickými metodami a hermeneutikou. Podívejme se na tyto úrovně blíže.

2.2.1. Mikro úroveň

Jedná se o zaměření na jednoho konkrétního jedince. Tato úroveň je přítomna v sociální antropologii, která je svou podstatou zaměřena na výzkum malých skupin lidí.

13 Vypráví se příběh, že buddhističtí mniši zdravili císaře, kterého ztotožňovali s Buddhou. Toto ztotožnění je i zachyceno v sochařství. Na tomto území jsou nejnvýznamnější objekty pět gigantických soch Buddhy, které jsou ztotožňovány s pěti prvními císaři dynastie Wei. Fenomenologický přístup bu řekl, podle Sharmy, že to pouze ukazuje poznání volitelného osudu Buddhy jako všeobecného císaře. To je však zavádějící. Sharma ukazuje historické pozadí rozšíření buddhismu v Číně a říká, že zatímco na jihu byla Sangha bráněna proti státu, tedy, že mniši se nemuseli klanět císaři, tak na severu se mniši císaři klaněli.

14 Srv. A. Sharma, *Religious Studies and Comparative Methodology*, s. 89.

15 V kapitole o náboženské metodě (2.3.) ukáží, že tuto metodu Sharma aplikuje na všechny na všechny tyto úrovně bez ohledu na to jaké metody zde vytyčil pro jednotlivé úrovně.

V kapitole zabývající se touto úrovní Sharma představuje několik druhů porozumění. Představíme si je zde v návaznosti, v které je prezentuje ve své knize. Jako první určuje porozumění historické a empirické.

“Užívám vyjádření “historické” porozumění k vyjádření významu daného “faktu” ve studiu náboženství v termínech historického bádání, které osvětlují otázky týkající se domény mýtu nebo rituálu. Podobně užívám slovo “empirické” porozumění k vyjádření toho, co jakýkoli fakt – může to být text, artefakt nebo archeologický pozůstatek, nebo mytická nebo rituální událost, atd. - znamená pro aktéra na rozdíl od badatele.”¹⁶

Historické porozumění se tedy vztahuje k objektu výzkumu, jaký význam má rituál nebo mýtus v historickém kontextu, zatímco empirické rozumění se vztahuje k subjektu výzkumu, tedy samotným aktérům a jaký význam má mýtus nebo rituál pro ně.

Historické porozumění je především otázkou časovou, badatel podle Sharmy se skrze toto porozumění může dostat k významu fenoménu náboženství v minulosti. Ukazuje to na příkladu řeckého mýtu o Prométheovi a Diovi. Vytyčuje otázku, proč jsou kosti a kůže určeny bohům, zatímco maso je pro lidi. K vysvětlení se dostává skrze analýzu skandinávského mýtu o Thorovi a popisem života prvních loveckých kultur. Sharma sám hned vzápětí pokládá otázku, proč toto rozumění není nazváno historickým ale spíše fenomenologickým (přestože ho nazval historickým). Píše, že k analýze mýtu použil fenomenologickou metodu, to jest komparaci s dalšími mýty z různých částí světa a času. Teprve v tuto chvíli tedy toto porozumění nazývá historicko-fenomenologickým. Důvod, proč ho nenazval pouze historickým, je, že „historik zaznamenává to, čemu on nebo ona nemůže 'rozumět' a *raison d'etre* fenomenologie náboženství spočívá v pokusu o 'rozumění' *per se*.”¹⁷

O empirickém porozumění se v textu už nikde nezmiňuje, avšak začíná operovat s hermeneutickým porozuměním. Předpokládám však, že se tak snaží vysvětlit právě empirické porozumění, jelikož se věnuje otázce významu fenoménu pro aktéry a

16 A. Sharma, *To the Things Themselves*, s. 118-119. (I use the expression „historical“ understanding to mean the significance of a given „fact“ in the study of religion in terms of the light historical research sheds on the issue, when the fact itself may belong to the realm of myth or ritual. Similarly, I use the word „empirical“ understanding to mean what any given „fact“ - be it text, an artifact or an archeological remain, or mythical or ritual event, etc. - means for the insider, as distinguished from the outsider.)

17 Tamtéž, s. 121. ([...]a historian may continue to record what he or she dost not „understa the rasion *d'etre* of the phenomenoogy of religion consists of this attempt to „understand“ *per se*.)

připojuje k tomu otázku časovosti fenoménu, neboli jaký význam měl v originálním kontextu a jaký v kontextu současném. Význam fenoménu pro aktéra spojuje s otázkou subjektivity a objektivitu. Zatímco předchozí rozumění historicko-fenomenologické je zaměřeno na objekt (rituál, mýtus), tak empirické je zaměřeno na subjekt tedy na člověka. Jelikož jde o subjektivní porozumění, které není vlastní fenomenologii ani historii, tak se obrací k hermeneutickému porozumění.

Sharma odmítá Schleiermacherův požadavek na hermeneutiku: porozumět aktéru lépe, než rozumí aktér sám sobě. Přepřacovává ho do výroku, že fenomenolog chce porozumět aktéru, ale nečiní si nárok, aby mu porozuměl lépe než aktér sám sobě.¹⁸ Přiklání se tak spíše k P. Ricoeurovi, jehož hermeneutice se budu věnovat v pozdější kapitole. Nyní pouze popíšu nejzákladnější aspekty nutné pro tuto kapitolu. Sharma říká, že podle Ricoeura kontext textu participuje v dominujících strukturách a ideologiích. Sharma tak chce zkoumat z úhlu pohledu aktérů, ale zároveň říká, že kontext je mimo vědomí aktérů. Z toho důvodu pak píše o výzkumu nevědomých faktorů z úhlu pohledu aktérů.

V Sharmově fenomenologické metodě na této úrovni jsou přítomny dva aspekty výzkumu. První aspekt je výzkum vědomé intencionality, ke které se dostává skrze historicko-fenomenologické porozumění. Druhý aspekt je výzkum nevědomých faktorů, které zkoumá pomocí hermeneutického rozumění v návaznosti na Ricoeurovu hermeneutiku podezření.

Cílem výzkumu mikro úrovně je „porozumět, jak rozumí aktér, i když to je pouze asymptotické přiblížení.“¹⁹ Toto rozumění však může být v Sharmově pojetí vědomé i nevědomé. Blíže se tomuto budu věnovat v kapitole náboženská metoda ve studiu náboženství. Sharma dále upozorňuje na nebezpečí desakralizace aktu uctívání.²⁰ Jinými slovy, brání se proti redukci aktu uctívání do jeho psychologických nebo sociálních aspektů.

18 Srv. Tamtéž, s. 128-129.

19 Tamtéž, s. 111. ([...]understood as the believer understand it, even if this involves only an asymptotic approximation.).

20 Srv. Tamtéž, s. 111.

2.2.2. Mezo úroveň

Za hlavního představitele, který pracoval na této rovině výzkumu považuje G. van der Leeuwa. Cílem výzkumu na této úrovni je hledání struktur náboženských fenoménů. Sharma zde navíc zmiňuje typologizaci náboženských tradic, avšak nikde se tomu nevěnuje a uvádí příklady pouze typologizace jednotlivých fenoménů na základě výzkumu jejich struktur.

Za příklad aplikace fenomenologické metody na této úrovni uvádí studii van der Leeuwa o Spasiteli²¹, která jde vidět ze dvou úhlů pohledu: 1) rozsah dat, který souvisí s tématem; a 2) operace, která se provádí na základě údajů. Na tomto konkrétním příkladu jsou tyto úhly popsány jako 1) rozpoznání Spasitele v přirozenosti a historii; a 2) identifikování charakteristických rysů spasitelského mýtu.²² Sharma tak chce hledat struktury, na základě charakterových rysů fenoménu, které jsou historicky zakotvené. Tato úroveň výzkumu je úzce provázána s kulturní antropologií. Fenomenologie v Sharmově pojetí zde stejně jako kulturní antropologie zkoumá zaniklé kultury na základě srovnání s kulturami dnešními. Tuto komparaci však kulturní antropologie již zproblematizovala. Hlavním bodem kritiky je, že nemůžeme předpokládat stejnou myšlenkovou úroveň pro lidi žijící v době kamenné a pro lidi žijící v současnosti, kteří byly považovány za „primitivní“. Sharma však tuto kritiku považuje za irelevantní v rámci fenomenologii náboženství, která jednak hledá obecné termíny a za druhé pro ní neexistují primitivní formy náboženství a vysoce vyvinuté formy, všechna náboženství jsou si rovna. To podporuje příkladem medvědího kultu doby ledové, který porovnává s medvědími kulty sibiřských etnik 19. století a identifikuje je jako totožné.²³ Toto Sharmovo stanovisko však se však nevypořádává s kritikou v kulturní antropologii. Kritika je totiž zaměřena na problém užívat poznatky ze současných kultur k vysvětlení kultur zaniklých. Současné společnosti jsou historicky a geograficky zasazené do určitého kontextu. Nemůžeme je tedy použít k vysvětlení zaniklých společností, které měli svůj vlastní historický i geografický kontext. Sharma v tomto případě uvažuje o ahistorické podstatě náboženství pro komparativní účely.

Jako druhou otázku na této úrovni řeší interpretace z etické a emické perspektivy.

21 Srv. Tamtéž, s. 133.

22 Srv. Tamtéž, s. 134.

23 Srv. Tamtéž, s. 135-137.

Domnívám se, že tím argumentuje proti redukcionistickým vysvětlením náboženství a také zdůrazňuje důležitost výzkumu významu fenoménu pro aktéra. Etický přístup považuje za redukcionistické vysvětlení a ukazuje to na příkladu západního a východního badatele. Píše, že jak západní, tak východní badatel přenáší své předporozumění, svou perspektivu do výzkumu.

„Buddhističtí apologeti často pohrdavě označují křesťanství jako náboženství knihy, jako by bylo založeno pouze na textech a dogmatech a nebylo v něm žádného vnitřního života nebo posvátných a etických praktik. To vede ke zkreslenému pohledu na křesťanství. Samozřejmě Bible jako kniha je důležitá pro všechny druhy křesťanství, ale její užití a význam v křesťanském životě je tak komplexní, jako role písem v buddhismu. Fenomenologické studium křesťanství by mělo uzávorkovat jakékoli takové příliš zjednodušující předsudky, i když mohou být vhodné pro buddhistické apologety.“²⁴

Tento příklad ukazuje buddhistické apologety jako kritizující křesťanství ze svého úhlu pohledu, z úhlu někoho kdo nenáleží do dané tradice a nemá tedy tak emický přístup. Také zde ukazuje praktickou aplikaci epoché jako uzávorkování vlastních předporozumění. V druhém příkladu Sharma ukazuje dvě křesťanské církve které se mohou podílet na stejných obecných rituálech, ale význam participace každé z těchto církví bude jiný.²⁵ Sharma říká, že pokud bychom tedy tyto dvě církve, provádějící stejný rituál, pozorovali z etické perspektivy došli bychom u obou ke stejnému popisu události. Pokud bychom však přistoupili k výzkumu z emické perspektivy, odhalili bychom dva různé významy, které obě církve rituálu přiřkládají. Opět se zde tedy vrací k podmínce zkoumat náboženství z úhlu pohledu aktérů nebo-li z emické perspektivy. Etickou a emickou perspektivu nelze jednoduše oddělit, tak jak to činí Sharma. Etická perspektiva není ekvivalentem k redukcionismu, ale je to perspektiva vědecká. Ponechám nyní tuto problematiku otevřenou a vrátím se k ní v závěrečné kapitole.

24 Tamtéž, s. 142. (Buddhist apologists often refer disparagingly to Christianity as a „book“ religion, as if there were just texts and dogmas to be found and no interior life or sacramental and ethical practice. This leads to a distorted view of Christianity. Of course the Bible as a book is important to all kinds of Christians, but its use and meaning in Christian life are as complex as the role of scriptures in Buddhism. A phenomenological study of Christianity should bracket off any such oversimplified preconceptions, however congenial they may seem for Buddhism apologetics.).

25 Srv. Tamtéž, s. 143.

2.2.3. Makro úroveň

Na této úrovni se Sharma dostává za jednotlivé tradice na obecnější úroveň. Překračuje sebe-porozumění jednotlivých aktérů, aby začal srovnávat jednotlivé fenomény na úrovni náboženských pravd, nejzazších realit a lidských předpokladů.²⁶ Nejedná se tedy o určité náboženství, ale Sharma na této úrovni překračuje jednotlivá náboženství a chce zkoumat náboženství v obecném významu. Podle Sharmy nejlepšími příklady přístupů na této úrovni jsou ty, které zastávali C. G. Jung a M. Eliade. U obou těchto badatelů vyzdvihuje výzkum archetypů, které jsou bezčasové a universální, nejsou nijak spojeny s jakoukoli jednotlivou tradicí. Za příklad zde uvádí výzkum, kdy se subjekt po požití LSD dostává do sebe a hledá sebe sama. Konkrétní subjekt nalézá svého dětského hrdinu, který s ním i po skončení účinků drogy zůstává v běžném životě a pomáhá mu. Sharma zde poukazuje na dvě věci. 1) Na této úrovni se pro aktéra i badatele stírá hranice mezi náboženským a nenáboženským. Subjekt výzkumu byl vysoce postavený manažer, který se sám neoznačil za věřícího. 2) Paralely s dětským hrdinou případně s hrdiny jsou přítomny ve velkém množství mýtů. To podle Sharmy potvrzuje, že se zde nejedná o fenomén týkající se jedné tradice, ale o fenomén universální.

Sharma se věnuje problému verifikace a falzifikace těchto výzkumů týkajících se základních nebo všezahrnujících struktur. Pokud překračujeme sebe-porozumění aktéra, nemůže nám on sám potvrdit nebo vyvrátit naše závěry. Odpověď na to podává o několik stránek později a to aplikací dvou kritérií, „negativního kritéria nerozpornosti a pozitivního kritéria ověřování aktuálního tvrzení aktérů.“²⁷ Bohužel tyto kritéria nikde nerozvádí a tak nám zbývá si pouze domyslet, co přesně má na mysli. První kritérium tak může odkazovat k tomu, že výpověď badatele by neměla být v rozporu s tvrzením aktéra. Druhé kritérium může značit, že výpověď badatele by měla odpovídat tvrzení aktéra. Tedy v zásadě se jedná o stejnou věc, pouze nahlíženou ze dvou úhlů pohledu.

Mimo výše popsané obory (psychologii a eliadovskou fenomenologii) připisuje této úrovni ještě sociologii. Navíc zde Sharma navrhuje vlastní metodu nazvanou vzájemné objasňování, které se však věnuje v jiné knize a já se jí budeme věnovat v příslušné

26 Srv. Tamtéž, s. 151.

27 Tamtéž, s. 147. ([...]the *negative* criterion of non-contradiction of the *positive* criterion of actual affirmation in checking out the response of believers.)

kapitole.

2.2.4. Mega úroveň

Tato úroveň představuje výzkum nejobecnější roviny náboženství, která jde za jakékoli předchozí úrovně. Sharma jí charakterizuje jako „směřování k otázkám o základním principu náboženského života.“²⁸ Jedná se o výzkum struktur neintencionálního vědomí, ne tedy vědomí o něčem.

Na jiném místě této úrovni připisuje hermeneutickou metodu. V předchozích úrovních se jednalo o rozumění fenoménům v kontextu (kontext náboženských struktur a kontext z úhlu pohledu aktéra), nyní se jedná o rozumění kontextu. Jestliže se hermeneutika snaží o interpretaci textů, tak zároveň musí také interpretovat kontext.²⁹

Jako příklad zde uvádí studium mysticismu, zaměřuje se konkrétně na indického mystika Rámakršnu a jeho vysvětlení podmíněného ne-dualismu v advaita-védantské filosofie. Otázka se týká podstaty Brahma, zda je osobní nebo neosobní.

Bohužel jsem nedokázal nikde v mnou dostupných textech nalézt přesnější osvětlení tohoto stupně výzkumu. Z uvedeného se mohu pouze domnívat, že se jedná o výzkum ne-fenoménů, které jsou přítomny v samotném vědomí aktérů.

2.2.4.1. Shrnutí

Otázka úrovní výzkumu je komplikovaný problém, v kterém Sharma vytyčuje mnoho různých metod výzkumu a disciplín, a různě je připisuje několika úrovním. Na jednom místě připisuje konkrétním úrovním jednotlivé metody: mikro je zkoumána především historickou metodou, mezo fenomenologickou metodou, makro sociologickou a psychologickou metodou a mega metodou hermeneutickou.³⁰ V konkrétních popisech metod je však aplikuje nezávisle na tomto rozdělení. Zároveň se snaží ukázat, že všechny tyto úrovně mohou být zkoumány Sharmovou fenomenologickou metodou, kterou nazývá náboženskou, jak ukáží v další kapitole.

Pokud jsem správně pochopil, jakému druhu výzkumu jsou připisovány jednotlivé

28 Tamtéž, s. 155. ([...]address the bedrock issues of religious life.).

29 Srv. Tamtéž, s. 117.

30 Srv. Tamtéž, s. 116.

stupně, tak bych to shrnul následovně: mikro úroveň se zabývá jednotlivými fenomény, mezo úroveň se zabývá fenomény v rámci jednotlivé tradice, makro úroveň se zabývá fenomény na obecné úrovni a mega úroveň se zabývá ne-fenomény. Je však důležité zmínit, že pro všechny stupně je použita komparativní metoda. Tedy, že pro porozumění jednotlivým fenoménům jsou použity fenomény z různých dob a míst.

Pro větší přehlednost uvádím tabulku.

	Metoda (fenomenologická)			
Zaměření	historická	fenomeno- logická	Sociologická a psychologická	herme- neutická
Jednotlivé fenomény	Mikro			
Fenomény v rámci jedné tradice		Mezo		
Fenomény na obecné úrovni			Makro	
Ne-fenomény				Mega

2.3. Náboženská metoda ve studiu náboženství

Tuto metodu považuji za hlavní v Sharmově metodologii. Na všechny čtyři úrovně, představené výše, aplikuje náboženskou metodu studia náboženství, jak již jsem zmínil. Náboženství na mikro a mezo úrovni podle Sharmy studujeme nábožensky, pokud ho studujeme z úhlu pohledu aktéra. Na mikro úrovni se badatel zabývá významem jednotlivého fenoménu pro aktéra, na mezo úrovni spočívá badatelův zájem na celé tradici, tak jak jí rozumí aktér. Makro úroveň je studována nábožensky, pokud je studováno dané náboženství na základě získaných dat z předchozích fází výzkumu (tedy data získaná z mikro a mezo úrovně). Poslední úroveň, mega, je studována nábožensky, pokud východiska daného náboženství jsou brána seriózně, tedy, že nejsou redukována do jiných aspektů, jako jsou například psychologické nebo sociologické vysvětlení. Jinak řečeno, že náboženství je přiznán status sui generis.³¹

Vystoupit v dnešní době s pojmem náboženská metoda studia náboženství je poměrně odvážné a sám Sharma si je vědom, že takto nazvaná metoda má svá úskalí. Píše, že tento přístup „bude napadán jak těmi, kdo jsou nenáboženští jako příliš náboženský, tak i těmi kteří jsou náboženští, tedy zbožní, jako nedostatečně

³¹ Srv. Tamtéž, s. 273.

náboženský.³² Sharma tak nejdříve uvádí, co tato metoda není a až později co je.

Na jedné straně náboženská metoda podle Sharmy není konfesijní. Odvolává se zde na G. Van der Leeuwa a k vymezení se vůči teologii používá termínu *epoché*. „Fakt, že otázka po základní pravdě je uzavřena skrze *epoché* a [proti konfesijnímu studiu] držena jako odpověď, určuje nejvíce viditelný bod rozdílnosti.“³³ Detailnější rozdělení mezi náboženskou metodou a konfesijní Sharma vyjadřuje v rozdílném chápání neredukovatelnosti.

“V teologické metodě konkrétní postoj víry je neredukovatelný, ve fenomenologické metodě je jakýkoli postoj víry neredukovatelný. [... T]eologie *aktivně* uznává postoj víry *jednoho* náboženství, zatímco fenomenologie náboženství *neodmítá* postoj víry jakékoli tradice.”³⁴

Teologie tedy uznává jako neredukovatelné své vyznání, zatímco ostatní náboženství mohou být redukována, jelikož nejsou pravá. Naproti tomu fenomenologie náboženství, skrze *epoché* uzavřou jakékoli vyznání víry a tudíž ho neredukuje. Konfesijní metodu tak chápe jako redukcionistickou, společně se sociálně-vědními.

Na druhé straně náboženská metoda není sociálně-vědní metoda. Ty podle Sharmy pracují především na základě metodologické redukce. Navazuje zde na fenomenologickou tradici, která sama sebe označuje za anti-redukcionistickou v opozici k ostatním religionistickým metodám. Tuto jeho pozici jsem již krátce zmínil v kapitole o mezo úrovni. Uznává, že tyto metody mohou přispět k porozumění náboženství, ale nezaměřují se na náboženství jako takové, avšak redukují jej do nenáboženských aspektů.³⁵ Je zde tedy patrné, že Sharma chápe náboženství jako *sui generis*, ke kterému můžeme empiricky přistupovat skrze praktiky aktéra.³⁶

Sharma tedy hlavní rozdíl mezi svou fenomenologickou metodou a ostatními spatřuje v tom, že fenomenologická metoda je neredukcionistická. Zatímco konfesijní redukuje všechna náboženství, kromě svého a sociálně-vědní metody

32 Tamtéž, s. 248. (It will be attacked by those who are non-religious as too religious and by those who are religious, that is, pious, as not sufficiently religious.)

33 Tamtéž, s. 254. (The fact that the ultimate truth question is bracketed in the former through *epoché*, and held as answered in the latter, constitutes the most obvious point of divergence.)

34 Tamtéž, s. 256-257. (In the theological method, a particular faith-stance is irreducible; in the phenomenological method any faith-stance is irreducible. [... T]heology *actively* accepts the faith stance of *one* religion, while phenomenology of religion does not *reject* the faith stance of any tradition.)

35 Srv. Tamtéž, s. 251.

36 Srv. Tamtéž, s. 253.

redukují všechna náboženství na nenáboženské aspekty.

Když nyní společně se Sharmou víme, co není náboženská metoda, mohu ukázat, jak obhájí její existenci. “Stejně jako je umělecký způsob studia umění, muzikální způsob studia hudby, literární způsob studia literatury a medicínský způsob studia medicíny, je také náboženský způsob studia náboženství.”³⁷ Souhlasí však s W. Padenem, že srovnání s uměním není zcela přesné, ale podle Sharmy přesto vystihuje pointu. Rozdíl podle Sharmy mezi náboženstvím a uměním spočívá v tom, že umění „je jenom dočasným výtvozem představivosti, zatímco náboženství produkuje to, co můžeme nazvat trvalými, či dokonce věčnými modely skutečnosti.”³⁸ Sharma tak říká, že badatel nemůže redukovat náboženství na nenáboženské aspekty náboženství. Stejně jako se umění zkoumá jako celek, hudba jako celek nebo literatura jako celek, tak i náboženství je zkoumáno jako celek se zaměřením na posvátno, a ne na pouhé jeho sociální či psychologické aspekty, jak činí sociálně-vědní metody. Zcela jasně, zde vidíme Sharmovo esencialistické uchopování náboženství jako něčeho posvátného.

2.3.1. Subjektivní výzkum: aktér vs. badatel

Představím zde jádro Sharmovy náboženské metody ukázáním jeho řešení problému pozic aktér a badatel. Aby mohl uchopit tento problém, rozděluje lidi, kteří se mohou nacházet v určité tradici, do čtyř kategorií: „(1) věřící [believers]; (2) zasvěcenci [insiders]; (3) přívrženci [adherents]; a (4) účastníci [participants].”³⁹ Sharma zde tedy představuje 3 typy osob daného náboženství (tradice) a účastníka. Dovolil bych si zde ukázat, na příkladu naší kultury (konkrétně třeba na Itálii), co jednotlivé typy osob představují. Věřící je věřící katolík chodící do kostela, zasvěcenec je katolík nepraktikující, pouze sympatizující (může to být třeba dítě narozené do křesťanské rodiny nebo člověk, který je líný chodit v neděli ráno do kostela apod.) a přívrženec je

37 Tamtéž, s. 263. (Just as there is an artistic way of studying art, a musical way of studying music, a literary way of studying literature and a medical way of studying medicine, there is a religious way of studying religion.)

38 Tamtéž, s. 264. Citace přepsána z W. E. Paden, *Bádání o posvátnu*, s. 84.

39 Tamtéž, s. 250 – 251. V tuto chvíli jsem přeložil believer jako věřící, přesto, že ve zbytku práce slovo believer překládám jako aktér. Avšak zároveň slovo aktér používám i pro překlad slova insider. Nemohu se tedy zde držet svého překladu a používám šroubovaný překlad abych ukázal Sharmovu myšlenku. Chtěl bych upozornit, že přesto, že Sharma zde učinil toho rozlišení nikde v samotné práci se tohoto schéma nedrží a nejčastěji používá slovo insider. Pokud používá slova believer nebo adherent činí tak synonymně ke slovu insider.

Ital. Mnou použitý příklad je také jediný možný. Tedy, že Sharmovo rozdělení je možné jen v evropském kulturním okruhu, jelikož mi není zřejmé, jak bychom mohli třeba v Indii, odlišit mezi zasvěcencem a přívržencem. Můžeme se i domnívat, že dokonce samotnému autorovi to není zcela jasné, na což poukazují v poznámce pod čarou č. 49. Zároveň zde vůbec nezmiňuje badatele, který je ve zbytku knihu neustále zmiňován, a tudíž můžeme předpokládat, že je zde zastoupen pojmem účastník.

Vraťme se však k hlavní linii našeho sledování. Jeden z nejdůležitějších aspektů Sharmovy náboženské metody je vyjádřen termínem „z úhlu pohledu aktérů.“⁴⁰ Setkáváme se zde s myšlenkovou tradicí W. Breda Kristensena a W. C. Smithe, na které navazuje. “Tato perspektiva [úhel pohledu aktéra] utváří důležitou složku fenomenologické metody, která zkoumá, v co aktér sám věří, spíše než, co ostatní věří o něm.”⁴¹ Jinými slovy zde Sharma apeluje na uvědomění si předsudků a předpokladů, které může mít badatel o předmětu výzkumu a klade důraz na uchopení subjektivity aktéra. Avšak tento metodologický bod sebou přináší řadu potíží, především to, že badatel nemůže sdílet subjektivitu aktéra a tak může aktéry porozumět pouze v badatelových vlastních pojmech. To se Sharma snaží vyřešit sebereflexí, kterou spatřuje ve třech druzích. 1) sebereflexe aktéra, 2) sebereflexe badatele a 3) vztah mezi sebereflexí badatele a aktéra.⁴² Domnívá se, že díky těmto třem sebereflexím se pohledy aktéra i badatele mohou přiblížit vzájemnému chápání, i když nikdy nebudou identické. Avšak Sharma předpokládá určitou možnost uchopení subjektivity aktéra na základě universální lidské přirozenosti. Pro vysvětlení jeho předpokladu uvádí příklad:

“Jestliže A objeví sníh padající skrze okno a řekne B, který je uvnitř, že sníh ho může ochladit, vnímání chladu A a dedukce B ohledně chladu jsou v podstatě identické, i když A není identické s B. Tato *sui generis* přirozenosti zkušenosti A může být potvrzena a uznána B, podle fenomenologie náboženství.”⁴³

Předchozí příklad je ve své podstatě nic neříkající, postaven na předpokladu, že A i B

40 Point of view of believers.

41 Tamtéž, s. 204. (This perspective constitutes an important ingredient of the phenomenological method, which investigates what believer believes himself rather than what others believe about him.)

42 Srv. Tamtéž, s. 252.

43 Tamtéž, s. 252. (If A finds snow coming through the window and tells B, who is indoors, the the snow makes her feel cold, A's perception of cold and B's inference about it are identical in content, although A is not identical with B. This *sui generis* nature of A's experience can both be acknowledged and appreciated by B, according to the phenomenology of religion.)

mají podobné vnímání chladu. Zkusme tento příklad dále rozvinout pouze tím, že osoba B pochází z rovníkové Afriky, zatímco osoba A pochází ze severní Sibiře. Obě osoby budou jistě vnímat chlad sněhu, ale nikdo by nesouhlasil, že by toto vnímání chladu bylo v podstatě identické. Naopak se domnívám, že budou diametrálně rozdílné. Přesto tento příklad pro Sharmu dokazuje, že lidé vnímají stejně. Přijímá tedy universalistické pojetí vnímání.

Věnuje se i otázce rozdílu mezi porozuměním a vysvětlením, kde ukazuje, proč svou metodu považuje za subjektivní a přesto vědeckou. Vysvětlení je podle něho zaměřeno na objekt, tedy objektivní vysvětlení. Zatímco porozumění je zaměřeno na subjekt, tedy subjektivní porozumění. Sám říká, že se snaží ukázat svou metodu jako subjektivní, tedy podle něho interpretativní. Subjektivní z toho důvodu, že badatel přistupuje k aktéru jako k subjektu zkoumané tradice a sebe sama také považuje za subjekt. Podle Sharmy je toto setkání dvou subjektů a proto jde o interpretativní činnost, nikoli o vysvětlení, kdy by se badatel jako subjekt vztahoval k objektu tradice.⁴⁴ To je přístup, který W. C. Smith označil za personalizaci religionistiky. Avšak jak ukazuje D. Wiebe, tak rozumění a vysvětlení nemůžeme zcela jasně rozdělit, jedno nemůže být bez druhého.⁴⁵ Pokud nevysvětlíme kontext, nemůžeme ho ani interpretovat. Ve srovnání se Sharmovým anti-redukcionistickým postojem, zde lze vidět, že Sharmův názor je, že vysvětlením náboženských fenoménů je badatel redukuje do nenáboženských příčin. Což je postoj klasických vciťujících se fenomenologů nábožensví.⁴⁶ Přesto, že zde Sharma explicitně odmítá vysvětlení v případě aplikace fenomenologické metody, tak později ukáží, že v případě pozitivní hermeneutiky podezření se o vysvětlení snaží.

Sharma píše, že pokud se badatel zajímá o subjektivní výpovědi aktérů, tak se musí zabývat otázkou, že ne vždy musí aktér mluvit pravdu. Pro upřesnění, není to otázka o pravdivosti konkrétní náboženské tradice, ale o konkrétní výpovědi aktéra o jeho náboženské tradici. Sharma poukazuje, že aktér může mít slepý bod, čemuž rozumím tak, že aktér nezná to, na co se ho badatel ptá, nebo si může libovat v racionalizaci, může být badatelem očarován a snažit se mu zalichotit nebo prostě nemusí mít stejný

44 Srv. Tamtéž, s. 251-252.

45 Srv. D. Wiebe, *Explanation and the Scientific Study of Religion*, s. 32.

46 Srv. J. Gebelt, *Hermeneutická religionistika*, s. 157.

názor jako tradice.⁴⁷ Podle Sharmy toto ukazuje, že náboženská metoda není nekritická, ale že si uvědomuje možnou nepravdivost výroků aktéra. Bylo by určitě zajímavé, jak Sharma kriticky přistupuje k výrokům aktéra a zjišťuje, že třeba jen nesdílí názor s tradicí. Bohužel se tomu nevěnuje.

Doteď jsem popisoval aplikaci náboženské metody (fenomenologie náboženství) na úrovně mikro a mezo. Podle Sharmy však můžeme tuto metodu aplikovat i na úrovně makro a mega. „Jiná dimenze [výzkumu] obsahuje identifikaci struktur uvnitř těch fenoménů, kterých si aktér nemusí *být vědom, ale které neporušují sebeporozumění aktéra.*“⁴⁸ Jako příklad uvádí práci Stelly Kramrisch o Šiva-lingamu. Kramrisch popisuje Šivův lingam jako víceznačný symbol, který má falický význam a také může představovat pilíř ohně a miniaturní pilíř. Jako falický symbol má spíše význam morální a spirituální spíše než plodnosti, jak by na první pohled mohl badatel říci. Reprezentuje i yogickou disciplínu.⁴⁹ Sharma tomu přidává ještě spojení s mokšou.⁵⁰ Podle Sharmy není zcela jasné, co si Indové o tomto symbolu myslí a říkají badatelé a to, čeho si nejsou vědomi. Výzkum nevědomých faktorů v Sharmově pojetí může být chápán na dvou úrovních. Buď může být aplikován na mikro úroveň, jak jsem popsal v příslušné kapitole nebo na makro úroveň. Jak bylo řečeno na počátku této kapitoly, tak makro úroveň je zkoumána nábožensky, pokud jsou použity data získaná výzkumem předchozích úrovní. Na předchozích úrovních tedy badatel určil struktury studovaných fenoménů, tak jak jsou chápány aktéry. Nyní tyto struktury srovnává na obecné úrovni a vytváří obecné strukturu náboženského myšlení.

2.3.1.1. *Shrnutí*

Ukázal jsem zde, jak Sharma rozumí výzkumu z úhlu pohledu aktérů. Na jednu stranu ukazuje, že to je problematické jelikož se nikdy nedostaneme k plnému porozumění, ale dostaneme se vždy pouze k částečnému porozumění. To podporuje teorii o universálním vnímání všech lidí, jak bylo ukázáno na jeho příkladu s padajícím

47 Srv. Tamtéž, s. 261-262.

48 Tamtéž, s. 205. (Another dimension of it may be said to consist of identifying structures within these phenomena of which the believer may not *be conscious but which do not violate the self-understanding of the believer.*)

49 Srv. Tamtéž, s. 205-206.

50 Srv. Tamtéž, s. 208.

sněhem. Fenomenologický výzkum označuje za subjektivní, jelikož v něm hrají roli dva subjekty – badatel a aktér. Z tohoto důvodu také chápe fenomenologii náboženství jako rozumějící vědu, která získaná data interpretuje. Zároveň podle Sharmy je možné provádět výzkum obecných nevědomých faktorů, které ovlivňují aktéry.

2.4. Vzájemné objasnění

O „vzájemném objasnění“ již byla zmínka v kapitole o definici fenomenologie náboženství v rámci epoché a rozdílu mezi typem a strukturou. Nyní metodu „vzájemného objasnění“ vysvětlím blíže. Sharma takto nazývá svou komparativní metodu a vymezuje se proti starším komparativním metodám v religionistice. Říká, že existují dva druhy komparace: homonymní a synonymní.

“Homonymní komparace jsou mezi fenomény, které se jeví stejně, ale ve skutečnosti jsou rozdílné, stejně jako jsou homonymní slova stejného zvuku, ale rozdílného významu. Synonymní komparace jsou mezi fenomény, které se jeví jako rozdílné, ale mají stejný význam v každé tradici, stejně synonymní jsou slova ta, které mají rozdílný zvuk, ale jsou stejné ve významu.”⁵¹

Takovéto rozdělení jistě není žádnou novinkou, přesto Sharma říká, že stará komparativní religionistika prováděla komparaci homonymní, zatímco nová religionistika, tak jak jí chce on provozovat, stojí na komparaci synonymní. Pokud je komparace prováděna synonymně, potom jí Sharma nazývá „vzájemným objasněním.“ Jeden fenomén objasňuje druhý fenomén, v případě studia v rámci jedné tradice. „Takto hindská *tírthayátrá* a islámská *hajj* můžou být vzájemně objasňující a hindská pouť uvnitř hindského rámce může recipročně objasňovat jiné aspekty.“⁵² Takováto komparace podle Sharmy může být použita i mezi tradicemi, které se tak navzájem objasňují. Dokonce může být použita i ve vědě samotné.⁵³ Můžeme tedy říci, že tuto metodu v Sharmově pojetí můžeme použít kdekoli, kde porovnáváme dva aspekty.

51 A. Sharma, *Religious Studies and Comparative Methodology*, s. 25. (Homonymous comparisons are between phenomena, which appear similar but are really different, just as homonyms are words with similar sounds but with different meanings. Synonymous comparisons are between phenomena that appear different but possess similar significance in each tradition, just as synonyms are words that have different sounds but are similar in meaning.)

52 Tamtéž, s. 77. (Thus Hindu *tírthayátrá* and Islamic *hajj* can be mutually illuminating, and Hindu pilgrimage within framework of Hinduism itself can reciprocally illuminate other aspects of it.)

53 Srv. Tamtéž, s.183.

Domnívám se, že právě zde spočívá vyjasnění rozdílu mezi typem, který je získán homonymní komparací a strukturou, která je získána synonymní komparací.

Nyní ukáži, jak ji vysvětluje na dvou příkladech. První se zabývá pojmem *dharma*.

“[S]lovo *dharma* je užíváno v moderní Indii k překladu anglického slova “religion”. Proto by v komparativním studiu byla tato slova položena vedle sebe. Avšak malou reflexí může být ukázáno, že takováto komparace může být mylná. To se ukáže v anekdotě řečené Radhakrishnanem: “Týká se indického křesťanského konvertity, který navštěvoval kostel v neděli a chrám Kálí v pátek. Když se ho gentleman-misionář zeptal, zda je nebo není křesťanem, tak mu odpověděl: Ano, jsem, ale znamená to, že mám změnit své náboženství?” Ve verzi anekdoty, kterou jsem slyšel já [Sharma], konvertita odpověděl: “Ano, ale znamená to, že mám změnit svou *dharmu*?” a toto slouží k ilustraci bodu, že *dharma* může tentokrát jasně znamenat kulturu spíše než náboženství. (kurzíva jeho)”⁵⁴

Sharma tak rozlišuje mezi literárním a kulturním překladem. Což by se mohlo také označit jako rozdíl mezi nekontextovým a kontextovým překladem. Sharma se staví za kulturní překlad, jak nasvědčuje výše uvedená citace anekdoty. Další příklad, úžeji zaměřený a ne tak všeobecně známý, však už má své mezery. Sharma porovnává status indických bráhmanů a středověkých evropských králů. Celý příklad začíná srovnáním bráhmanů s evropskými kněžími s ohledem na jejich božská práva nebo přesněji spíše na jejich božské předurčení. Říká, že zde není jednota, jelikož bráhmani jsou pro svou dráhu určení narozením, zatímco evropští kněží pouze vlastní volbou, zatímco v Evropě byli ke svému povolání předurčení narozením králové. Sharma tak dochází k závěru, že synonymní komparace je zde mezi indickými bráhmny a středověkými evropskými králi tím, že obě tyto skupiny byly předurčeny ke svému povolání skrze „božský výběr“, neboli narozením.⁵⁵ Což znamená, že podle Sharmy mají stejnou strukturu, Pojdme se však na toto srovnání podívat blíže. Jsou zde problémy jak na straně evropské, tak i indické. V Evropě kněží byli také předurčení skrze narození a to jednoduše, že

54 Tamtéž, s. 24-25. ([T]he word *dharma* is used in modern India to translate the English word „religion.“ Hence, in any comparative study, the words would be put alongside one another. A little reflection will suggest, however, that the comparability may be deceptive. This is revealed in an anecdote referred to by Radhakrishnan: It is related of an Indian convert who attended the church on Sunday and the Kali temple on Friday, that when the missionary gentleman asked him whether he was not a Christian, he replied, „Yes, I am, but does it mean that I have changed my religion?“ In the version of the anecdote I heard, the convert says: Yes, but does it mean that I have change my *dharmal*?“and this serves to illustrate the point that *dharma* may at times properly mean culture rather than religion.).

55 Srv. Tamtéž, s. 26.

druhorození šlechtičtí synové se měli dát dráhou duchovní a často se takto dostávali do vysokých církevních pozic. Zároveň zde samozřejmě byla možnost volby pro lidi nešlechtického původu, případně pokud v šlechtické rodině byly více synů než jen dva. V Indii máme obdobný případ. Muži narození v bráhmanské rodině se mohli stát zemědělci pracujícími na poli, či válečníky. A na druhou stranu muži narození v královských nebo v jiných kšatrijských rodinách se stávali z vlastního rozhodnutí bráhmany.⁵⁶ Ponechejme stranou, že chápat bráhmany jako kněží, jak to činí Sharma, je zavádějící z důvodu mnohem širší působnosti na rozdíl od křesťanských kněží.⁵⁷ Jak jsem zde tedy ukázal, tak Sharmova hlavní charakteristika, předurčení skrze narození, je v tomto případě mylná. Vraťme se však ke sledování jeho metody.

V návaznosti na podmínku W. C. Smitha, že aktéři musí souhlasit s tím, co o jeho kultuře napsal badatel, jde Sharma ještě dále. Smith vytyčil tři pozice: „(1) vlastní výpověď aktéra; (2) výpověď historika-fenomenologa jako badatele, který si nárokuje provádět empatické porozumění zkušenosti aktéra; a (3) právo aktéra reagovat na takové výpovědi.“⁵⁸ Sharma k tomu přidává další dvě pozice v kontextu metody vzájemného objasnění. „(4a) aktér obdrží objasnění o své vlastní tradici skrze srovnání s jinou [kulturou]; a (4b) objasnění empatického badatele, historika-fenomenologa získané z tradice, do které se vcit'oval.“⁵⁹ Dříve bylo řečeno, že si Sharma uvědomuje, že výroky aktéra nemusí být vždy pravdivé a mohlo by to vést k domněnce, že nesdílí Smithův názor o nutnosti souhlasu aktéra o výsledcích bádání. Zde však vidíme, že Sharma tento názor sdílí, pouze ho doplňuje o to, že společný výzkum (badatel ve spolupráci s aktérem) obohacuje oba účastníky. Aktér podle Sharmy tak získá lepší porozumění své vlastní tradici a díky tomu může kompetentněji schvalovat badateli závěry. V textech mnou zpracovaných jsem však nenalezl odpověď na otázku, který aktér schvaluje badateli výsledky? Duchovní, univerzitní vzdělanec nebo laik, s kterým byl prováděn výzkum? Z toho co bylo ukázáno, tak se domnívám, že v

56 To dokládá např. příběh o Višvámitrovi. D. Zbavitel (aj.), *Bohové s lotosovými očima*, s. 278 – 283.

57 Bráhmanem byl a je označován člověk vzdělaný. Mohou to být lékaři, vědci, filosofové, učitelé a další povolání, které se vůbec neslučují s pojmem kněz v evropské konceptualizaci.

58 Tamtéž, s. 71. ((1) the insider's own testimony; (2) the historian-phenomenologist's testimony as an outsider, which claims to provide an empathetic understanding of the insider's experience; and (3) the insider's right to react to such testimony.).

59 Tamtéž, s. 71. ((4A) the illumination an insider receives about his or her own tradition through comparison with another, and (4B) the illumination the empathetic outsider, the historian-phenomenologist, receives from empathized tradition.).

Sharmově pojetí může i laik, jelikož díky metodě vzájemného objasnění mu byla více objasněna jeho vlastní tradici, které tak více porozuměl. Navíc Sharma, konkrétně bodem (4a), předpokládá aktivní účast aktéra na výzkumu. Aktér se tak v Sharmově pojetí stává aktivním pozorovatelem.⁶⁰ To sebou však přináší určité podmínky a to, že aktér sdílí s badatelem zájem na výzkumu, věnuje tomu svůj čas a mnoho dalších, které však ve skutečnosti jsou téměř nesplnitelné. K této otázce se ještě vrátím v poslední kapitole při kritice dialogického přístupu.

2.4.1.1. *Shrnutí*

Vzájemné objasňování je komparativní metoda založena na synonymním srovnávání. Může být využita jak při srovnávání fenoménů v jedné tradici, stejně jako mezi různými tradicemi a může být využita i ve vědě. Ukazuje se tu rozdíl mezi typem získaným synonymním srovnáním a strukturou získanou homonymním srovnáním.

Sharma jako verifikaci výsledků této metody zde uvádí další z bodů Smithovi personalizace religionistiky, a to potvrzení výsledků výzkumu aktéry. Toho je podle Sharmy možné dosáhnout opět díky metodě vzájemného objasňování, jelikož při výzkumu, kdy se setkávají dva subjekty (jak bylo popsáno v kapitole o náboženské metodě výzkumu) jsou oba obohacováni komparací konkrétního fenoménu s fenomény z jiných kultur. Samotný aktér, tak získává širší rozhled a hlubší vhled do vlastní kultury a může tak potvrzovat nebo odmítat výsledky výzkumu. Toto stanovisko jsem zpochybnil a později se k němu ještě vrátím.

2.5. Hermeneutika podezření

Sharma pro výzkum na mikro stupni, mimo výše představených metod, užívá již zmíněnou hermeneutiku podezření. Není však zcela totožná hermeneutika s tou, kterou představil Paul Ricoeur, ale je rozvinuta o další aspekty a Sharma ji nazývá pozitivní hermeneutikou podezření. Hlavní bod, na který se Sharma zaměřuje, je rozdíl mezi pozitivním a negativním, při použití této metody ve výzkumu. Říká, že samotný název hermeneutika podezření vyvolává negativní implikace a brání tak využití jejího plného

⁶⁰ Srv. K. Knott, *Insider/Outsider Perspectives*. s. 246.

potenciálu. Slovo negativní může vyvolávat představu, že starověcí komentátoři textů záměrně kamuflovali své komentáře. Sharma však zdůrazňuje, že text představuje i pozitivní implikace. To, co se totiž může nejdříve jevit jako negativní, se po prozkoumání může vyjevit jako pozitivní a naopak.⁶¹ Cílem této metody v Sharmově pojetí je tak dekodovat vědomí, které je přítomné v textu. Vědomí rozděluje na skryté a to, které je viděné. Tedy skrze to, co můžeme vidět, ať už negativní či pozitivní, se dostáváme ke skrytému, ať už pozitivnímu nebo negativnímu. „[T]ext nemusí být nic víc než jen maska, která skrývá socio-ekonomické, politické a psychologické reality.“⁶² V jakém významu však Sharma užívá slov negativní a pozitivní? To se nám snaží říci na konci článku.

“Užívám slova “negativní” a “pozitivní” přesně ve vztahu k hermeneutice podezření bez jejich definování. Následuji tak Paula Ricoeura, který také užívá těchto termínů v intuitivně jasném významu, nechávající je nedefinované. Slova jasně zahrnují normativní hodnotu a jejich konotace se přirozeně změní, jestliže se změní norma. Norma zde užitá je stejná jako Ricoeurova, která široce koresponduje s tím, co je považováno za “liberální” v akademických kruzích.”⁶³

Bohužel nejsem zřejmě nadán takovou intuicí jako Ricoeur a Sharma a není mi tedy stále jasné, v jakém významu jsou zde slova negativní a pozitivní použita. Podívejme se tedy na Sharmovu aplikaci pozitivní hermeneutiky podezření na část Manusmṛti, která nám snad osvětlí Sharmovo užití slov pozitivní a negativní.

Sharma se zabývá pasáží ve které je vyjádřeno, že bráhmanům působí starosti šūdrové, kteří hromadí zlato. Staví tak otázku pro pozitivní hermeneutiku podezření: „Proč by chudý bráhman uvyklý asketické chudobě neschvaloval hromadění bohatství šūdru?“⁶⁴ Odpověď podle Sharmy spočívá v ekonomické a politické situaci Indie druhého století n. l., kdy je datován život Manua (autora Manusmṛti). V té době byla

61 Srv. A. Sharma, *The Hermeneutics of Suspicion*. s. 356.

62 Tamtéž, s. 354. ([T]ext may be no more than a mask which conceals underlying socio-economic, political, and psychological realities in such.).

63 Tamtéž, s. 368. (I have employed the words „negative“ and „positive“ exegetically in relation to the hermeneutics of suspicion without defining them. In so doing I am following Paul Ricoeur, who also seems to employ these terms in an intuitively obvious way, leaving them undefined. The words obviously involve a normative evaluation and their connotation would naturally change if the norm were altered. The norm used here is the same as Ricoeur's, which broadly corresponds to what would be considered „liberal“ in academic circles.).

64 Tamtéž, s. 360. (Why should a poor *bráhmana*, inured to austere poverty, resent the accumulation of wealth on the part of the *šūdru*?).

severní Indie napadána cizími národy, jako byli Indo-řekové nebo kmeny z centrální Asie, které se usazovaly na dobytých územích a zapojovaly se do politického, sociálního a ekonomického koloritu tehdejší Indie. Sharma píše, že v Manusmṛti je pro šūdrů užito slovo šakta, které má kořen ve slově šak, což ihned vyvolává v mysli Šaka. Dynastie Šaků se v Indii objevuje v letech 80 – 70 př. n. l. a je ztotožněna se Skythy, kteří byli vytlačeni z centrální Asie. Jejich dynastie, s menšími obdobími skoro zániku, trvá až do počátku 5. století n. l., kdy je definitivně porazil Čandragupta II. V druhém století n. l., v době Manuově, tedy Šakové měli vlastní království. Celá pasáž z Manusmṛti, které se zde Sharma věnuje, obsahuje výzvu studentům Véd, aby neakceptovali přítomnost krále, který nepochází z kšatrijského rodu. Z toho Sharma vyvozuje výsledky pomocí pozitivní hermeneutiky podezření: „Zatímco povrchový význam textu implikuje potlačování *šūdrů bráhmany*, text ve skutečnosti odhaluje ohrožení cizími vládci, které *bráhmani* vnímali.“⁶⁵ Na tomto příkladu Sharma ukazuje jeho pojetí negativního a pozitivního:

„Element negativního „podezření“ zde obsahuje možnost, že hlavní socio-ekonomické a politické změny byly podryty hierarchií. Pozitivní element je přítomen v možnosti, že samotný fenomén varna-šankara neboli smíchání kast, byl příliš znervozňující pro ortodoxní myslitele.“⁶⁶

Na tomto příkladu bych zdůraznil Sharmův důraz na historický kontext fenoménu, v tomto případě textu. Příklad o Buddhových sochách v Číně z první kapitoly, společně s tímto příkladem mohou poukazovat, že Sharma přenáší důraz z universální podstaty fenoménu na historický kontext. Mimo to lze vidět, že stejně jako Waardenburg kombinuje interpretaci s vysvětlením, přesto, že sám vysvětlení odmítá jako redukcionistické. Ovšem, na tomto příkladu vidíme, že se Sharma zabývá vysvětlením historického kontextu, což mu poskytuje materiál pro interpretaci zkoumaného předmětu.

65 Tamtéž, s. 364. (Whereas the surface meaning of the text implies the suppression of the *šūdras* by the *bráhmanas*, the text actually reveals the perceived threat foreign rulers posed to the *bráhmana* legislators.)

66 Tamtéž, s. 368. (The element if negative „suspicion“ here consists of the possibility that major socio-economic and political changes were subverting sierarchy. The positive element consists in the possibility that the very phenomenon of *varna-sankara*, or the admixture of castes, which was so unnerving for orthodox thinkers.)

2.6. Závěr

Sharmova metoda spočívá na několika aspektech: úhel pohledu aktéra, homonymní komparace a pozitivní hermeneutika podezření. Svou metodu považuje za subjektivní, jelikož se ve výzkumu setkává jeden subjekt (badatel) s druhým subjektem (aktérem). V tomto směru jde Sharmovi o interpretaci subjektivního úhlu pohledu aktéra. Navazuje zde na tradici především na W. C. Smithe a jeho personalizaci religionistiky.⁶⁷ Přiznává, že badatel nikdy nemůže dosáhnout plného porozumění subjektivitě aktéra, avšak může dosáhnout částečného porozumění, díky předpokladu universalitě lidského vnímání. O universalismu jsem již pojednal v závěru kapitoly o Coxovi.

V návaznosti na W. Breda Kristensena nazývá svou komparativní metodu jako vzájemného objasňování. Kristensen pracoval s teorií, že jeden fakt z náboženství může objasnit fakt z jiného náboženství.⁶⁸ Sharma říká, že se jedná o komparativní metodu, která hledá homonymní fenomény, tedy fenomény se stejnou strukturou. Vymezuje se tak vůči typologizacím, které považuje za komparace synonymní.

Sharmův důraz na kontext je zde dán na dvou rovinách. Na rovině pohledu aktéra je kladen důraz na to, jak sám aktér rozumí fenoménům a jde tedy o kontext aktéra. Druhá rovina je historický kontext, který byl představen v poslední kapitole o pozitivní hermeneutice podezření. Domnívám se, že i přesto, že se snaží hledat universální struktury náboženských fenoménů, tak klade velký důraz na to, aby tyto struktury byly zakotveny v historii a rozumění aktérů. Několik příkladů jsem uvedl výše v textu.

Svůj přístup považuje za interpretativní. Ovšem v tom, jak klade důraz na kontext fenoménu, lze spatřit i prvek vysvětlení. Poměrně jasně to lze vidět na jeho analýze soch Buddhy v Číně, kdy ukazuje, že manifestace je náboženská, ale příčiny jsou politické. Sharma tak implicitně pojímá vysvětlení jako nedílnou součást interpretace.

Způsob verifikace výsledků výzkumu opět navazuje na W. C. Smithe a požaduje, aby výsledky byly potvrzeny samotnými aktéry. Tvrdí, že aktéři jsou k tomu oprávněni díky metodě vzájemného objasnění. Tato metoda podle něho objasňuje fenomény nejen badateli, ale také aktéru, který tak získává kvalifikaci pro potvrzení nebo vyvrácení výsledků bádání. To je naivní pohled a mohu zde opět připomenout, že výsledky

67 J. Gebelt, *Personalizace Religionistiky*.

68 Srv. A. Sharma, *Towards a Definition ...* s. 9.

výzkumů se musí interpretovat z emické perspektivy do etické, jak jsem popsal dříve u Coxe, který si klade stejnou podmínku.

S metodou vzájemného objasnění se pojí Sharmova revize termínu epoché. Sharma uznává nutnost uzavřít badatelova předporozumění a hodnotící soudy, avšak neshledává nutným je zcela vyloučit z výzkumu. Podle Sharmy je možné hodnotící soudy homonymně komparovat a tak se dostávat do hlubšího porozumění. Není jasné zda v případě takovéto komparace jde Sharmovi o hlubší porozumění badatelovi tradice nebo tradice kterou zkoumá. Pokud by se jednalo o porozumění badatelovi tradice, tak uznávám určitou hodnotu takovéto komparace, tak že nám tyto hodnotící soudy vypovědět o našem kulturním zázemí. Ovšem je důležité, aby si badatel tyto hodnotící soudy uvědomil a odstranil je při probíhajícím terénním výzkumu.

Sharma také zastává anti-redukcionistické stanovisko a požaduje vést výzkum čistě z emické perspektivy. V Sharmově optice je etická perspektiva redukcionistická, badatel, který nazírá fenomény z etické perspektivy, nemůže porozumět významu konkrétního fenoménu pro aktéra. Domnívám se, že Sharma zde špatně uchopil rozdíl mezi etickou a emickou perspektivou. Tyto pojmy nelze jednoduše rozdělit a říci že výzkum bude veden čistě z emické perspektivy, jak to činí Sharma. Ve výzkumu hrají svou roli obě perspektivy. Etická perspektiva představuje naše vědecké stanovisko, naše teorie o objektu výzkumu, naše cíle a náš trénink k vedení výzkumu. Teprve s takovouto vybaveností můžeme vstoupit do emického výzkumu perspektivy aktérů.⁶⁹

69 Srv. K. Pike, *Etic and Emic Standpoints for the Description of Behaviour*. s. 31-32.

3. Jason Blum

Jason Blum¹ se také neoznačuje za neofenomenologa, ani za fenomenologa náboženství. Explicitně se však snaží o revizi klasické fenomenologie náboženství a označuje se za neurofenomenologa. Snahy o propojení fenomenologické metody a neurověd dnes jsou dnes velmi časté, odvažují se říci, že právě neurofenomenologie je nejpobulárnější proud na poli neofenomenologie náboženství.² Blum v době odevzdávání této diplomové práce nevydal žádnou publikaci, avšak jeho přepracovaná dizertační práce je v recenzním řízení.³ Kapitola je tedy založena pouze na jeho publikovaných článcích. V první části se budu věnovat jeho revizi fenomenologie náboženství. V některých článcích mluví o neurofenomenologii náboženství, čemuž se budu věnovat v druhé části této kapitoly.

3.1. Revize fenomenologie náboženství

Blum se snaží o revizi fenomenologie náboženství, aby mohla být považována za hodnotnou a obhajitelnou metoda ve studiu náboženství. Činí tak vymezením se vůči několika problematickým konceptům. Jedná se o postulování *sui generis*, neredukovatelnou náboženskou esenci (jako je „posvátno“) a předpoklad, že náboženství je radikálně nezávislé na historii.⁴ Blum se domnívá, že vymezením se vůči těmto třem termínům, přepracuje fenomenologii náboženství tak, aby mohla nabídnout jedinečnou dimenzi do studia náboženství. Jeho cílem je „interpretace významu náboženství z perspektivy náboženské zkušenosti a vědomí.“⁵

Jelikož jeho cílem je interpretace, vymezuje se vůči vysvětlení, které považuje za cíl naturalismu. Blum naturalistické tendence spatřuje především v historických, sociologických, psychologických a neurovědeckých přístupech.⁶ Naturalismus podle

1 Jason Blum získal bakalářský titul z kombinovaného studia religionistiky a filosofie na Lafayette College. Magisterský z religionistiky na universitě v Pensylvánii a tamtéž v roce 2009 doktorský titul. V současnosti je asistujícím profesorem americké university v Káhiře.

2 O tom se také zmiňuje např. J. Cox, *Introduction to the Phenomenology of Religion*, s. x. nebo I. Pyysiäinen, *Magic, Miracles, and Religion*, s. 205.

3 Z tohoto důvodu jsem nebyl schopen získat ani původní text dizertační práce.

4 Srv. J. Blum, *Retrieving Phenomenology of Religion ...*, s. 1026.

5 Tamtéž, s. 1026. ([...]interpretation of the meaning of religion from the perspective of religious experience and consciousness.).

6 Srv. J. Blum, *Pragmatism and Naturalism in Religious Studies*, s. 85.

něho pak může mít dvě formy: metodologický a ontologický. Metodologický naturalismus podává vysvětlení, artikulované v určitém vědeckém paradigma, náboženských fenoménů na základě nalezení kausálních souvislostí mezi pozorovatelným, přirozeným faktorem a náboženstvím. Ontologický naturalismus je více metafyzicky zaměřen, nechce pouze vysvětlit vše na základě kausálních souvislostí, ale vše, celý svět považuje za přirozené, zcela nepřijímá existenci něčeho nadpřirozeného.⁷ Blum se, v návaznosti na vlastní interpretační požadavek, přiklání k pragmatickému přístupu, jehož propagátorem byl William James. Tento přístup v Blumově optice zahrnuje dva rysy. První rys je, že pragmatismus rozumí poznání jako nikdy nekončícímu procesu, který se neustále vyvíjí. Všechny závěry, ke kterým skrze výzkum dojdeme, mohou být vždy zpochybnitelné, a jejich opakovaným výzkumem se dostáváme k stále hlubšímu a hlubšímu porozumění. Blum píše, že všechno je z pohledu pragmatismu možné podrobit výzkumu. „Nic není svaté a všechno od dat k teoriím je subjektem k přezkoumání a revizi.“⁸ Druhý rys klade důraz na empirický výzkum. Hledání poznání není postavené na určitých dogmatech, ale klade důraz na žitou, empirickou zkušenost.⁹ V prvním rysu jsou přítomny postmoderní tendence a radikální skepse vůči předchozím výzkumům. Druhý rys ukazuje na Blumův důraz na terénní výzkum, bez kterého není možné provádět výzkum náboženství.

Pragmatismus dále zastává dvě metodologická stanoviska, která také vnímám jako postmoderní: pluralismus a relativismus. Metodologický pluralismus ve významu, že přijímá lidské činnosti jako různorodé a vyžadující tak různé metody výzkumu. Metodologický relativismus zastává stanovisko, že použitá metoda je vybrána s ohledem na objekt výzkumu. Tedy, že různé druhy objektů výzkumu vyžadují různé metody.¹⁰ Blumův pragmatismus tedy neupřednostňuje pouze jednu metodu, ale pracuje s širokou škálou metod. Každá metoda dochází k určitému typu poznání a jejich komparací se propracováváme k hlubšímu porozumění. V jeho pojetí výzkumu tak neexistují vědecké hranice, které by určily co je a co není možné. Badatel je otevřen

7 Blum v článku *Dawkins in Wisdom's Garden* označuje R. Dawkinse jako ontologického naturalistu. Tématem článku je analýza Dawkinsových knih a ukázání jeho vlastní nevědeckosti, argumentací, že Dawkins překročil hranici mezi metodologickým a ontologickým naturalismem.

8 J. Blum, *Pragmatism and Naturalism in Religious Studies*, s. 100. (Nothing is sacred, and everything from data to theories is subject to re-examination and revision.).

9 Srv. Tamtéž, s. 87-88.

10 Srv. Tamtéž, s. 98.

všem možnostem, které mohou nastat.

Blum však zdůrazňuje, že pragmatismus není opozice vůči naturalismu, ani se ho nesnaží vyloučit z plurality metod. Jak již bylo zmíněno, pragmatismus zastává pluralistické stanovisko v rámci metod. Z toho důvodu považuje metodologický naturalismus za jednu z metod z řady možností, vhodné pro určité druhy výzkumů. Blum tedy tvrdí, že přínos pragmatismu není odmítnutí naturalismu, ale „odmítnutí naturalismu *jako exkluzivní a dominantní metody*, a podpora metodologického pluralismu, který relativizuje naturalismus jako jednu z možností.“¹¹ Takovéto vyjádření poukazuje na to, že Blum se vůči vysvětlení vymezuje, avšak stále mu nechává místo na poli metodologie religionistiky. Sám označuje neurovědu jako naturalistický přístup, avšak později ukáží, že svou verzi fenomenologie náboženství propojuje s neurovědními přístupy. Tak by se jednalo o interpretaci na základě vysvětlení. Ponechávám však tuto úvahu otevřenou a vrátím se k ní až v příslušné kapitole.

Vraťme se nyní k vlastní fenomenologii náboženství. Již bylo zmíněno Blumovou snahou je interpretovat náboženství z pohledu náboženské zkušenosti nebo, jak sám často píše, náboženského vědomí. Abychom mohly více porozumět, co Blum chápe náboženskou zkušeností, podívejme se, jak definuje náboženství. Odmítá definici náboženství, která by se měla zakládat na nějaké neredukovatelné esenci. Namísto toho užívá teorii rodinných podobností a určuje několik rysů náboženství:

„[S]ociální instituce (církve, jiné náboženské organizace a „kulty“), literární produkce (posvátné texty), veřejné a soukromé chování (rituál, modlitby), historická hnutí (Reformace), vlivné postavy (Ježíš, Muhammad, Buddha) a intelektuální tradice (teologie, doktríny).“¹²

Tyto rysy podle Bluma ukazují časově a historicky zasazené rozumění kategorie náboženství. Mohou být studovány celou škálou přístupů, ale pouze fenomenolog náboženství se, v Blumově pojetí, zabývá tím, jak jsou zakoušeny samotnými aktéry. Náboženské vědomí je tedy historicky zasazené a fenomenolog se snaží porozumět významu fenoménu pro určité vědomí.

11 *Tamtéž*, s. 100. ([...]the rejection of naturalism as an exclusive or predominant method, and the endorsement of a methodological pluralism which relativizes naturalism as just one option.)

12 J. Blum, *Retrieving Phenomenology of Religion ...*, s. 1035. ([S]ocial institutions (churches, other religious organizations, and „cults“), literary productions (sacred texts), public and private behaviour (ritual, prayer), historical movements (the Reformation), influential figures (Jesus, Mohammed, the Buddha), and intellectual traditions (theology, doctrine).)

Blum zároveň přiznává, že kategorie náboženství je pouze „syntetická kategorie vytvořená akademiky, kteří se zajímají o porozumění jednotlivým druhům lidského života, kultury a zkušenosti.“¹³ Tím předpokládá, že význam jednotlivých fenoménů se bude lišit pro každého jednotlivce. Blum zároveň říká, že způsob jakým kategorizujeme zkoumané víry a zkušenosti není jediné nutné, je to naše kategorizace. „Přirozenost kategorie náboženství je obhájena jako záležitost diskurzu a akademické pomůcky, a nemá žádné důsledky pro realitu nebo hodnotu těchto fenoménů, které řadíme pod rubriku náboženství.“¹⁴ Pokud je tedy náboženství vytvořenou kategorií, tak historický kontext je primárním faktorem pro interpretaci fenoménů, které jsme označily jako náboženské. Blum v tomto kontextu, v návaznosti na Twisse a Consera, mluví o „historicky kontextualizovaném rozumění.“¹⁵ Čímž rozumí vědomí, které je zasazené do svého historického kontextu.

Důrazem na zkušenost nebo vědomí, jako časový a přirozený objekt výzkumu, se vymezuje vůči předpokladu určité esence náboženství, posvátna či transcendence.¹⁶ Avšak záhy píše, že fenomenolog náboženství se zabývá „zkušeností toho, co subjekt pokládá za transcendentní, spíše než transcendencí samotnou.“¹⁷ V předchozích kapitolách jsem již psal, že existují etnika, které nemají výraz pro transcendentní. Blum sám se tak zamotává do vlastní sítě. Na jedné straně akceptuje pojem náboženství jako konstrukt vědy, na druhé straně chce zkoumat zkušenost toho, co sám aktér považuje za transcendentní, tedy náboženské. Aktér však výše uvedené rysy nechápe jako náboženské, jelikož v jeho kulturním okruhu neexistuje takovýto výraz ani koncept. Blum zde aktéru podstrkuje pojmy, kterým aktér nerozumí. Píše o náboženském vědomí, avšak v tuto chvíli bychom mohli mluvit pouze o vědomí. Vědomí, které se zaobírá fenoménem, označeném religionistikou jako náboženský, je považováno za vědomí náboženské, přesto, že ono samo nepovažuje fenomén svého zájmu za náboženský, jelikož nemá takovýto koncept. Na základě tohoto si dovoluji říci, že Blum

13 Tamtéž, s. 1036. ([...]synthetic category utilized by academics interested in understanding particular sorts of human life, culture, and experience.)

14 Tamtéž, s. 1038. (The nature of the category „religion“ is justified as a matter of discourse and academic utility, and has no implications for either the reality or value of those phenomena categorized under its rubric.)

15 Tamtéž, s. 1036. ([...]historically contextualized understanding.)

16 Srv. Tamtéž, s. 1029.

17 Tamtéž, s. 1030. ([...]in the experience of that which the subject takes to be transcendent, rather than in the transcendent itself.)

sice explicitně odmítá jakoukoli formu esencialismu, přesto považuje náboženství za určitou universální esenci, která je navíc ahistorická, jak ukáží později.

Vraťme se však ještě k rysům kategorie náboženství. S výjimkou vlivných postav jsou všechny příklady daných rysů z oblasti křesťanství. Je tedy otázka, do jaké míry je přínosem kategorie náboženství, vytvořené na křesťanském paradigmatu, pro výzkum nekřesťanských kultur. Tato otázka získává na váze Blumovým stanoviskem, že kategorie náboženství nemá žádné důsledky pro realitu a že fenomény, které označujeme jako náboženské, tak nemusí být označovány v jiných kulturách. Blum tento problém řeší dvěma kroky. První vyžaduje výzkum diskurzu náboženského subjektu. Tento výzkum je prováděn skrze rozhovory, exegeze textů a důkladné výzkumy náboženských vyjádření zkoumané komunity. To nám podle Bluma poskytne síť postojů a předpokladů, skrze které můžeme interpretovat zkoumaný subjekt. Tento krok vnímám jako další posun od klasické fenomenologie náboženství, která sice dávala důraz na výzkum emické perspektivy, ale činila tak v rámci neredukovatelnosti náboženství zpoza pracovních stolů. Fenomenologie náboženství v pojetí Bluma provádí terénní výzkumy emické perspektivy. Druhý Blumův krok je výzkum širších doktrín, kultury a historického kontextu zkoumaného subjektu. To nám podle něho poskytne dodatečnou slovní zásoby, skrze kterou výpovědi zkoumaného subjektu mohou být interpretovány.¹⁸ V druhém kroku je přítomna jedna z hlavních Blumových kritik religionistiky, a sice nedostatečná epistemologická vybavenost.¹⁹ Tuto nedostatečnou slovní zásobu religionistiky Blum ukazuje na výzkumu mystických zkušeností, čemuž se budu věnovat později.

Pro úplnost zde ještě představím Blumovo rozumění aplikace techniky epoché. Tuto techniku aplikuje aby dosáhl výzkumu náboženské zkušenosti. Vnímá ho jako střední cestou mezi teologií a naturalistickými přístupy. Podle Bluma uzavorkujeme otázku existence nebo neexistence náboženských skutečností, abychom se mohli zabývat náboženským významem tak, „jak je konstruován a zakoušen z perspektivy náboženského vědomí.“²⁰ Tento postoj Blum, stejně jako van der Leeuw, přirovnává k

18 Srv. Tamtéž, s. 1037.

19 Srv. Srv. J. Blum, *Radical Empiricism and the Unremarkable Nature of...* s. 218.

20 J. Blum, *Retrieving Phenomenology of Religion ...*, s. 1032. ([...]as constructed and experienced from the perspective of religious consciousness.).

práci psychoanalytika, který se zabývá sny, nebo badatele v oboru literárních studií zabývajících se beletrií.²¹ Pro oba je existence událostí, postav nebo míst objevujících se ve snech či beletrii irelevantní. V návaznosti na moji předchozí kritiku, zde však Blumovi nejde čistě o perspektivu náboženského vědomí, ale tuto perspektivu zasazuje do vlastního konceptuálního rámce.

Blum tak představuje přepracovanou podobu fenomenologie náboženství, která se podle něho vypořádává s problémy klasické fenomenologie esencialismem a ahistorismem. Ukázal jsem však, že v jeho schématu je přítomna universální esence náboženství, kterou nazývá transcendence a kterou mohou vnímat všichni lidé bez ohledu na kulturní rozdílnost. To bude ještě více zřejmé při popisu Blumova výzkumu mystických zkušeností. V rámci toho, co bylo představeno, bychom mohli říci, že jeho požadavkem terénních výzkumů a zasazením aktéra do kontextu kultury a historie se opravdu vymezuje vůči ahistorismu. To však je pouze jedna strana mince a v následujícím textu ukáži, že se k ahistorickému pojetí zkušenosti vrací jinou cestou.

3.2. Radikální empirismus a výzkum nevyslovitelných zkušeností

Blum se zaměřuje na výzkum mystických zkušeností, které z velké části považuje za emocionální stránku zkušenosti. Z důvodu tohoto pojetí mystické zkušenosti se staví na pozici radikálního empirismu, představeným Williamem Jamesem, jehož hlavním přínosem podle Bluma byl výzkum emocí. Blum na něj navazuje a doplňuje současnými poznatky neurovědy.

Než však přikročím k popisu radikálního empirismu, představím empirismus lingvistický, vůči kterému se vymezuje. Podle tohoto směru je zkušenost vytvářena kulturním kontextem a myslí subjektu. Subjekt si vytváří koncepty na základě kontextu své kultury, historie, jazyka a jeho předchozích zkušeností. Tyto koncepty pak formují a konceptualizují zkušenost, kterou aktuálně prožívá.²² Zkušenost je tak determinována myslí jedince. V případě, že se jedná o mystickou zkušenost, je také determinována koncepty, které si subjekt vytvořil již dříve. To vede k závěru, že mystické zkušenosti z různých tradic se budou navzájem lišit, jelikož subjekty, které prožívají danou

21 Srv. G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religionen*. s. 784.

22 Srv. J. Blum, *Radical Empiricism and the Unremarkable Nature of...* s. 203.

zkušenost, si vytvořili své koncepty v jiném kulturním kontextu. Tento závěr může být považován za základ výzkumu v rámci lingvistického empirismu.²³ Předpoklad, že subjekt je ovlivněn pouze svými vlastními, vytvořenými koncepty vede podle Bluma k výsledku, že lingvistický empirismus zamítá fenomenologický význam zkušenosti. Blum proti lingvistickému empirismu namítá, že stejné mystické zkušenosti se objevují v různých tradicích, kulturních kontextech a historických obdobích.

Blum se snaží najít východisko kritikou gramatického přístupu Waynea Proudfoota. Proudfoot říká, že mystické zkušenosti se objevují v různých kulturách, jelikož mystici používají stejný slovník. Gramatický trik k mlžení faktů. Výzkum by se tedy měl ubírat směrem ke konceptuální analýze s předpokladem, že nevyslovitelné zkušenosti vtělené do slov slouží pouze k zamlžování faktů. Blum proti tomu argumentuje tím, že Proudfootův gramatický přístup může být pouze částečně pravdivý, a to jen pro období po nástupu sekularismu. Moderní éra značně kritizovala postoje náboženství a je tak možné, že jednotné mystické výpovědi slouží jako obraný nástroj proti tlaku naturalismu a redukcionismu.²⁴

Namísto toho obrací pozornost na zkušenosti, které nejsou lingvistické, konceptuální ve své podstatě a označuje je tak jako nediskurzivní. Staví se tak do pozice radikálního empirismu, který se zaměřuje na výzkum emocí, různé dimenze vědomí a možnosti poznání nelingvistických zkušeností. V návaznosti na W. Jamese zastává stanovisko, že

„empirické bádání nesmí přijmout do svých konstrukcí jakýkoli element, který není přímo zakoušen, ani z nich vyloučit jakýkoli element, který je přímo zakoušen. Konkrétně James požaduje, aby byl ve výzkumu brán zřetel nejen na logické, diskurzivní dimenze vědomí, ale také na jeho nelogické, nediskurzivní aspekty, aby mohl být formulován komplexní obraz zkušenosti.“²⁵

Neznamená to však, že by radikální empirismus předpokládal, že všechny zkušenosti jsou formovány na nediskurzivním základě. Blum se staví do pozice, že výzkum by měl zahrnovat oba typy zkušenosti, diskurzivní i nediskurzivní. Ani nevytyčuje jasnou

23 Srv. J. Blum, *The Science of Consciousness and Mystical Experience*. s. 153.

24 Srv. J. Blum, *Radical Empiricism and the Unremarkable Nature of...* s. 207-208.

25 J. Blum, *The Science of Consciousness and Mystical Experience*. s. 154. ([...]empirical inquiry must neither admit into its constructions any element that is not directly experienced, nor exclude from them any element that is directly experienced. Specifically, James seeks to ensure that inquiry také account of not only the logical, discursive dimensions of consciousness, but also its illogical, nondiscursive aspects in order to formulate a comprehensive picture of experience.)

hranici mezi diskurzivní a nediskurzivní zkušeností, spíše zkušenost vnímá jako tvořenou oběma těmito faktory navzájem propletenými. Pro Bluma to tedy znamená, že komplexní výzkum zkušenosti by měl předpokládat existenci dvou aspektů, diskurzivní a nediskurzivní, dané zkušenosti.

Pro Bluma tak radikální empirismus implikuje několik závěrů pro studium mystických zkušeností: Za prvé nemůžeme předpokládat, že mystické zkušenosti v různých kulturách budou bez výjimky jiné. Vývoj v různých vědeckých přístupech ve studiu vědomí naznačuje, že v mozku jsou hluboce zakořeněné emoční kapacity, které nejsou vázány na kognitivní funkce mozku (viz níže). Otevírá se tak možnost studovat zkušenosti napříč kulturami, ovšem za dvou podmínek: 1) výzkum bude veden empiricky, spíše než na základě epistemologické výbavy religionistiky. Blumovi kritiky epistemologické nevybavenosti jsem se již dotkl v předchozím textu, avšak stále zde nedám prostor pro představení jeho kritiku. Věnovat se tomu budu v další kapitole. 2) výzkum bude brát v potaz nejen diskurzivní koncepty, ale také nediskurzivní aspekty zkušenosti, které nejsou ovlivněny kulturou a historií.²⁶

3.2.1. Neurověda a nelingvistické zkušenosti

Blum v návaznosti na neurovědní poznatky přisuzuje vědomí i zvířatům, u kterých je však méně rozvinuté než u lidí. Zvířata, stejně jako lidé pociťují emoce, které sídlí v subkortexu (zadním mozku). Naproti tomu, složité myšlení a řeč řídí neokortex (mozková kůra), který se evolučně vyvinul později, a jeho plné rozvinutí je přítomno pouze u lidí. Do oblasti působnosti neokortexu tedy spadá jazyk a koncepty.²⁷ Lingvistického empirismu, který předpokládá, že jazyk hraje hlavní a nutnou úlohu při konstituování vědomí, je ve světle výše uvedených neurovědních poznatků podle Bluma mylný. Blum píše, že pokud bychom přijaly východiska lingvistického empirismu, znamenalo by to, že lidé s poškozenou mozkovou kůrou nejsou schopni mluvit ani konceptuálně uchopovat zkušenost, tedy že by jejich vědomí bylo drasticky zničeno. Takovéto východisko lingvistického empirismu Blum kritizuje na základě neurovědních poznatků a pozorování.

26 Srv. Tamtéž, s. 157-158.

27 Srv. Tamtéž, s. 156-162.

„Velká část pacientů s významným poškozením jazyka [jazykového centra v neokortexu] zůstávají vědomí, věnují pozornost jejich prostředí a chovají se cílevědomě. Jsou schopni naznačovat jejich vnímání objektů, představovat si alternativní scénáře a určovat nepatrné a jemné kvality jako je humor nebo tragédie. Dokonce i v případě celkové aphasie – absolutní nebo téměř absolutní ztráty schopnosti rozumět nebo vytvářet psaný nebo mluvený jazyk – se pacienti chovají typickými způsoby, které jsou nezpochybnitelně lidské. Jednotlivci, kteří utrpěli masivní mozkovou mrtvici levé hemisféry, jsou stále schopni myslet v představách a cítit při plném vědomí, ačkoli jejich škála kognitivních dovedností je významně kompromisní. Zachování si těchto kapacit ukazuje, že ačkoli jazyk je esenciální v mnoha intelektuálních aktivitách, které typicky považujeme za pouze lidské, tak není esenciální pro vědomí nebo zkušenost jako takovou.“²⁸

Tento příklad tedy podporuje předpoklad radikálního empirismu, že vědomí není konstituováno pouze jazykem nebo kontextuálním vědomím, ale zároveň taky nejazykovým aspektem. Jiným příkladem nejazykového vědomí jsou TOT experimenty.²⁹ Ty podle Bluma ukazují, že mezi významem a jazykem nemusí být jasná souvztažnost, ale že význam může být vnímán i při absenci jazyka. To je příklad, který podporuje teorii o nevyslovitelných zkušenostech. Tedy, že význam může existovat nezávisle na struktuře jazyka.³⁰

Výzkumy v oblasti neurovědy tedy ukazují, že emoce hrají větší roli při konstituování vědomí, než se dříve předpokládalo. Jazyk není hlavním a jediným konstituentem základních živočišných vlastností, jako je vědomí sebe sama a základních schopností určovat a odpovídat na stimuly okolí. Je nutné zde ovšem zdůraznit, že radikální empirismus neodmítá výzkum jazykových domén, tedy konceptualizaci. Pouze rozšiřuje výzkum o nelingvistické aspekty vědomí. To se netýká pouze náboženských nebo mystických zkušeností, ale zkušeností obecně.

Blum tedy apeluje na výzkum emocí, které sídlí v subkortexu. Tato část mozku se

28 Tamtéž, s. 165. (The vast majority of patients with major language impairments remain awake, attentive to their perception of objects, envision alternate scenarios, and detect subtle and nuanced qualities such humor and tragedy. Even in cases of global aphasia – total or near total loss of the ability to either understand or generate both written and spoken language – patients typically behave in ways that are unquestionably human. Individuals who have suffered massive left-hemisphere strokes that effectively paralyze the brain structures responsible for language processing are still able to think in images and feel fully conscious, although their range of cognitive skills has been significantly compromised. The retention of these capacities indicates that although language is essential to many of the intellectual abilities we typically recognize as uniquely human, it is not essential for consciousness or experience as such.)

29 TOT – tip of language, česky „mít na jazyku“.

30 Srv. Tamtéž, s. 166.

vyvinula dříve než struktury odpovědné za jazyk a „vyšší“ kognitivní funkce. V návaznosti na Jamese jde o výzkum, který jde nejen za hranice intelektuálních konceptů ale také za hranice pěti klasických smyslů. Cílem je uchopit emoční zkušenosti, které nejsou závislé na konceptualizaci a jazyku. Je však otázkou, jak můžeme tyto zkušenosti uchopit a analyzovat. Blum v doposud vydaných textech nedává zcela jasné východisko, ale následující dvě citace nám mohou napovědět, kterým směrem se bude ubírat.

„[B]adatel zabývající se neurofenomenologií argumentuje, že alespoň některé dimenze zkušenosti, které se jeví jako nedosažitelné verbální komunikací, mohou být uchopeny vhodně trénovaným subjektem. Pomocí může přihlídnutí k metodám filosofické fenomenologie, meditačních tradic a psychoterapie, kde byly navrženy metody, pomocí kterých mohou být subjekty trénovány ke kultivaci neobvykle citlivého vědomí jejich vlastní zkušeností, což jim dovoluje identifikovat alespoň některé nelingvistické dimenze zkušenosti, které by normálně nebyly postřehnuty.“³¹

Metoda filosofické fenomenologie, kterou zde má Blum na mysli je epoché. To bylo popsáno již v první části kapitoly. Nikde se však nezmiňuje, jaké techniky míní v meditačních tradicích a v psychoterapii. Můžeme se pouze domnívat, že v případě meditačních tradic odkazuje k neintencionálním meditacím buddhistického původu. V psychoterapii může přijímat techniky C. G. Junga nebo S. Grosse. Badatel tedy pro uchopení nelingvistických aspektů zkušenosti kultivuje své vědomé cítění, aby mohl rozpoznat své vlastní nelingvistické aspekty své zkušenosti. Než učiním celkovou analýzu tohoto postoje, uvedu ještě jeden citát.

„[Z]atímco jednotlivci nejsou schopni vyprávět o své zkušenosti s těmi, kteří nesdílí podobné zkušenosti, mohou tak učinit s těmi, kteří mají podobné zkušenosti. Tento předpoklad sám o sobě je diskutabilní. Přestože je tento předpoklad založen v zájmu argumentu – jestliže se domníváme, že mystici mohou komunikovat o svých zkušenostech exkluzivně s jinými mystiky- vede to k podpoře teorie, že nevyslovitelnost by mohla být konstruována jako fenomenologický aspekt zkušenosti. Právě stejný jazyk je dostupný mystikům, kteří se pokoušejí popsat své zkušenosti jiným

31 Tamtéž, s. 170. ([R]esearches engaged in neurophenomenology have argued that at least some dimensions of experience that appear to lie beyond the reach of verbal articulation may be grasped by appropriately trained subjects. Drawing on methods from philosophical phenomenology, contemplative traditions, and psychotherapy, methods have been devised whereby subjects may be trained to cultivate an unusually acute awareness of their experiences, allowing them to identify at least some nonlinguistic dimensions of experience that would normally go unnoticed.).

mystikům a také ne-mystikům. Úspěch v prvním případě a selhání v druhém poukazuje, že v jazyku může být zachyceno cosi, co předchází myšlení; to demonstruje typ rozumění, které je samo o sobě nelingvistické a které by mohlo být sdíleno těmi, kteří mají podobnou zkušenost.³²

Blum zde poukazuje na to, že mystici používají určitý jazyk, kterým jsou schopni si navzájem předat své nevyslovitelné zkušenosti. Naproti tomu ne-mystici nejsou tento jazyk schopni pochopit, jelikož nemají mystickou zkušenost. Blum z toho důvodu představuje metodu, která je založena na tom, že badatel musí kultivovat své vědomí, aby mohl vnímat, jak působí jeho emoční stránka při konstruování zkušenosti. Zde se nám plně vyjevuje Blumova kritika epistemologické vybavenosti religionistiky. Ukazuje, že religionisté, jako ne-mystici, nemají dostatečnou slovní zásobu, kterou by mohly popsat a interpretovat zkušenosti mystiků. Proto navrhuje metodu, která by badateli umožnila vnímat své vlastní emoce, přesto, že tuto metodu nijak nespecifikuje. Navíc se domnívám, že Blum požaduje, aby badatelé zabývající se mystickými zkušenostmi sami tuto zkušenost získali, právě skrze vlastní citění emocí, v kterých podle něho mystické zkušenosti spočívají a tak získali dostatečnou slovní zásobu, aby mohli porozumět mystikům a jejich popisu mystické zkušenosti. Blum tedy se tedy chce zabývat emoční stránkou zkušenosti, která je nelingvistická, ale, která se dá slovy vyjádřit pokud druhá osoba v dialogu má stejnou zkušenosti.

Spatřuji v tomto postoj, kterým se opět vrací k pozici ahistorismu, i když v pozměněné podobě. Odmítá ahistorismus na rovině kognitivního, konceptuálního formování zkušenosti. Na druhou stranu, v případě emocionálního formování, zkušenosti nepřijímá možnost ovlivňování vnějšími vlivy nebo vytvořenými koncepty. Emoce jsou tak, v jeho chápání, neměnné a trvalé a stejné všem lidem.

Blum si uvědomuje problematiku verifikace spojenou s výzkumem emocionálních

32 J. Blum, *Radical Empiricism and the Unremarkable Nature of...* s. 212. ([W]hile individuals may not be able to communicate their experiences to those who have not shared similar experiences, they can do so with others who have had similar experiences. That assumption is itself questionable. However, even if the assumption is granted for the sake of argument – if we assume that mystics can communicate about their experiences exclusively with other mystics – it actually lends support to the thesis that ineffability should be construed as a phenomenological aspect of experience. Precisely the same language is available to a mystic who attempts to describe his experience to both another mystic and to a non-mystic. Success in the former case and failure in the latter suggests not that language can capture something previously thought to be ineffable; it would demonstrate a type of understanding that is itself non-linguistic, and that could only be shared by those who have had relevant experience.).

stránek zkušenosti. Jako verifikaci nebo falzifikaci výsledků získaných fenomenologickou metodou považuje využití přístrojů EEG nebo fMRI.³³ Tyto přístroje by v laboratorních podmínkách testovaly data získaná výzkumem emocí, konkrétně při výzkumu mystických zkušeností.

Jedním z jeho cílů výzkumu nevyslovitelných aspektů zkušenosti je zpreciznění epistemologických teorií. Potřeba tohoto požadavku je přítomna v mnou uvedené poslední citaci, kde píše, že nemožnost uchopit mystické zkušenosti na jazykové rovině je zakotvena v naší jazykové nevybavenosti, která je zapříčiněna skutečností, že badatel nemá mystickou zkušenost. Blum tak považuje epistemologickou vybavenost religionistiky, ve světle radikálního empirismus, za nekompletní a zdůrazňuje potřebu hlubšího výzkumu vědomí.³⁴

3.3. Závěr

Blum se snaží o revizi fenomenologie náboženství dvěma způsoby. První způsob je kritické vymezení se vůči konceptům klasické fenomenologie náboženství, které byly kritizovány, především ahistorismu a esencialismu. Druhý způsob je verifikace nebo falzifikace dat získaných fenomenologickou metodou za pomoci komparace s výsledky EEG a fMRI.

Aby se vyhnul esencialismu klade důraz na výzkum náboženských zkušeností z pohledu aktéra. Je pro něj důležitá otázka: Jak lidé zakoušejí to, co oni považují za posvátno či transcendentno? Ovšem takový předpoklad vede opět k esencialismu a universalismu. Blum postuluje určitou transcendentní esenci náboženství, kterou všichni lidé určitým způsobem zakoušejí. Jak jsem již zmínil,³⁵ některá etnika nedisponují koncepty jako transcendence nebo posvátno. Z toho důvodu se nemůžeme zabývat zkušeností, kterou by samy aktéři považovali za zkušenost posvátna.

Důraz na zkušenost nebo, jak sám častěji píše, na vědomí, je také základním bodem jeho argumentace proti ahistorismu. Vědomí je vždy historicky a geograficky zasazené, jedinec je vždy ovlivněn kontextem jeho kultury. To je však pouze jeden aspekt

33 Functional magnetic resonance imaging.

34 Srv. J. Blum, *Radical Empiricism and the Unremarkable Nature of...* s. 218.

35 V kapitole 1.1.

zkušenosti, jeho konceptuální aspekt. Vědomí však je podle Bluma tvořeno ještě aspektem nekonceptuálním, emočním. Tento aspekt je nelingvistický a tak nepodléhá kulturní konceptualizaci, která je šířena právě jazykem. Domnívám se však, že hypotézou o aspektu zkušenosti, která není tvořena kontextem, se Blum nevědomě dostává do pozice ahistorismu, i když v pozměněné podobě.

Aby mohl provádět výzkum emočních stránek zkušenosti, navrhuje techniku, kterou bych nazval sebevcit'ováním se. Jedná se o kultivaci svého vědomí za účelem rozpoznání emocionálních aspektů, které ovlivňují vědomí. Badatel tak podle Bluma bude následně moci, na základě vlastní zkušenosti s emoční stránkou zkušenosti, ve výpovědi aktéra částečně oddělit jeho konceptuální stránku zkušenosti, o které mluví, a jeho stránku emoční. Předpoklad, že badatel je schopen kultivovat své vědomí a získat tak zkušenost vlastní emoční stránky zkušenosti, a tak být schopen rozpoznat emoční stránku ve výpovědi aktéra, ukazuje jeho universalistické vnímání lidských emocí.

Sám si však uvědomuje problematiku s tímto přístupem a snaží se tak o poskytnutí empirického základu na pokladě neurověd. Především jde o porovnání získaných dat s daty získané pomocí EEG a fMRI.

4. V kritickém světle

V této kapitole kriticky zhodnotím všechny body z předchozího výkladu, které jsem ponechal otevřené. A zároveň zhodnotím a zasadím představené přístupy do současných diskuzí o teorii a metodách religionistiky, podle třetího cíle, který jsem si určil v úvodu práce. Kapitulu jsem rozdělil na tři podkapitoly, které jsou však navzájem propojené. V podkapitole se zaměřím na pojmy náboženské zkušenosti a náboženství a pokusím se ukázat, jak jsou představenými autory naplněny esencialistické představy. Zároveň poukážu na klasifikační a referenční problém, na který upozorňuje S. N. Bálagánadhara. V další podkapitole se vrátím k Sharmovi a jeho pojetí etické a emické perspektivy a ukážu jeho nepochopení těchto termínů. Poslední podkapitolu věnuji zřejmě nejzávažnějšímu tématu, které se promítalo celou prací, a to výzkumu vedeného z úhlu pohledu aktérů. Mnou analyzované přístupy podrobím kritice, kterou postavím především na přístupu Clifforda Geertze. Nevynechám ani otázku dialogického přístupu a především Smithovy podmínky, aby aktéři potvrdili výsledky výzkumu.

4.1. Náboženská zkušenost a náboženství

Všichni tři analyzovaní autoři se vymezují vůči tomu, aby pojímaly náboženství jako určitou esenci, jako posvátno nebo transcendentno. Přesto je myšlenka esence přítomna u všech tří. U Coxe je esencialistické myšlení přítomno v jeho hledání esencí jednotlivých náboženství a definování náboženství na základě alternativních realit. U Sharmy se myšlenka esence projevuje v jeho anti-redukcionistickém vyjádření náboženství jako „věčného modelu skutečnosti.“ Blum klade důraz na výzkum zkušenosti toho, co aktéři považují za transcendentno. Blumovo stanovisko se může takto skutečně jevit jako nepřijímající představu esence náboženství, jelikož nechává samotné aktéry identifikovat, co považují za náboženství. Požadavek zkoumat zkušenost náboženství je přítomen i u Coxe a Sharmy, proto bych zde udělal exkurz ke zkušenosti náboženství jako formě esencialismu.

Pokud se chceme zabývat náboženskou zkušeností, musíme se vrátit až k romantickému mysliteli F. Schleiermacherovi, který spatřoval esenci náboženství v pocitu a zkušenosti něčeho „nekonečného“ a „věčného.“¹ Později o esenci náboženství

1 Srv. F. Schleiermacher, *On Religion Spechess*. s. 15-16.

psal jako o pocitu absolutní závislosti.² Na Schleiermacherovy myšlenky později navázal a zpopularizoval R. Otto, který spatřoval esenci náboženství v pocitu zkušenosti numinóza. Tento pocit zkušenosti numinóza je podle Otta stejný jako Schleiermacherův pocit absolutní závislosti.³ Numinózum bylo pro Otta charakteristikou posvátna a tento koncept později přebírá i van der Leeuw. Holandský fenomenolog však chápe esenci jako „moc“ a v návaznosti na W. Diltheye píše o znovuprožití pocity moci (rekonstruování zkušenosti).⁴ Metodu rekonstruování zkušenosti posvátna nepřijímá ani jeden z mnou analyzovaných autorů. Avšak dědictví existence universální⁵ zkušenosti posvátna je stále živé.⁶ Je však nutné připomenout Blumovo stanovisko, že pojem náboženství, případně náboženské zkušenosti, je pojem metajazyka religionistiky. Blum však sám chce zkoumat zkušenosti, které samotní aktéři označili jako náboženské nebo transcendentní. Opět zde proti tomuto postoji připomínám, že v určitých etnikách a kulturách tento pojem není přítomen.⁷ Proto je dle mého názoru nemožné ponechávat identifikaci náboženství pouze na aktérech a předpokládat, že všechny zkušenosti, které aktéři označí jako náboženské, jsou zkušenosti jedné esence.⁸ Naopak by náboženství, jako pojem metajazyka, měl být definován vědci tak, aby mohli jasně identifikovat, co označují jako náboženství v jiných kulturách.

Pokud se však podíváme na obsah mnoha článků a knih⁹ zabývajících se definicí náboženství, zjistíme, že v ní vládne značná různorodost a nejednota. Některé definice jsou příliš vágní, některé příliš úzké, některé příliš široké. Jeden autor se domnívá, že buddhismus je náboženství a podle toho tvoří svou definici, jiný že není a vytvoří definici na tomto základě. Často můžeme říci, že si badatelé vytváří definici podle

2 J. Heller, M. Mrázek, *Nástin religionistiky*. s. 35.

3 L. Jones (ed.), *Encyclopedia of Religion*. s. 7738.

4 Srv. J. Gebelt, *Religionistika jako svědectví víry*. s. 406-407.

5 Bálagángádharma v universalistickém pojetí světa spatřuje dědictví křesťanské konceptualizace světa. Universalistické smýšlení je přítomno v křesťanství od chvíle, kdy sebe samo prezentuje jako kulturního pokračovatele židovského národa a přijímá Starý Zákon jako skutečné svědectví o stvoření světa. Představa, že křesťanský bůh stvořil celý svět, včetně bohů ostatních národů, poskytlo dostatečnou půdu pro universální pojetí křesťanství. Toto pojetí se upevňovali na počátku evropského novověku především teistickou představou boha, odkud byl už je krůček k postulování universální posvátné esence. (*The Heathen in his Blindness*. s. 47-50.).

6 Nejlépe to dokazuje Coxův portét a jeho vyškrtnutí pojmu posvátno z diagramu fenomenologických stupňů. (Kapitola 1.2.1.)

7 Srv. Kapitola 1.1.

8 Srv. s Blumovou hypotézou jednotné mystické zkušenosti. (Kapitola 3.2.1.).

9 Např. J. Platvoet; A. Molendijk (eds.) *Pragmatics of Defining Religion*.

svého vlastního názoru na to co je náboženství.¹⁰ Tyto debaty Bálagángádharma nazval klasifikačním problémem, protože definovat určitý pojem znamená zařadit ho do určitého klasifikačního rámce. V jeho optice není však tento problém tím nejzávažnějším. Mnohem závažnější problém je tzv. referenční. Tedy znalost toho o čem mluvíme, potažmo co chceme definovat.

Ze současného spektra definic náboženství můžeme vyčíst, že autoři zakládají své definice na osobních přesvědčeních o tom co je náboženství. Na tomto konstatování nás zajímá spíše to, na jaké základě tyto přesvědčení získávají. Odpověď je jednoznačně na základě vlastní konceptualizace světa a především náboženství. Bálagángádharma předkládá hypotézu, že evropská konceptualizace náboženství, potažmo světa, byla formována především křesťanským myšlením. V průběhu historie, kdy se evropané setkávali s jinými kulturami, bylo jedno z hlavních témat misie a obracení pohanů na pravou (křesťanskou) víru. V rámci těchto snah byly evropskými misionáři vytvořeny kategorie náboženství v jiných kulturách za účelem možnosti vést náboženské diskuze, skrze které mohlo být pohanům ukázáno pravé náboženství. Toto tvoření kategorie náboženství se samozřejmě odehrávala na podloží jediného známého náboženství, tedy křesťanství.¹¹ Jedno z dědictví křesťanského myšlení je kategorie náboženství. Tato kategorie byla samozřejmě dále rozvíjena a problematizována. Abychom se vyhnuly definici náboženství na základě osobního přesvědčení, musí religionistika podle Bálagángádharu vytvořit teorii náboženství. Až ve chvíli kdy vytvoříme teorii náboženství, vyřešíme referenční problém, můžeme na jejím základě začít hledat řešení klasifikačního problému.¹²

Jednu metodu, která by řešila klasifikační problém, představil Saler, a jehož metody jsem použil při definování neofenomenologie náboženství v úvodu této práce. Celá tato metoda stojí na Wittgensteinově předpokladu, že význam slov je v jejich užití.¹³ Badatelé tak mohou vytyčit několik rysů, které jsou vnímané jako náboženské. Jako problematický však vnímám Salerův koncept „nesvázané kategorie“,¹⁴ kterého jsem se

10 Srv. D. Pals, *Is Religion Sui Generis?* s. 261; S. N. Balagangadhara *The Heathen in his Blindness*. s. 253.

11 Srv. S. N. Balagangadhara, *The Heathen in his Blindness*. s. 206-238.

12 Srv. Tamtéž, 255; 264-265.

13 Srv. L. Wittgenstein, *Filosofická zkoumání*. s. 34. §43.

14 Srv. B. Saler, *Conceptualizing Religion*. s. 254-263. (unbounded category).

dotkl už v úvodu práce. Ze Salerova popisu konceptu „neomezené kategorie“ se domnívám, že i v případě, že fenomén sdílí jeden rys tak může být do kategorie zařazen. V takovém případě je takovýto způsob definování příliš široký a tak nepomůže při definici pojmu náboženství, tedy řešení klasifikačního problému. Avšak má svou hodnotu v případě referenčního problému. Jednotlivé rysy ukazují to, co my, západní akademici, považujeme za náboženství a to nám poskytuje základ pro vytvoření teorie náboženství neboli řešení referenčního problému.¹⁵

Některými autory¹⁶ je však namítáno, že pojem náboženství se do dnešního dne natolik rozšířil, že můžeme, jako to dělá Blum, nechávat identifikaci náboženství na aktérech. Domnívám se však, že tento postoj je nedostatečný vzhledem k tomu, že religionistika jako věda si vytváří vlastní metajazyk, v kterém by mělo být jasně definováno co kategorie náboženství je. Z tohoto důvodu, jak tvrdí Bálagángthara, je nutné nejprve vytvořit teorii toho, co je náboženství. To nám dá možnost identifikovat na předmětové rovině výzkumu fenomény, které v metajazyku označujeme jako náboženské. Teprve tehdy budeme moci zkoumat zkušenost aktérů, kterou jsme, jako vědci, označily za náboženskou. Tak se fenomenologie náboženství vyprostí z problému, že zkoumá zkušenost toho co, samotní aktéři v rámci své konceptualizace označují jako náboženství, které obsahuje universální esenci.

4.2. Etická a emická perspektiva

K. Pike popisuje etickou perspektivu jako badatelovu, mezikulturní, tvořící, externí, absolutní, hledající podobnosti a následně integrující a obsahující počáteční data k analýze. Naproti tomu emickou perspektivu jako aktéra, specifickou, objevující, interní, hledající rozdíly a tak neintegrační, a obsahující celková data ke konečné analýze.¹⁷ Sharma si z tohoto popisu vzal etickou perspektivu jako externí vůči kultuře aktéra, tak ztotožňuje etický pohled s redukcionistickými postoji a klade důraz na výzkum z emické perspektivy. Domnívám se však, že ne zcela pochopil rozlišení etické a emické perspektivy. Výchozí stanovisko je pro něj, že etická perspektiva představuje

15 Srv. S. N. Balagangadhara, *The Heathen in his Blindness*. s. 275.

16 Např. D. Wiebe, *Problems with the Family Resemblance Approach...* s. 314-315.

17 Srv. K. Pike, *etic and emic Standpoints for the Description of Behaviour*.s. s. 28-30.

perspektivu badatele a emická aktéra. Pike však píše o etické a emické perspektivě jako o dvou typech výzkumu, kdy z etické perspektivy zkoumáme kultury zvenčí a z emické perspektivy zevnitřku.¹⁸ Etická perspektiva představuje naše zaměření, výzkumné otázky, teorie a hypotézy. Jako badatelé nemáme jinou možnost než vycházet z etické perspektivy, neboli z našich teorií.¹⁹ Etická a emická perspektiva nejsou dva neslučitelné protipóly, ale cílem badatele je interpretovat emickou perspektivu v etické.

4.3. Úhel pohledu aktérů

Autoři, které jsem analyzoval, usilují o podobu fenomenologie náboženství, která se snaží o uchopení perspektivy aktérů - tedy o emickou perspektivu. Sharma píše o subjektivním výzkumu, ve kterém se setkávají dva subjekty, kteří vedou dialog. Cox v tomto kontextu mluví o empatické interpolaci, neboli o přijmutí identity aktéra. Blum na rovině kognitivní mluví o výzkumu kontextu a na rovině emocionální o výzkumu na základě kultivace vědomí vlastních emočních aspektů zkušeností, čímž můžeme získat nástroj pro porozumění emočních stránek zkušenosti aktérů. Cox a Sharma tak stojí na pozicích, které by se daly přirovnat k Malinowského postoji empatického badatele, nebo jak píše Geertz k „chameleonskému terénnímu pracovníku, který se perfektně sebenaladí do exotického prostředí, chodící zázrak empatie, taktu, trpělivosti a kosmopolitismu.“²⁰ Sharma píše, že badatel nikdy nemůže dosáhnout plného porozumění aktéru, ale může se tomu to rozumění přiblížit, jelikož jsou oba lidské bytosti. Cox ovšem neřeší, zda je vůbec možné takovéto stanovisko zaujmout a Blum se chce přiblížit k aktéru skrze porozumění vlastním emočním stránkám, které nejsou závislé na kulturním kontextu. Je zde však důležité upozornit, že všichni tři badatelé staví svou fenomenologii náboženství na terénních výzkumech, což klasičtí fenomenologové náboženství nedělali.

Podívejme se na tento problém společně s C. Geertzem. V jeho chápání jsou antropologické (v našem případě religionistické) interpretace až interpretace druhého

18 Srv. Tamtéž, s. 28.

19 Srv. Tamtéž, s. 31.

20 C. Geertz, *“From the Native's Point of View“*. s. 50. („[...] the chameleon fieldworker perfectly self-tuned to his exotic surroundings, a walking miracle of empathy, tact, patience, and cosmopolitanism[...].“).

nebo třetího řádu. Interpretace prvního řádu jsou ta, která podává sám aktér. To, co činí badatel je jeho interpretace interpretace aktéra. Nejde tedy o vlastní výpověď aktéra, ale o badatelovu interpretaci výpovědi aktéra.²¹ Geertz v tomto smyslu mluví o tom, že badatelovi interpretace jsou fikce, ve smyslu něčeho vytvořeného.²² V terminologii etické a emické perspektivy se badatel snaží o interpretaci emické, ale nevyhnutelně tak činní v rámci perspektivy etické. Tomu se nejde vyhnout. My, jako badatelé, nemůžeme zcela přijmout perspektivu emickou jak tvrdí Cox, protože jsme stále v etické perspektivě.

Nyní otevírá otázku dialogického přístupu, kterou jsem v textu několikrát odsunul. Cox chce přijmout emickou perspektivu skrze dialogický přístup, který spočívá na dvou podmínkách. První je, že badatel učiní z aktérů účastníky dialogu tím, že jim vyloží účel, předpoklady a cíle výzkumu. Druhá podmínka je nechat aktéra mluvit o badatelově kultuře. To však není ve většině případů proveditelné. Proti ideji dialogického přístupu mohu vznést dvě námitky. Splnění prvního Coxova požadavku dialogického přístupu neznámá to, že aktéři s badatelovými cíli, předpoklady nebo účely budou souhlasit. Není to tak, že by zcela nespolečně pracovali (i když i to se může stát), ale nejsou účastníky rovnocenného dialogu. Celý dialog je uskutečňován z badatelova podnětu, a kvůli badatelovým cílům. To nemůžeme aktérům podsouvat.²³ Druhá námitka je z pera V. Crapanzana, který píše, že ve skutečném dialogu musí být vztah Já-Ty. Tomu tak nikdy při terénním výzkumu není, protože vždy je vztah Já (badatel) a Oni (aktéři). Crapanzano pokračuje, že dokonce není vztah Já-Oni, ale vztah „neviditelného hlasu autority, který deklaruje, jak jsi ty transformoval jejich zkušenost.“²⁴ Tato kritika je vhodná i na Sharmovo stanovisko, že jeho metoda vzájemného objasnění přináší znalosti jak badateli, tak aktéru stejnou měrou.

Shledávám však důležitým zamyslet se nad druhým předpokladem Coxova dialogického přístupu, nechat aktéra mluvit o badatelově kultuře. Jak píše Cox, v této promluvě vyvstane jedinečná jinakost aktéra neboli jejich jiná konceptualizace. Jak jsem již psal, nevnímám to však jako podmínku pro vedení dialogu, ale jako

21 Srv. C. Geertz, *Interpretace kultur*. s. 26.

22 Srv. Tamtéž, s. 26.

23 Srv. J. Gebelt, *Hermeneutická religionistika*. s. 180-181.

24 V. Crapanzano, *Hermes Dilemma*. s. 74. ([...] an invisible voice of authority who declares what the you-transformed-to-a-they experience.).

metodologický krok k uchopení perspektivy aktéra. Toto uchopení se totiž děje na podkladě znalosti toho o čem aktér vypovídá, o naší vlastní kultuře. Místa, v kterých je aktérova konceptualizace rozdílná ukazují „situovanému“ badateli kam se má zaměřit. V návaznosti na G. Flooda zde píše o „situovaném“ badateli, protože badatel se vždy nachází v určitém specifickém a historickém kontextu, v určité konkrétní situaci.²⁵

V mé linii uvažování o vedení terénního výzkumu je nyní nutné rozlišit mezi předmětovou rovinou jazyka a metajazykem. Předmětové rovině rozumím, tak že mluvíme o kategoriích samotných aktérů v jejich vlastních pojmech. Abychom mohli interpretovat konceptualizaci aktérů na rovinu metajazyka, musíme nejprve porozumět, jak oni sami kategorizují svět. Mohlo by se zdát, že nyní pouze popisují rozlišení mezi emickou a etickou perspektivou, jak jsem jí už popsal. Toto rozlišení považují za důležité v případě Sharmova a Coxova požadavku, aby aktéři potvrdili nebo vyvrátili výsledky výzkumů, ke kterému jsem slíbil se vrátit, když jsem popisoval metody samotných autorů. Ani jeden z nich nerozlišuje mezi předmětovou a metajazykovou rovinou. Z toho můžeme usuzovat, že jejich požadavek je, aby aktéři potvrdily konečné výsledky výzkumů, tedy výsledky sdělené v metajazyku. To, však není proveditelné, jelikož sami aktéři ve většině případů neznají teorie a metajazyk religionistiky.

S výzkumem perspektivy aktéry se pojí další důležité problémy, na které poukazuje Sharma. Jedná se o situace, kdy aktér nezná to, na co se ho badatel ptá, může si libovat v racionalizaci nebo může být badatelem očarován a snažit se mu zalichotit. Bálagángádharma k tomuto výčtu přidává ještě další. Aktér může lhát, zapomenout proč danou věc dělal, nebo prostě neví, co má říci, protože dané činnosti nepřikládá žádný význam.²⁶ A snad ještě důležitější je problém, že kolik aktérů, tolik osobních názorů. Nečiním si představu, že bych v tento moment mohl dát východisko z těchto problémů. Spíše je považuji za výchozí bod pro další zamyšlení nad studiem fenoménu, který jsme nazvali náboženstvím.

25 Srv. G. Flood, *Beyond of Phenomenology*, s. 168.

26 S. N. Balagangadhara, *Heathen in his Blindness*, s. 302-303.

Závěr

V práci jsem analyzoval tři autory a vytyčil tři cíle. Třetímu cíli, ukázat analyzované autory ve světle současných diskuzí o teorii a metodách religionistiky, jsem věnoval poslední kapitolu, kterou jsem nazval „V kritickém světle.“ V samém závěru bych měl splnit první dva cíle.

1) Zhodnotit do jaké míry se neofenomenologie náboženství distancovala od problémů klasické fenomenologie náboženství. Případně ukázat v čem tento posun od klasické fenomenologie spočívá.

2) Odpovědět na otázku zda vůbec něco takového jako je neofenomenologie náboženství existuje.

Pro přehlednost uvádím tabulku definičních rysů, jak klasické fenomenologie náboženství, tak neofenomenologie náboženství, tak jsem je definoval v úvodu práce.

Rysy neofenomenologie náboženství	Rysy klasické fenomenologie náboženství
Důraz na kontext	A-historismus
Anti-redukcionismus (kombinace interpretace a vysvětlení)	Anti-redukcionismus (proti redukci náboženství na nenáboženské aspekty)
Universalismus	Universalismus
Epoché	Epoché
Klasifikace	Ideální typy
Odmítnutí esencialismu	intuitivní nahlédnutí (vcítění se)
Výzkum „subjektivity“ aktérů	

Abych dosáhl obou zbývajících cílů je nutné abych zde shrnul jednotlivé rysy neofenomenologie náboženství a ukázal, do jaké míry jsou aplikovatelné na jednotlivé přístupy popsané v předkládané práci.

Jeden z hlavních rozdílů, který jsem určil mezi klasickou fenomenologií náboženství a neofenomenologií náboženství, je metodologická aplikace techniky *vcítění se*, neboli eidetického nahlédnutí. V pojednání o J. Coxovi jsem se zabýval otázkou, zda jeho technika empatické interpolace není pouze jinak nazvanou technikou eidetického nahlédnutí klasické fenomenologie náboženství. Došel jsem k výsledku, že tomu tak není, jelikož klasická fenomenologie pracovala skrze *vcítění se*, rekonstruovala prožitky

aktérů. Cox však o empatické interpolaci mluví v rámci dialogického přístupu a nikde jsem nenarazil na Coxovu snahu rekonstruovat aktérovu prožitky. Stejně tak u Bluma jsem se zastavil u jeho techniky vsebecit'ování, avšak tato technika má podle Bluma vést k zpreciznění epistemologických teorií religionistiky. U Sharmy jsem nenarazil na techniku, která by alespoň vzdáleně připomínala techniku eidetického nahlédnutí. Mohu tedy prohlásit, že tento rys klasické fenomenologie náboženství není přítomen ani u jednoho z představených autorů.

Jako druhý rys, kterým se odlišuje neofenomenologie od klasické fenomenologie jsem určil důraz na kontext fenoménu, tedy odmítnutí ahistorické povahy náboženství. V Sharmově případě tomu tak skutečně je, jak jsem ukázal především v popisu jeho chápání pozitivní hermeneutiky podezření, v které zasazuje zkoumané fenomény do širších historických souvislostí. V případě Bluma je situace složitější kvůli jeho rozdělení zkušenosti na kognitivní a nekognitivní, neboli na diskurzivní a nediskurzivní. V prvním případě aktéry zasazuje do historického a sociálního kontextu, v druhém však říká, že nediskurzivní stránka je založena na emocích, které nejsou ovlivněny kontextem. Cox balancuje na hraně, avšak podle mého názoru se kloní k historickému pojetí. Usuzuji tak především z toho, že náboženskou zkušenost považuje za zakotvenou v čase a prostoru, v jeho vytváření paradigmatických modelů konkrétního náboženství a především v jeho výzkumu rozdílných konceptualizací, které jsou podmíněné rozdílnými kontextu.

Důraz na kontext se pojí s rysem, který jsem nazval anti-redukcionismus. Ten je přítomen jak v klasické, tak v neofenomenologii náboženství. Je však mezi nimi rozdíl. V klasické fenomenologii náboženství se jednalo o postoj proti redukci předmětu výzkumu do nenáboženských aspektů. V případě neofenomenologie náboženství je anti-redukcionistický postoj zaměřen proti redukci metod. V neofenomenologii jsem tak určil anti-redukcionismus především metodologickou kombinací vysvětlení a interpretací. Sharma se sice explicitně vymezuje vůči vysvětlujícím přístupům a říká, že se mu jedná o interpretaci, ale v jeho příkladech o sochách Buddhy v Číně nebo analýze Manusmrti, lze vidět vysvětlující přístup, který je kombinován s interpretací. Blum spojuje svůj přístup s neurovědami na jejichž vysvětlujícím základě se snaží o interpretaci mystických zkušeností. Tento postoj však není přítomen u Coxe.

Všichni tři autoři se také vymezují vůči esencialismu. Ovšem ani jeden z nich se toho vymezení zcela nechrání, jak jsem ukázal v předchozí kapitole. Sharma pojímá náboženství jako věčný model skutečnosti, který z toho důvodu musí být založen na určité esenci. Blum zase mluví o náboženských zkušenostech jako o určité esenci. U Coxe je stále přítomen prvek posvátna jako náboženské esence.

V případě universalistického pojetí vnímání jsem nebyl překvapen. Sharma píše, že k částečnému přiblížení náboženské zkušenosti aktéra může díky universalismu lidské zkušenosti náboženství. Blum zas rozumí nediskurzivním emocím jako universálním a implikuje to pro něj stejný závěr jako pro Sharmu. Cox zas může aplikovat empatickou interpolaci jen díky universalistickému předpokladu lidské jednoty.

Technika epoché je také přítomna u všech autorů. Ovšem v různých významech. Blum pomocí epoché uzavorkuje existenci nebo neexistenci náboženských skutečností aby se mohl dostat k významu fenoménu pro aktéra. Pro Sharmu epoché znamená uzavorkování vlastních předpokladů a hodnotících soudů. A Cox kombinuje obě předchozí pojetí.

Jako další rys jsem určil vytváření klasifikace. Sharma se snaží vytvářet klasifikace na základě své metody vzájemného objasňování, pomocí které hledá fenomény se stejnou strukturou. Cox píše o vytváření paradigmatických modelů náboženství, kterými myslí právě klasifikaci. Blum však o klasifikaci nepíše.

Poslední rys jsem nazval výzkum subjektivity aktéra a považuji ho za klíčový. Představitelé klasické fenomenologie náboženství se k této subjektivitě dostávali zpoza svých pracovních stolů. Tedy, že neabsolvovali terénní výzkumy. Sharma chce k subjektivitě aktéra přistoupit skrze dialogický přístup, avšak nezjistil jsem, že by sám prováděl terénní výzkumy. Cox také zastává dialogický přístup, při kterém se snaží být chodící empatií. Cox však sám prováděl terénní výzkumy, především v Zimbabwe. Blum píše o rozhovorech s aktéry a výzkumech širšího kontextu, avšak sám zatím žádné terénní výzkumy nepodstoupil. Vzhledem k jeho nízkému věku se však tato situace může změnit a bylo by jistě zajímavé, jak bude aplikovat svůj přístup v terénu.

V tomto shrnutí lze vidět, že Sharma spadá do kategorie všemi rysy, u Bluma není přítomen pouze rys klasifikační a Cox nezastává anti-redukcionistické stanovisko. Tak můžeme odpovědět na druhou otázku mé práce. A tedy, že skutečně existuje dílčí proud

v religionistice, který můžeme označovat jako neofenomenologický a jehož prototyp představuje přístup J. Waardenburga.

Na první cíl práce také vidíme odpověď v analýze rysů. Hlavní posun neofenomenologie náboženství od klasické fenomenologie náboženství je zavrnutí metody vcítění se a odklon od ahistorického pojmání náboženské zkušenosti. Další posun je odmítnutí zastávat pozici neredukovatelnosti předmětu výzkumu, ale důraz na neredukovatelnost metod při studiu náboženství. Co je však možná nejvíce podstatné, že představení alespoň jeden z analyzovaných autorů provádí i terénní výzkumy. Pokud bude chtít neofenomenologie náboženství obstát jako metoda religionistiky musí zařadit terénní výzkumy do svého programu.

Použitá literatura

- Antes, Peter; Geertz, Armin W.; Warne, Randi R. *New Approaches to the Study of Religion*. Berlin and New York: Walter de Gruyter, 2004. 559 s. ISBN: 3-11-017698-X.
- Approaches to the Study of Religion*. Berlin: Mouton de Gruyter, 1995. 427 s. ISBN: 3-11-014254-6.
- Balagangadhara, S. N. *The 'Heathen in his Blindness...': Asia, the West and the Dynamic of Religion*. New Delhi: Manohar, 2005. 503 s. ISBN: 81-7304-608-5.
- Berger, Peter; Luckmann, Thomas. *Sociální konstrukce reality: Pojednání o sociologii věděni*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 1999. 214 s. ISBN: 80-85959-46-1.
- Berner, Ulrich. „Religionsphänomenologie und Skeptizismus“. In: Michaels, Axel; Pezzoli-Olgiati Daria; Stolz, Fritz (Hrsg.). *Noch eine Chance für die Religionsphänomenologie?* Bern: Peter Lang, 2001. s. 369-392. ISBN: 3-906767-86-8.
- Blum, Jason. „Dawkins in Wisdom's Garden: Scientific Naturalism in the God Delusion“. In: *Theology and Science*. 2012, Vol. 10, No. 2, s.199-213. ISSN: 1474-6700.
- „Pragmatism and Naturalism in Religious Studies“. In: *Method nad Theory in the Study of Religion*. 2011, Vol. 23, No. 2, s. 83-102. ISSN: 0943-3058.
- „Radical Empiricism and the Unremarkable Nature of Mystic Ineffability“. In: *Method and Theory in the Study of Religion*. 2012, Vol. 24, No. 3, s. 201-219. ISSN: 0943-3058.
- „Retrieving the Phenomenology of Religion as a Method for Religious Studies“. In: *Journal of the American Academy of Religion*. 2012, Vol. 20, No. 4, s. 1025-1048. ISSN: 1477-4585.
- „The Science of Consciousness and Mystical Experience: An Argument for Radical Empiricism“. In: *Journal of the American Academy of Religion*. 2014, Vol. 82, No. 1, s. 150-173. ISSN: 1477-4585.

- Cox, James. „African Identities as the Projection of Western Alterity“. In: Cox, J.; Haar, G. T (eds.). *Uniquely African? African Christian Identity form Cultural and Historical Perspective*. Trenton and New Jersey: Africa World Press, 2003. s. 25-37. ISBN: 1-59221-114-3.
- „Contemporary Shamanism in Global Contexts: Religious' Appeals to an Archaic Tradition?“. In: *Studies in World Christianity. The Edinburg Review of Theology and Religion*. 2003, Vol. 9, No. 1, s. 69-87. ISSN: 1354-9901.
 - „Missionaries, the Phenomenology of Religion and 'Re-presenting' Nineteenth-Century African Religion: A Case Study of Peter McKenzie's *Hail Orisha!*“. In: *Journal of Religion in Africa*. 2001, Vol. 31, No. 3, s. 336-353. ISSN: 0022-4200.
 - „Religious Typologies and Postmodern Critique“. In: *Method and Theory in the Study of Religion*. 1998, Vol. 10, No. 3, s. 244-262. ISSN: 0943-3058
 - „Separating Religion from the 'Sacred': Methodological Agnosticism and the Future of Religious Studies“. In: Sutcliffe, S. (ed.). *Religion: Empirical Studies*. Aldershot: Ashgate, 2004. s. 259-264. ISBN: 0-7546-4158-9.
 - „Towards a Socio-Cultural, Non-Theological Definition of Religion“. In: Bird, D. L.; Smith, S. G. (eds.). *Theology and Religious Studies in Higher Education: Global Perspective*. London and New York: Continuum, 2009. s. 99-116. ISBN: 978-1-8470-0311-3.
 - *A Guide to the Phenomenology of Religion: Key Figures, Formative Influences and Subsequent Debates*. London and New York: The Continuum International Publishing Group, 2006. 276 s. ISBN: 0-8264-5289-2.
 - *Expressing the Sacred: An Introduction to the Phenomenology of Religion*. Zimbabwe: University of Zimbabwe Press, 1992. Reprint 2005. 172 s. ISBN: 0-908307-28-4.
 - *Introduction to the Phenomenology of Religion*. London and New York: Continuum International Publishing Group, 2010. 185 s. ISBN: 978-1-4411-7159-7.
 - *Religion without God: Methodological Agnosticism and the Future of Religious Studies*. [online]. [cit. 2014-01-13]. The Hibbert lectures. Dostupné z: www.thehibberttrust.org.uk/documents/hibbert_lecture_2003.pdf.
- Crapanzano, Vincent. „Hermes' Dilemma: The Masking of Subversion in Ethnographic

- Desription“. In: Clifford, James; Marcus, George E. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1986. s. 51-76. ISBN: 0-520-05652-3.
- Fitzgerald, Timothy. *The Ideology of Religious Studies*. New York: Oxford University Press, 2000. 276 s. ISBN: 0-19-516769-4.
- Flood, Gavin. *Beyond Phenomenology: Rethinking the Study of Religion*. London and New York: Cassell, 1999. 311 s. ISBN: 0-304-70570-5.
- Floss, Pavel; Hošek, Pavel ad. (eds.). *Mezináboženský dialog: se zřetelem k tzv. Abrahámovským náboženstvím*. Praha: Dingir, 2007. s. 111. Sborník z konference v Praze 25.-26. 10. 2007. ISBN: 978-80-86779-06-5.
- Floss, Pavel; Hošek, Pavel; Štampach, Ivan O.; Vojtíšek, Zdeněk. *Cesty k porozumění jiného*. Praha: Dingir, 2008. s. 166. ISBN: 978-80-86779-08-9.
- Gebelt, Jiří „Religionistika jako svědectví víry. Fenomenologie náboženství Gerarda van der Leeuwa.“ In: *Theologická revue*. 2005, vol 76, s. 404-422. ISSN: 1211-7617.
- „Aplikovaná hermeneutika Jacquese Waardenburga. Sémantický a fenomenologický výzkum náboženství“. In: *Religio. Revue pro religionistiku*. 2004, vol. 2, s. 5-28. ISSN 1210-3640.
- „Personalizace religionistiky. Dialogická religionistika Wilfreda Cantwella Smitha“. In: *Theologická revue*. 2004, Vol. 75, s. 61-73. ISSN: 1211-7617.
- *Hermeneutická religionistika*. Praha, 2004. Doktorská dizertační práce. Univerzita Karlova. Vedoucí práce Břetislav Horyna.
- Geertz, Clifford. „From the Native's Point of View“: On the Nature of Anthropological Understanding“. In: McCutcheon, Russell (ed.). *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion*, London and New York: Cassell, 1999. s. 50-63. ISBN: 0-304-70178-5.
- *Interpretace kultur. Vybrané eseje*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON), 2000. s. 256. ISBN: 80-85850-89-3.
- Halliburton, Murphy *Mudpacks and Prozac: Experiencing Ayurvedic, Biomedical, and Religious Healing*. Walnut Creek: Left Coast Press, 2009. 231 s. ISBN: 978-1-59874-399-9

- Heller, Jan; Mrázek, Milan. *Nástin religionistiky: Uvedení do vědy o náboženství*. Praha: Kalich, 2004. 318 s. ISBN: 80-7017-721-7.
- Hoffmann, Henryk. „Geo Widengren i fenomenologia religii“. In: Widengren, G. *Fenomenologia Religii*. Krakow: Nomos, 2008. s. ix-xxviii . ISBN: 978-83-60490-70-9.
- James, George A. *Interpreting Religion: The phenomenological Approaches of Pieere Daniel Chantepie de la Saussaye, W. Brede Kristensen, and Gerardus van der Leeuw*. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1995. ISBN 0-8132-0831-9.
- Jones, Lindsay (ed.). *Encyclopedia of Religion*. New York ad.: Thomson Gale, 2005. Vol 11. ISBN 0-02-865997-X .
- King, Ursula. „Historical and Phenomenological Approaches“. In: Whaling, F. (ed.). *Contemporary Approaches to the Study of Religion*. Berlin and New York: Mouton Publishers, 1984. Volume 1: The Humanities. Religion and Reason, Vol. 27, s. 29-164. ISBN: 3-11-009834-2.
- Knott, Kim. „Insider/Outsider Prsppectives“. In: Hinnells, John R. (ed.). *The Routledge Companion to the Study of Religion*. London and New York: Routledge, 2010. s. 243-258. ISBN: 978-0415-473-28-6.
- Kristensen, William Brede. *The Meaning of Religion: Lectures in the Phenomenology of Religion*. Hague: Martinus Nijhoff, 1960. 532 s.
- Leeuw, Gerardus van der. *Phänomenologie der Religion*. 2. vyd. Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr, 1956. 808 s.
- Lusthaus, Dan. *Buddhist Phenomenology: A philosophical Investigation of Yogacara Buddhism*. London and New York: Routledge Curzon, 2002. 632 s. ISBN: 978-0-415-40610-9.
- Oxtoby, Willard G. „Religionswissenschaft revisited“. In: Neusner, Jacob. *Religions in Antiquity: Essays in Memeory of Erwin Ramsdell Goodenough*. Leiden: Brill, 1970. s. 590-608. ISBN: 1-59-244743-0.
- Paden, William E. *Bádání o posvátmu: Náboženství ve spektru interpretací*. Brno: Masarykova Univerzita, 2002. 179 s. ISBN 80-210-2977-3.
- *Religious Worlds: The Comparative Study of Religion*. Boston: Beacon Press, 1994.

- 291 s. ISBN: 978-0807012291.
- Pals, Daniel „Is Religion *Sui Generis*?“. In: *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 55, No. 3, s. 259-282. ISSN: 1477-4585.
- Pike, Kenneth L. „Etic and Emic Standpoints for the Description of Behaviour“. In: McCutcheon, Russell (ed.). *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion*, London and New York: Cassell, 1999. s. 28-36. ISBN: 0-304-70178-5.
- Platvoet, Jan G.; Molendijk, Arie L. *Pragmatics of Defining of Religion: Context, Concepts and Contests*. Leiden: Brill, 1999. 557 s. ISBN: 90-04-11544-7.
- Pyysiäinen, Ilkka. *Magic, Miracles, and Magic: A Scientist's Perspective*. Walnut Creek: AltaMira Press, 2004. ISBN: 0-7591-0663-0.
- Rodrigues, Hillary; Harding, John S. *Introduction to the Study of Religion*. New York: Routledge, 2008. 192 s. ISBN: 0-203-89172-4.
- Ryba, Thomas. *The Essence of Phenomenology and Its Meaning for the Scientific Study of Religion*. New York: Peter Lang Publishing, 1991. 268 s. ISBN: 0-8204-0742-9.
- Saler, Benson. *Conceptualizing Religion: Immanent Anthropologists, Transcendent Natives, and Unbounded Categories*. New York: Berghahn Books, 2000. 312 s. ISBN: 978-1-57181-219-3.
- Segal, Robert. „In Defense of Reductionism“. In: McCutcheon, Russell (ed.). *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion*, London and New York: Cassell, 1999. s. 50-63. ISBN: 0-304-70178-5.
- Sharma, Arvind. *Religious Studies and Comparative Methodology: The Case for Reciprocal Illumination*. Albany: State University of New York Press, 2005. 314 s. ISBN: 0-7914-6456-3.
- *To the Things Themselves: Essays on the Discourse and Practice of the Phenomenology of Religion*. Berlin and New York: Walter de Gruyter, 2001. Religion and Reason, vol. 39 Jacques Waardenburg (ed). 311s. ISBN 3110169568.
- „The Hermeneutics of Suspicion: A Case Study from Hinduism“. In: *The Harvard Theological Review*. 2001, vol. 94, no. 3, s. 353-368. ISSN: 0017-8160.
- „Towards a Definition of Phenomenology of Religion“. In: *Milla wa–Milla*. 1966, s. 8–22. ISSN: 0076-8790.

- Schleiermacher, Friedrich *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1893.
- Smith, Wilfred Cantwell. *The Meaning and End of Religion*. [místo vydání neuvedeno]: Fortress Press, 1991. Dotisk. 256. s. ISBN: 978-0800624750.
- Twiss, Sumner B. Conser, Walter H. (eds.). *Experience of the Sacred: Readings in the Phenomenology of Religion*. Hanover: University Press of New England, 1993. 288 s. ISBN: 0-87451-530-0.
- Waardenburg, Jacques. „Religionsphänomenologie“. in: Krause, Gerhard; Müller, Gerhard (Hg.). *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 28, Berlin und New York: Walter de Gruyter, 1998. s. 731-749
- *Bohové zblízka: Systematický úvod do religionistiky*. Brno: Georgetown, 1997. s. 163. ISBN: 80-210-1445-8.
- *Reflections on the Study of Religion: Including an Essay on the Work of Gerardus van der Leeuw*. Hague: Mouton Publishers, 1978. 289 s. ISBN: 90-279-7604-X.
- Whaling, Frank (ed.). *Theory and Method in Religious Studies: Contemporary*
- Wiebe, Donald. „Beyond the Sceptic and Devotee: Reductionism in the Scientific Study of Religion“. In: *Journal of the American Academy of Religion*. Vol. 52, s. 156-165. ISSN: 1477-4585.
- „Explanation and the Scientific Study of Religion“. In: *Zygon: Journal of Religion and Science*. 1976, Vol. 11, No. 1, s. 35-49. ISSN: 0591-2385.
- „Problems with the Family Resemblance Approach to Conceptualizing Religion“. In: Geertz, Armin W.; McCutcheon, Russell T. *Perspectives on Method and Theory in the Study of Religion: Adjunct Proceedings of the XVIIth Congress of the International Association for the History of Religions. Mexico City, 1995*. Leiden: Brill, 2000. s. 314-322. ISBN: 978-9004118775.
- Wittgenstein, Ludwig. *Filosofická zkoumání*. Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1993. ISBN: 80-7007-040-4.
- Zbavitel, Dušan; Merhautová, Eliška; Filipický, Jan; Knížková, Hana. *Bohové s lotosovými očima*. Praha: Vyšehrad, 1986. 456 s. ISBN: 80-7021-215-2.
- Zwi-Werblowsky, R. J. „Marburg – and After?“. In: *Numen: International Review for the History of Religions*. 1960, Vol. 7, No. 2, s. 215-220. ISSN: 0029-5973.