

Slepé uličky religionistiky: Metodologické problémy religionistiky a kognitivní přístup jako možné řešení

Jan Blaško, FF MU Ústav religionistiky

Úvod

Proč „slepé uličky“, protože ty jsou nebezpečím každé cesty, která má mít smysl a někam vést. Zde se nám jedná o cesty, které mohou vést k vědeckému poznání člověka, konkrétně jeho jednání a produktů, které jsou označovány jako náboženské. Domnívám se, že hledání takových cest či přinejmenším jejich sledování a péče o ně je primárním úkolem každého badatele, pakliže má jeho práce ambice spadat pod „licenci“ religionistiky. Ovšem při probírání se literární produkcí, která této licence užívá, zjišťujeme (dodejme, že čím dál, tím méně překvapení), že onen primární úkol je namnoze nerefluktován, ignorován nebo dokonce zpochybňován. Zdá se, jakoby dostatečným kritériem religionistické práce bylo jakkoli *pojednat o náboženství*,¹ jakoby pro mnoho „religionistů“ bylo problémem ztotožnit se s religionistikou jakožto vědou, která je primárně empirická. A tak podobně samozřejmosti, s níž se vedou pojednání o „náboženství“, jehož pojem (jak ukážeme níže) přitom nijak samozřejmý není, se automaticky vstupuje na pole religionistiky, aniž by to bylo provázeno záměrem (kriticky) dbát jejich pravidel, neřku-li se podílet na jejich „údržbě“. Řeč je tu o pravidlech vědy, z nichž by se v souvislosti s religionistikou měla zdůraznit zejména ta o empirické testovatelnosti a otevřené hajitelnosti výsledků bádání.

Jsem přesvědčen, že právě nedostatečné reflektování či nerespektování kritérií vědeckosti, je příčinou řady problémů religionistického bádání, jeho bloudění ve slepých uličkách.

Velice smělým záměrem mé studie je přispět ke kultivaci badatelského pole religionistiky tím, že kriticky poukáží na některá scetá, na něž se úsili o vědecké poznání toho, co se označuje jako náboženství, dostalo. Dále se pokusím, představit kognitivní přístup jako určité možné východisko, které sice nemusí být absolutní, ale jehož potenciál nemůže být ze strany seriózního religionisty opomíjen.

V jednotlivých částech jsou postupně uvedeny některé metodologické problémy, které lze s ohledem na současnou situaci v religionistice pokládat za jedny z nejzávažnějších. Nejprve se na pozadí geneze religionistiky pokusím zdůvodnit pochybnost tendenci vést z pozice vědy diskusi či polemiku o podobě studia náboženství s teologií s tím, že tyto tendence k rozvoji religionistiky ničím nepřispívají, spíše naopak. V další části práce upozorním na nejednoznačné až zavádějící označování vědeckého studia náboženství a nerefluktované užívání religionistické terminologie, která je přitom jaksi samozřejmě přebírána z diskurzu křesťanství. Následujícím problémem, jemuž je tu věnována pozornost, jsou otázky související s vymezením předmětu

¹ Zde narážíme na trpké plody Eliadeovy práce, které na poli religionistiky stále sklízíme v ubíjející hojnosti. Míru této hojnosti se nedaří redukovat především proto, že nám její původce neposkytl prakticky žádné nástroje či návody, které při setbě používal a které by byly potřeba k jejímu účinnému vyoraní. Je však zřejmé, že sel hojně a hluboko a že tedy nezbývá než přijmout tvrzení, že žádný religionista se nemůže vyhnout konfrontaci s Eliadem a jeho odkazem. Religionistika a její badatelské pole si může jen přát, aby tato konfrontace probíhala vždy vážně a kriticky.

religionistiky. Zaměřím se zejména na důvody nesamozřejmosti pojmu náboženství, které by měl mít religionista při jeho užívání na zřeteli. V této souvislosti zdůrazním především nepatřičnost jakéhokoli esencialisticky založeného pojetí náboženství v rámci religionistického bádání.

Cílem této studie však není jen kritika či negativní vymezení se vůči jednotlivým problematickým přístupům aplikovaným na poli religionistiky. Spíše jde o kritickou analýzu, která by měla napomoci vytvořit prostor pro pozitivní či konstruktivní návrh toho, jak by toto pole mělo být konstituováno, aby se religionistika při své cestě za poznáním mohla svodům jednotlivých slepých uliček co nejučinněji bránit, popřípadě se mohla z některých, jimž podlehla, co nejrychleji dostat ven. Důležitým motivem je přitom požadavek, aby religionistické bádání bylo založeno na solidních teoretických východiscích², která umožní jednak jeho vnitřní vědeckou konzistenci, jednak koherenci a konzistenci jeho poznatků napříč ostatními vědními obory. S ohledem na to je závěrečná část této práce věnována představení kognitivního přístupu ke studiu náboženství, který vnímám jako jednu ze slibných perspektiv současného religionistického bádání, protože má potenciál k řešení některých jeho soudobých metodologických potíží a přispět k jeho celkovému rozvoji.

Nesmyslnost polemizování religionistiky s teologií

Religionistika, stejně jako jiné společenskovědní disciplíny, se zformovala během 19. století v souvislosti s procesem modernistické racionalizace poznání. Pro tento proces vycházející z projektu osvícenství je charakteristický důraz na autonomii rozumového poznání, který se opírá o představu, že poznání skutečnosti vedené podle pravidel rozumu je nutným předpokladem obecného pokroku lidstva a že toto poznání je tedy všeobecně platné. Tato silná až nekritická důvěra v lidský rozum byla živena především ohromným rozmachem přírodních věd a možností aplikace jejich poznatků.³

V rámci modernistického přístupu je skutečnost uchopována jako o sobě poznatelný celek. Se specializací moderního poznání pak dochází k segmentaci skutečnosti do jednotlivých oblastí poznání, které jsou nahlíženy jako souhrny faktů určitého druhu. Na tomto základě pak probíhá konstituování a legitimizování jednotlivých vědních oborů. Religionistika vznikla jako vědecký obor zkoumající oblast skutečnosti, která spadá pod kategorii „náboženství“. Ke genezi a etablování této oblasti vědeckého bádání velkou měrou přispěl také dobový zájem o cizokrajné kultury, který souvisel s obecným nárůstem zájmu o poznání života a jejich kulturních reálií v kolonizovaných částech světa. Nicméně na akademické studium náboženství si činila nárok také teologie. Proto vzájemné střety mezi religionistikou a teologií pozorujeme již od samotných počátků formování vědeckého studia náboženství. Kromě oné předmětné stránky je za tím také aspekt formální či institucionální, neboť většina religionistických pracovišť byla zakládána při teologických fakultách.⁴

V této souvislosti si je důležité uvědomit, že nejstarší univerzity byly sice zakládány jako poměrně autonomní instituce vyššího vzdělání, avšak vliv církve na ně zůstal značný až do závěru 18. století.⁵ Koneckonců teologické studium tvořilo páteř univerzitního vzdělávání,

² Tak vnímám například apel, jenž se nese pracemi McCutcheona, srov. např. *ibid.*(1997).

³ Přírodní vědy se rozvíjely rychleji mimo jiné i proto, že svým předmětem činí fyzickou či materiální oblast skutečnosti, jež ležela v křesťansky hierarchizované ontologii nejnižší a tudíž vzbuzuje méně emocí než oblasti „duchovní“, které jsou v rámci křesťanského prizmatu ceněny více.

⁴ Srov. Horyna, Pavlincová (2001: 43-45, 54).

⁵ Zakládání universit a jejich rozvoj ve středověku je ovšem poněkud komplexnější záležitostí, než jsem zde mohl nastínit. Srov. Verger (1999).

kteří jinak pochopitelně procházelo vývojem, tak jak docházelo ke změnám a posunům v dobovém společenském myšlení a zájmech. Avšak klíčovou roli v transformaci univerzit do podoby, jak je známe dnes, sehrálo právě až osvícenství. Prosazování jeho ideového programu vedlo k zásadnímu posunu perspektivy myšlení v evropské společnosti. Dosavadní perspektiva, determinovaná křesťanskými ideály a podřízená normativním představám o onnipotentním nadpřirozeném činiteli, byla konfrontována perspektivou, jejímž determinantem měl být *jen* svobodný – žádná jiná entita nepodléhající – lidský rozum. Dosavadní klíčový epistemologický prostředek držený pod exkluzivistickou kontrolou mocenské instituce měl být vystřídán prostředkem, který nebyl nijak honosný, ale naopak velice prostý, lidský, a který byl navíc apriori přístupný každému člověku a univerzálně použitelný.

Nejde o to, že by dřívější poznání nebylo racionální, ale o to, že jeho racionálnost byla od té moderní principiálně odlišná, neboť podléhala jiným konceptuálním východiskům. Tradiční přístup nahlížel poznané fakty v posledku jako projevy Boha, zatímco v moderním přístupu jsou fakty to, co člověk uchopil svépomocí, výhradně svým vlastním přirozeným kognitivním aparátem. V moderním přístupu také skutečnost není ontologicky hierarchizovaná a její poznání nepodléhá uzavřenému výkladovému rámci. Cílem moderního poznání není normativní výklad skutečnosti a koherence s předem uznaným dogmatem, ale objektivní popis a vysvětlení. Jeho principy jsou proto jednodušší a umožňují mimo jiné jeho větší otevřenost a tedy i kritičnost. Na těchto základech se utvářela moderní věda, která v rámci postupující sekularizace veřejného života zaujala ústřední postavení na univerzitách.

Proces modernizace univerzitního vzdělání pochopitelně zásadně otrásl postavením teologie, která je s moderním typem racionality principiálně neslučitelná, takže se vůči němu od počátku staví odmítavě. Tato tendence se pochopitelně promítla zvláště do vztahu k religionistice, kterou vnímala jako nelegitimní konkurenci při studiu náboženství, na jehož poznání si klade (alespoň v některých záležitostech) exkluzivistický nárok.⁶

Kritická debata o tom, jak koncipovat předmět bádání a jak toto bádání vést, je důležitá pro každý vědní obor. Má-li však být s ohledem na jeho cíle smysluplná, musí probíhat v určitém relevantním diskursivním rámci. Takový rámec však mezi religionistikou a teologií nelze z uvedených důvodů zajistit. Pokud se religionistika sama vymezuje jako věda (viz úvod), pak zkrátka nemá s teologií co sdílet. Věda je principiálně jiným diskursem než teologie. Má jiná argumentační pravidla, vychází z jiných předpokladů, které neustále kriticky reflektuje. Jak uvádějí Pavlincová a Horyna, vědecké studium náboženství mimo jiné vyžaduje „nepřetržitě metodické skeptické zpochybování normativisty vlastních hledisek“.⁷ Tento fakt religionistice brání v jakémkoli věcném či smysluplném spojení s teologií. Naopak pokusy o něj jsou jen důkazem nereflexivnosti, nepochopení či nerespektování této principiální odlišnosti, a vedou jen k rozměňování vědeckého studia náboženství.

Domnívám se, že není třeba řešit teologii. Avšak v zájmu religionistiky je zcela jistě nutné bránit se aplikaci strategií, které se „vnější“ vědecký přístup k náboženství snaží podřídít „vnitřnímu“ náboženskému empatismu či přímo teologii, tím, že do něj vnášejí určité prvky (např. koncept významu náboženství jako čehosi transcendentního či požadavek na porozumění smyslu náboženství), které jsou v rámci vědeckého přístupu neuchopitelné.⁸ Nejúčinnějším prostředkem vůči tomu je dbát o přísně vědecký charakter religionistického bádání.

Takový charakter lze získat jen vytvořením solidní teoretické koncepce, v rámci níž bude k „náboženství“ přistupováno jako k pouhému jednomu z mnoha aspektů lidské přirozenosti,

⁶ Srov. Horyna, Pavlincová (2001: 54–56).

⁷ *Ibid.*: 58.

⁸ Srov. Wiebe (1999: 151).

nikoli jako zvláštní sféře skutečnosti, která čeká na to, jak ji ten který religionista zakusí a co o tom pak ostatním vypoví. Jakkoli nehodlám zpochybňovat možný význam takových zkušeností a výpovědí pro lidský život obecně, ovšem pro vědecké studium a bádání je naopak pokládám za irelevantní. Na počátku vědecky práce sice mnohdy je intuice či nějaká subjektivní inspirace, ale jen ve formě počátečního impulsu. Jeho práce, ať už jakkoli inovativní, se musí v zásadě opírat o postuláty, které lze otevřeně prověřovat nějakými obecně přístupnými prostředky.

To, že si teologie a stoupenci jejích proudů nárokují pozornost vědců či společnosti (účelovým) zpochybňováním vědeckých postulátů (např. snaha prosazovat kreacionismus namísto evoluce) či relevance vědeckého poznání (např. tvrzením o zvláštnosti „náboženství“), není důvodem k tomu, aby věda měnila principy či pravidla svého diskurzu. Skutečnost, že pokusy o taková zpochybnění tato pravidla nechtějí respektovat, není problémem vědy, neboť ta není nějakým univerzálním diskurzem, který pojme cokoli. I Feyerabendovo „*anything goes*“⁹ může mít smysl jen jako apel k otevřenosti a kritičnosti vědeckého poznání (např. požadavek, aby s vědeckými postuláty nebylo pracováno jako s nezpochybnitelnými dogmaty). Tendence brát jej jako obecný imperativ vědecké práce, implikuje tendenci rozpustit diskurzu vědy do roviny, v níž lze za relevantní poznání označit cokoli, co si tento status nárokuje. Otázkou je, zda takový přístup (oblíbený zejména mezi rigidními stoupenci postmoderny) vůbec nějak přispívá k poznání, nebo spíše vede jen k rádoby intelektuální „žvanivosti“.

V tomto smyslu nic neřeší stanovisko, že do religionistiky lze zapojit i prvky teologie „vědecké povahy, schopné akceptovat požadavky intelektuální poctivosti, co se týče opuštění jakýchkoli absolutních či konečných závazků“.¹⁰ Zároveň se domnívám, že kategorizování teologie na konfesní či malým a velkým písmenem „k“ a nekonfesní jen pozici religionistiky komplikuje, neboť – podobně jako jiné snahy navazovat či nějak řešit vztah s teologií – jen vytváří dojem, že k diskusi o zapojení teologie je na diskursivním poli religionistiky místo. Nehledě na to, že tyto tendence implikují nárok religionistiky na posuzování vnitřních záležitostí teologie, k čemuž ovšem žádný mandát nemá.

Nejasné označení vědeckého studia náboženství a jeho problematická terminologie

Zdrojem mnohých metodologických problémů vědeckého studia náboženství je neschopnost užívat jednoznačného a jednotného pojmenování sebe sama. Patrně těžko bychom našli vědní obor s tak variabilním označením, jako je tomu v případě religionistiky. Tento problém se přitom netýká jen jazykových mutací tohoto označení, ale především vnitřní nomenklaturní rozpolcenosti, kterou pozorujeme od počátku ustavení vědeckého studia náboženství napříč různými jazykovými oblastmi.

Prakticky v pozici synonym tak vystupují výrazy „dějiny náboženství“, „srovnávací dějiny náboženství“, „věda o náboženství“, „akademické studium náboženství“ aj. Tento problém nejednoznačného až zavádějícího označení vědeckého studia náboženství nacházíme v různých podobách v jednotlivých jazykových oblastech, v nichž je toto studium pěstováno. Asi nejkomplikovanější se situace jeví v anglofonním prostředí.¹¹ Tato skutečnost je však velice závažná pro celý obor. Nejenom proto, že díky postupující globalizaci, která zasahuje

⁹ „Cokoli jde“, srov. Feyerabend (2001).

¹⁰ Ibid.: 155. Pokud jde Wiebemu skutečně jen o vyjádření přesvědčení, že religionistou může být i kritický věřící, který dokáže mít od svého vyznání odstup, takže jej nepromítá do bádání, je jeho formulace poněkud nešťastná.

¹¹ V angličtině se pojem vědy nevztahuje na humanitní disciplíny, mezi něž bývá religionistika řazena. Tyto disciplíny jsou označovány termínem „*humanities*“.

i akademické prostředí, se angličtina stává soudobou *lingua franca*. Ale především proto, že práce a studie anglofonní provenience jsou již delší dobu nejnvlivnějším determinantem směřování celého oboru.

Naopak v českém jazykovém prostředí se situace v této záležitosti jeví poměrně bezproblémově. Zavedený termín „religionistika“, totiž na rozdíl od většiny paralelně užívaných výrazů neimplikuje žádnou metodu a předem nelimituje studium náboženství na jinou podobu než obecně vědeckou. V této souvislosti dodejme, že specifická česká religionistika netkví ani tak v jejím označení, ale spíše v historických okolnostech, které vědecké studium náboženství v českých zemích provázely. Plošná nekritická aplikace idejí marxismu-leninismu na studium náboženství nevedla pouze k zastavení rozvoje religionistického bádání a vytěsnění problematiky náboženství na periferii společenských zájmů, ale že přispěla k negativnímu hodnotovému zatížení pojmu „náboženství. Je skutečně otázkou, zda tato cézura ve vývoji české religionistiky je pro její další vývoj výhodou (s ohledem na možnost nefixovat se k žádné religionistické tradici) nebo spíše nevýhodou (s ohledem na její chabou teoreticko-metodologickou základnu).¹²

Je ovšem otázkou, zda za to může jazykozpytecká šikovnost prvních badatelů, nebo spíše dějinné okolnosti, které akademické studium náboženství v českých zemích provázely. V této souvislosti bych jen poznamenal, že exkluzivistická aplikace idejí marxismu-leninismu na studium náboženství nevedla pouze k zastavení religionistického bádání a jeho rozvoje, ale že přispěla k obecnému zvěcnění pojmu „náboženství“ v pomyslné myslí společnosti. Lze si proto představit, že opětovně konstituování vědeckého studia náboženství na českých univerzitách bylo pravděpodobně malým množstvím emocí a že tedy probíhalo poměrně věcně – zvláště tam, kde nastupovalo na místo vědeckého ateismu.

Vraťme se však k problematice názvoslovím v kontextu světové religionistiky. Mým cílem zde není upírat legitimitu jednotlivým přístupům ke studiu náboženství, ale poukázat na jejich nesamozřejmost a především na skutečnost, že sami o sobě nemohou zakládat religionistiku jako vědní obor a že tedy termín „religionistika“ není ekvivalentní s žádným jiným termínem než s „vědeckým studiem náboženství“.

Religionistika nemůže být jen dějinami náboženství, byť doplněnými o komparaci. Žádný samostatný vědní obor nemůže být primárně založen jen na historiografii. Po formální stránce by to znamenalo zdvojení historiografického bádání pro danou oblast. Zároveň by to představovalo nebezpečí, že v případě nedostatečného či nejasného vymezení předmětu bádání, jako je tomu v religionistice, bude docházet k projektování subjektivních představ o tomto předmětu do historie. S tím souvisí i problém historicismu, na nějž upozornil K. R. Popper. Žádná věda nemůže zakládat predikci vývoje zkoumaných jevů na zákonech, jejichž povaha je odvozena na základě dějinných podobností. Historiografický přístup je důležitým nástrojem v různých společenskovědních disciplínách, sám o sobě však žádnou nezakládá.

Ani srovnávací přístup nemůže být sám o sobě dostatečným pro konstituování vědního oboru. Smysluplná komparace vyžaduje kvalitní teoretickou a terminologickou základnu, která je zárukou vzájemné relevance jednotlivých výsledků. Bez takovéto základny hrozí jejich desinterpretace.

Dále bych rád poukázal na nepatřičnost zaměňování religionistiky za „akademické studium náboženství“. Religionistika má v zájmu svých zásad primárně usilovat o to, aby její studium náboženství sneslo kritérium vědeckosti, neboť se jako věda vymezuje. Otázka akademičnosti je komplikovanější, neboť primárně nespadá do diskurzu vědy, ale je obecně společenským

¹² Srov. Horyna, Pavlincová (2001: 71–72).

tématem. Společnost nemusí nutně na akademických disciplínách vyžadovat jen vědeckost. Naopak, například dostatečným a přitom širším kritériem akademického studia by mohla být kritičnost, kterou lze provozovat i v rámci jiných diskurzů než je věda (např. filosofie či teologie)¹³. Je nutné si uvědomit, že posuzováním toho, co je a co nemá být součástí akademického studia, by religionistika překračovala své kompetence, protože by tím a priori zaujímala roli obhájce nějakých vnějších zájmů. Stavěla by se do role politického arbitra, který rozhoduje o tom, co je společensky dobré a co ne. O tom, co a jak má být studováno na vysokých školách, má být vedena celospolečenská diskuse, napříč různými diskursivními poli. Charakter této debaty je proto bytostně společensko-politický, a proto vyžaduje diskursivní pluralitu. Věda nemá vlastní mandát rozhodovat o tom, co je, či není akademické.

Domnívám se, že terminologická nedůslednost při vymezení vědeckého studia náboženství je jednou z hlavních příčin jeho nestability a rozříznutosti. Tato nedůslednost se týká nejen označení celého oboru, ale i jeho pojmového jazyka. Vágnost označení má pro tento typ studia mnohé neblahé důsledky. Mimo jiné umožňuje, aby vůči němu byly vznášeny nároky na argumentaci z jiných než vědeckých pozic. V tomto smyslu je situace ještě závažnější v případě religionistické terminologie.

Vědecké studium náboženství totiž velkou část své terminologie více méně nerefektovaně přejímá z diskurzu křesťanství. Tím jednak nenapravitelně rozostřuje hranici mezi rovinou diskurzu svého předmětu – křesťanství – a rovinou kde má být tento předmět objektivizován. Z hlediska jazykové analýzy tu hrozí splnutí intenze s extenzí. Navíc tím implicitně nahlíží ostatní „extenze“ náboženství prostřednictvím té jedné, křesťanské. Tato neobhajitelná skandální skutečnost je určitě jednou z nezákladnějších příčin různých metodologických problémů religionistiky.

Východiskem, s nímž koresponduje právě kognitivní přístup, by mohlo být jednak naturalistické koncipování náboženství¹⁴, jednak důsledné užívání termínů, které nejsou přijímány z konkrétních náboženských tradic a u nichž tak lze předpokládat nízký asociativní a emoční potenciál. Jednoduchým příkladem může být srovnání výrazů „bůh“ a „nadmířený činitele“, z nichž ten druhý je jistě více neutrální než ten první. Při užívání výrazu „bůh“ se těžko budeme bránit průniku vlivu vlastního kulturního kontextu.

Objektivní terminologie sice neexistuje, ale žádnou vědu neopravňuje k rezignaci na užívání vlastního pojmosloví. Věda je s ohledem na to, co zkoumá, v pozici metadiskursu a tuto pozici si musí držet, mají-li výsledky jejího zkoumání umožňovat objektivní interpretaci a vnitřní konzistenci. Asi za nejdůležitější avšak zároveň nejnáročnější úkol pro religionistiku proto považují vytvoření její vlastní oborové terminologie. Jsem přesvědčen o tom, že dokud se náboženství bude studovat pomocí termínů převzatých z křesťanství, nikam se nedostaneme, protože vždy bude zákonitě docházet k ohýbání cizího do vlastního už jen na základě nominálního „překládání“ cizího do vlastního. Ve stávající situaci se vnučuje otázka, do jaké míry je možné provádět nějaké historicko-srovnávací studium náboženství s výsledky, které by nebyly v uvedeném smyslu už předem deformované.

Otázky ohledně předmětu a metody religionistiky

Klasickým chybným religionistickým předpokladem je, že náboženství prostě existuje, že se jen stačí pustit do jeho studia. Jonathan Z. Smith naproti tomu tvrdí, že náboženství není ani samozřejmou či nějak přirozenou kategorií, ani něčím, co prostě samo o sobě

¹³ Ani jedna z těchto dvou disciplín není součástí religionistiky.

¹⁴ Srov. McCutcheon (1997: x–xi; 192–213).

existuje – „pro náboženství neexistují žádná data. Náboženství je výhradně výtvar vědeckého studia. Je vytvořeno pro vědce analytické účely jeho obrazotvornými akty komparace a zobecňování.“¹⁵

Samotná etymologie tohoto pojmu je dlouhá a nejistá. Z dnešního pohledu se poprvé s jeho relevantním užíváním setkáváme až v 16. století, kdy je v rámci postupu kolonizace aplikován i na ne-křesťanské prostředí a označuje rituální praxi. Asi o dvě století později pak dochází k zásadnímu posunu ve významu slova „náboženství“ od úzké vazby na rituál k označení niterné duchovní schopnosti vyznávat a uctívat Boha. „Tento posun k víře jako definující charakteristice „náboženství“ [...] vyvolal množství souvisejících otázek o hodnověrnosti a pravdě.“¹⁶ Tyto otázky byly umocněny schismatickými tendencemi protestantství a rostoucím vědomím o množství ne-křesťanských kulturních tradicích. Termín „náboženství“ se sice začal užívat v plurálu, ale zároveň v rámci probíhající debaty o „přirozeném náboženství“ vzrostl nový zájem o singulární, všeobecné *náboženství*. Argumenty, že přirozené náboženství se od zjeveného liší jen tím, jak je komunikováno, předznamenaly přesazení kategorie „náboženství“ z teologického do antropologického diskurzu. Za symbol této transpozice lze považovat Humeovu esej *The Natural History of Religion*. V této souvislosti pak poukazuje na to, že přívlastek „náboženský“ je většinou spojován s druhy obecných lidských schopností jako racionalita, morálka či cit.¹⁷

Další posun lze pozorovat v 19. století, kdy se kladou otázky o tom, jak má být náboženství studováno. Nárůst zájmu o „náboženství“ byl mimo jiné podpořen rozšířením překladů různých náboženských textů z ne-křesťanských tradic. Obecný nárůst dat klasifikovaných jako náboženská byl doprovázen potřebou jejich uspořádání. To probíhalo encyklopedickou formou většinou otitulovanou jako „dějiny náboženství“ (v plurálu), organizovanou z perspektivy monoteisticko-exkluzivistického pojetí náboženství. Snaha rozlišit ostatní tradice pak vyústila v zavedení známého názvosloví jako např. „buddhismus“ (1821), „hinduismus“ (1829), aj. Je důležité mít na vědomí, že toto klasifikování náboženství zdaleka neprovázely pouze vědecké intence, což dodnes negativně promítá do studia těchto „nových“ náboženství.¹⁸

Podobné potíže s klasifikací náboženství lze spatřit na rozříštění „přirodního“ náboženství v rámci antropologických studií v 19. století, které se zaměřily na vývoj náboženství od jeho primitivních forem identifikovaných u tzv. „přírodních národů“, které byly nahlíženy jako ahistorické uzavřené jednotky. Historicita byla přiznávána jen tzv. „vysokým“ či „světovým“ náboženstvím. I zde je třeba upozornit na politicko-mocenský aspekt tohoto dodnes tradovaného taxonu s tím, že za jeho aplikací je klasický dualismus naše/ jejich, přičemž „naše“ je to, co je mocensky relevantní (např. křesťanství, islám atp.), „jejich“ je to, čemu politicko-mocenskou váhu nepřikládáme (např. tzv. primitivní náboženství). Podle J. Z. Smitha je tento typ dualismu nejčastější historickou formou klasifikace náboženství bez ohledu na povahu daného klasifikačního diskurzu.¹⁹

Tento letmý náčrt geneze pojmu náboženství má jen zdůraznit nesamozřejmost jeho samého a zároveň jeho aplikace. Religionista musí mít na zřeteli, že jde pouze o badatelský konstrukt, který mu má pomoci při analyzování a poznávání zkoumaných aspektů skutečnosti, které jsou sice v rámci daného zkoumání označitelné jako náboženské, ale nemají žádný zvláštní

¹⁵ Smith (1982: xi).

¹⁶ Srov. Smith (2004: 182).

¹⁷ Srov. *Ibid.*:183–5.

¹⁸ Srov. na případu hinduismu např. Balagangadhara ([1994] 2005); *Ibid.* (2005); Eichinger Ferro-Luzzi ([1989] 2005); Fárek (2006); King (1999).

¹⁹ Srov. Smith (2004: 187–192).

ontologický status či význam. Řečeno s Russellem T. McCutcheonem, náboženství jako vědecký termín je materiálně založený světský prostředek, který nepředpokládá existenci či vliv nějaké síly mimo sféru lidské skutečnosti, je součástí lidské kultury a dějin, k jejichž vysvětlení má sloužit.²⁰ Neakceptování tohoto omezení s sebou nese riziko, že k náboženství bude přístupováno právě jako k nějaké zvláštní či jedinečné skutečnosti.

Problémem takového přístupu je, že je nutně apriori založen na předpokladu nějaké autonomní existence podstaty náboženství, v němž je skrytý vliv tradiční dichotomie podstata a její manifestace. Navíc tím více méně navazuje na přesvědčení křesťanské teologie o tom, že „naše“ náboženství je něco svého druhu jedinečného, co se vymyká možnosti, aby bylo poznáváno běžnými prostředky. Studium náboženství je pak vedeno předpokladem, že historicko společenské atributy zkoumaných jevů jsou nahodilá a stálá je jen jejich esence. Takové studium je tedy nutně založeno na nějaké představě, jak má vypadat to, co se má poznávat, tj. ona podstata – minimálně se předpokládá, že tato podstata je kvalitativně jiná než to, co spadá do sféry historicko-společenské podmíněnosti. Podle McCutcheona právě „diskurz o náboženství sui generis snižuje důraz na rozdílnost, historii a společenskopolitický kontext ve prospěch abstraktních esencí a homogenity.“²¹

Tento přístup se ve studiu náboženství prosadil hlavně v rámci fenomenologie náboženství a v pracích na ní navazujících badatelů (zejm. M. Eliade). Jejich východiskem je empatický popis založený na výpovědích zevnitř náboženství a snaha určit ahistorickou podstatu z analýzy jejich historických manifestací. Dále komparativní metoda, která z případů materiálně rozdílnosti abstrahuje předpokládanou stejnost. Primární úkol studia náboženství pak není spatřován ve vysvětlení náboženských jevů s ohledem na jejich různorodost, ale právě v identifikování ahistorické podstaty náboženství. Do jeho studia se tím neodůvodněně zavádí nadbytečná entita, pro níž se sice nedostává žádné evidence, avšak zdá se, že to nijak neubírá na její atraktivitě takového přístupu. Tato přitažlivost má takovou moc, že některé badatele na poli religionistiky nijak netrápí ani skandální skutečnost, že jejich výzkum namísto dobře zdůvodněných předpokladů založených na kritickém poznání člověka vychází z předpokladů, jejichž povaha je arbitrární a (přínejméně) potenciálně účelová. Výsledkem bádání v rámci esencialistického přístupu pak jsou, spíše než nějaké relevantní poznatky o náboženství, jeho konstrukce za použití předem připravené formy.

Řešení tohoto problému však naráží na onu zmíněnou atraktivitu představy o podstatě náboženství. Pokus o její vymezení totiž nebyl veden v rámci nějakých formálních vědeckých postupů, ale spíše využitím imaginativního pojmosloví křesťanství. Nemám možnost řešit zde otázku z kterých pozic tak bylo a je činěno.²² Každopádně je nasnadě, že působnost této aplikace je nutně široká, neboť je v souladu s kulturním pozadím západního vědce, které je historicky determinováno křesťanstvím. Takže běžné představy o náboženství či jeho kriticky nereflektovaná konceptualizace jsou přirozeně hojně prostoupeny touto determinací.²³

Dodejme, že tu nejde o nějaké pranýřování či znevažování fenomenologie náboženství a na ní navazujících pojetí religionistiky, ale spíše o upozornění na nutnost odložit strategie, jež do religionistiky fenomenologie náboženství zavedla a které v ní díky mocné a vlivné recepci

²⁰ Srov. McCutcheon (1997: x–xi).

²¹ McCutcheon (1997: 3).

²² Mým úmyslem zde bylo v této souvislosti provést kritickou reflexi některých aspektů díla Mircey Eliadeho, kterého lze pokládat za dominantního protagonistu přístupu k náboženství jako k čemusi svého druhu jedinečnému. Z kapacitních důvodů jsem však nucen tento záměr opustit – snad ve prospěch jiné studie.

²³ Chtl bych zde jen doporučit již zmíněnou práci Russella T. McCutcheona *Manufacturing Religion*, která je výborným uvedením do výše nastíněné problematiky.

Eliadeho díla zakořenily. Je potřeba si uvědomit, že vše, co označujeme – alespoň v rámci vědy – jako náboženství spadá do sféry běžné lidské aktivity. Ani pro studium náboženství, stejně jako pro studium jakékoli jiné oblasti lidské činnosti, není důvod – ve vědě – zavádět nějaký zvláštní mod skutečnosti. Dále tedy nemá smysl hledat podstatu náboženství jako něčeho *sui generis*.

Naopak, při studiu náboženství je třeba primárně vycházet z poznatků o člověku a o tom, jaká společenství člověk vytváří. Přitom nelze privilegiovat jakékoli společenství před jiným, stejně tak ani nějakou část či složku lidských společenství před jinými. Dále se jeví jako nutné zohledňovat při studiu náboženství poznatky získávané při studiu jiných oblastí lidských aktivit jako je např. politika, ekonomika apod., protože to, co označujeme jako oblast náboženství, je s těmito ostatními vzájemně propojeno. Již samotné vydělování těchto oblastí z obecné roviny lidské činnosti je prováděno uměle, na základě jisté abstrakce, s cílem zjednodušit to, co má být poznáváno. O to více pečlivosti je pak potřeba věnovat samotným předpokladům a teoretickým východiskům.

Zde nabízeným teoretickým východiskem je kognitivní religionistika. Důvodem je skutečnost, že koresponduje s předpokladem, že uspokojivě vysvětlit či interpretovat jakékoli aspekty lidského jednání a jeho produkty (včetně „náboženství“) nelze bez porozumění fungování lidské mysli. To jistě neznamená, že by lidská mysl byla jediným relevantním determinantem lidského jednání. Nicméně je tím elementárním. Obvyklé východisko, podle něhož je základním determinantem vliv toho, co označujeme jako „kultura“ a „společnost“, selhává v několika bodech. Jednak čelí neshodám s jejich obecným vymezením, které se principiálně neliší od problémů, na něž narážíme v souvislosti s náboženstvím (viz výše). Jednak neumí nabídnout plausibilní vysvětlení toho, proč vůbec můžeme hovořit o kultuře či náboženství obecně. S tím souvisí neschopnost uspokojivě odpovědět otázky typu: Čím je způsobena podobnost mezi některými jevy, které obecně označujeme jako „náboženské“ a přitom pozorujeme v různých „kulturách“, jejichž vzájemný kontakt lze takřka s jistotou vyloučit? Domnívám se, že k řešení těchto otázek může značně přispět právě kognitivní religionistika, jejíž základní charakteristiku představuje následující pasáž.

Kognitivní přístup jako možné východisko

V souvislosti s problémy, které byly výše představeny, bych zde rád upozornil na možnosti, které při řešení některých metodologických otázek při studiu kultury a tedy i náboženství nabízí kognitivní přístup. Kognitivní religionistika je systematicky rozvíjena teprve poslední dvě desetiletí, zvláště v anglosaském a skandinávském badatelském prostředí.²⁴ To, co je na něm přitažlivé, ovšem není jeho novost či poetičnost. Naopak, jde o přístup, který se zdá být atraktivní spíše svoji vědeckou strohostí a jednoduchostí.

Dosavadní humanitní vědy používali jako metodu spíše jen interpretaci pomocí syntetických kategorií (jako přibuzenství, politika, náboženství atp.) s cílem popsat jejich obecný význam. Problém je, že tyto kategorie, jsou-li dobře vymezeny, reflektují jisté zákonitosti distribuce reprezentací, ale takřka nic nevypovídají o mentálních procesech, jimiž jsou tyto distribuce produkovány a tedy podmíněny.²⁵ Takové interpretace pak postrádají především solidní teoretickou základnu, která by umožňovala jejich verifikaci a která by zajišťovala koherenci religionistických poznatků a jejich případnou použitelnost v jiných oborech.

²⁴ Srov. Martin (2004).

²⁵ Srov. Atran, (2002: 89).

Pro kognitivního religionistu je základním východiskem důraz na předpoklad, že náboženství lze poznávat i na základě jeho čistě vědeckého studia. Namísto pokusů o jeho substanční či funkcionální vysvětlení si uvědomuje ne-vědecký původ kategorie „náboženství“, její syntetičnost, tj. skutečnost, že pokrývá široké množství fenoménů. Toto východisko mu umožňuje studovat náboženství aniž by se uchýlil k nějakému pseudovědeckému přístupu, naopak pokládá za přirozené využívat vědeckých metod ověřených aplikacemi napříč jinými vědními obory. Uvědomuje si totiž, že náboženství není žádná zvláštní entita a že tedy jevy označované jako náboženské nevyžadují žádnou principálně zvláštní metodu. Jeho snahou je přispět k poznání (kauzálních) mechanismů a procesů, které podmiňují vznik náboženských jevů. Přitom za společnou základnu všech zkoumaných mechanismů a procesů pokládá lidský kognitivní systém (lidská mysl) vyvinutý v rámci přirozené evoluce druhu homo sapiens. Tímto přístupem kognitivní religionista „umísťuje studium náboženství mezi širší vědeckou komunitu a zdůrazňuje, že náboženské fenomény jsou podloženy stejnými kognitivními mechanismy, jež jsou zodpovědné za jiné typy lidských fenoménů.“²⁶

Veškeré naše mentální procesy jsou výsledkem činnosti lidské mysli. Většina z nich probíhá pod-vědomě (např. vnímání barev, orientace v časoprostoru, aj.) a lze předpokládat, že jsou výsledkem toho, jak se lidský druh vyvíjel s ohledem na podmínky možnosti přežít ve svém prostředí. Do této kognitivní výbavy člověka patří mimo jiné i schopnost mentálních reprezentací, tj. schopnost volně rozpoznávat ve svém prostředí objekty a události nebo si je vymýšlet. Tyto představy jsme schopni si zapamatovat či sdělovat ostatním. Navíc můžeme nad nimi vytvářet tzv. metareprezentace, které nám s představami umožňují pracovat (např. srovnávat, klasifikovat atp.). Kognitivní věda usiluje právě o poznání procesů utváření reprezentací, protože je pokládá za základ pro vysvětlení běžných lidských schopností či omezení – lidská mysl není *tabula rasa*. Jako příklad evolučně vyvinuté mentální kapacity lze uvést schopnost používat řeč.

Co se týče náboženství, to je pokládáno za vedlejší produkt evoluce, takže i ono je determinováno lidskými kognitivními možnostmi a omezeními. Kognitivní religionistika se zabývá „náboženstvím“ právě s ohledem na mentální procesy, které pokládá za konstitutivní pro jeho vznik jednání a jevů, které tímto výrazem označujeme. Studuje kognitivní procesy související s „náboženskými“ idejemi, představami a úkony, jejich zapamatování a přenos. Dále se zabývá vztahy mezi nimi s cílem vysvětlovat jejich možné podoby, v nichž se s ohledem na dispozice lidského kognitivního systému mohly, případně budou moci vyskytovat. Kognitivní přístup se netají prediktivním potenciálem.

Kognitivní studium náboženských rituálů vychází ze studia toho, jak lidé prezentují jakékoli lidské jednání. Důležitým faktorem, který rozhoduje o náboženskosti daného jednání může být jeho spojení s nárokem na působení určitého nadpřirozeného činitele. S ohledem na jeho roli, vytvořili svoji teorii náboženského rituálu E. Thomas Lawson a Robert N. McCauley.²⁷ Odlišnou a do jisté míry konkurenční teorii představil Harvey Whitehouse, podle něhož je zásadní rozlišovat u náboženských rituálů dva odlišné mody religiozity, které jsou kromě podoby rituálu určující také pro způsob, jakým se dané náboženské vědění a zvyky budou uchovávat a přenášet.²⁸

Náboženské představy, tj. představy které odkazují k nějakému nadpřirozenému činiteli (např. bůh, anděl, ďábel aj.) kognitivní religionistika nahlíží jako přirozené produkty naší kognitivní výbavy. Konkrétně souvisí se schopností, která je prokázána už u dětí, přisuzovat živým objektům či událostem pozorovaným v našem okolí vědomou intencionální aktivitu.

²⁶ Sørensen (2005: 468).

²⁷ Viz McCauley, Lawson (2002).

²⁸ Viz Whitehouse (2004).

Tato schopnost, kterou člověk hojně aplikuje na různé vjemy ze svého prostředí, je doprovázena tendencí prezentovat příčiny takových aktivit či událostí v antropomorfní podobě. To jakou takto vytvořená představa bude mít působnost, záleží na tom, jak je kognitivně atraktivní (např. důležitost pro přežití), tzn. do jaké míry dokáže „oslovit“ procesy, které povedou k jejímu zapamatování a případně sdílení s dalšími lidmi. Co se týče kognitivně „úspěšných“ náboženských představ, jejich charakteristickým rysem, který popsal Pascal Boyer, je minimální kontrainuitivnost.²⁹ Ta spočívá v tom, že činitele, s nímž daná představa operuje, nějakým svým rysem či vlastností narušuje přirozené očekávání člověka ohledně daného objektu, který zastupuje (např. mluvící hrnec, létající koberec, nesmrtelný člověk, apod.), a zároveň je toto narušení nějak pro člověka atraktivní, takže poutá jeho pozornost, což umožňuje, aby byla daná představa zapamatována a případně sdílena a šířena veřejně.

V souvislosti s kognitivními aspekty fungování náboženských představ a praktik je důležité zohlednit i řadu jiných faktorů, o nichž tu nebyla řeč.³⁰ Na tomto místě však není cílem detailněji představit kognitivní religionistiku, ale spíše upozornit na možnosti, které pro vědecké studium náboženství nabízí. Alespoň ve stručnosti bych zde proto shrnul některé její přednosti.

Kognitivní přístup umožňuje vysvětlit všeobecnou rozšířenost náboženství. Jeho vysvětlení podobností či rozdílů mezi jednotlivými náboženskými útvary může navíc – díky jeho východiskům – být naturalistické, protože poskytuje značně neutrální interpretační základnu a testovatelnost výsledků. Jak podotýká Luther H. Martin, ani kognitivní religionistika nám sice zatím nenabízí nějakou solidní definici náboženství, ovšem svým přístupem vede k jeho vymezení jako kategorie určené k vědecké práci a nikoli k účelovému hájení nějakých jiných pozic.³¹ Domnívám se, že podobně kognitivní přístup umožňuje revidovat religionistickou terminologii obecně tak, aby jí uvolnila z vazeb na křesťanské pojmosloví. Jeden z nejdůležitějších důvodů pro seriózní přístup ke kognitivnímu pojetí religionistiky spatřuji v multidisciplinární zakotvenosti kognitivních východisek. Tento fakt je předpokladem proto, aby religionistické poznatky byly koherentní s poznatky z jiných vědních oborů, což by umožnilo jejich obecnější využitelnost a serióznost.

Závěr

V této práci jsem se na základě představení a kritické analýzy vybraných metodologických problémů religionistiky pokusil demonstrovat, že jejich příčinou je vesměs nedůslednost při koncipování vědeckého studia náboženství. Práce mnoha religionistů se tak zakládá na nerefektovaných předpokladech, které do jejich bádání umožňují zapojovat vědecky nepřijatelné prostředky a devalvuji jeho výsledky.

Důsledkem zanedbávání péče o vědeckost religionistiky jsou pak otázky vyjadřující pochyby ohledně relevance jejích poznatků. To, že v těchto otázkách nemá religionistika příliš jasno, lze doložit na nesourodosti týkající se jak debat kolem nich, tak i způsobů jejich řešení. Tato nesourodost ovšem zásadně ohrožuje stabilitu a konsistenci celého oboru religionistiky. Již v roce 1960 prezentoval Zwi Werblowsky na 10. kongresu IAAHR své minimum religionistiky, jednoduché obecné zásady, jejichž dodržování by umožnilo pěstovat religionistiku čistě jako vědu. Je však příznačné, že dodnes budeme mít velký problém rozpoznat u mnohých prací, co je opravňuje k tomu, aby byly součástí religionistiky. Jakoby stačilo se jen k religionistice

²⁹ Viz Boyer (2001).

³⁰ Například Pyysiäinen (2004) upozorňuje na roli emocí v náboženství.

³¹ Srov. Martin (2005: 481–482).

přihlásit – její náruč se zdá být laskavá pro přijetí leccého, vždyť i s teologií často diskutuje tak jakoby s ní sdílela společnou „domácnost“.

Domnívám se, že důvodem této neblahé situace je pokřivené pojetí vědy, které se prosadilo do humanitních studií obecně. Proto lze obdobnou kritickou situaci jako v religionistice pozorovat také v jiných společenských vědách. Prvotní příčinu krize vědeckosti ve společenských vědách spatřuji v Diltheyově arbitrárním rozdělení vědy na vědy přírodní a humanitní, motivované hegelovským pojetím dějin a zdůvodněné odlišnou povahou jejich předmětu. Celá koncepce *Verstehen* je založena na předpokladu, že předmět humanitních věd je duchovní povahy, která je nepřístupná vědeckému uchopení a vysvětlení. Dalším argumentem proti relevanci vědeckého poznání o kulturně-společenských realitích člověka je jeho údajná reduktivnost. Oba argumenty pokládám z hlediska vědy za irelevantní. První zavádí transcendentní entitu (duch) jako esenciální vlastnost kultury, čímž se jí snaží vymanit z dosahu empirického zkoumání. Druhý zase tvrdí fakt, který nikdo rozumný nezpochybňuje, neboť každé kritické poznání je nutně vždy nějak reduktivní.

Tuto dodnes hájenou metodologickou césuru mezi přírodními a společenskými vědami pokládám za vědecky nelegitimní a neudržitelnou. Jedním z dobrých důvodů pro opuštění tohoto paradigmatu jsou právě výsledky kognitivní vědy, která je založena na multidisciplinaritě, na propojování bádání napříč různými obory, jak přírodovědnými, tak humanitními.

Seznam použité literatury

- Allen, D.** 2001 „Mircea Eliade’s View of the Study of Religion as the Basis for Cultural and Spiritual Renewal“ in B. Rennie (ed.), *Changing Religious Worlds. The Meaning and End of Mircea Eliade*, Albany: State University of New York Press: 207–233.
- Atran, S.** 2002 *In Gods We Trust. The Evolutionary Landscape of Religion*, Oxford – New York: OUP.
- Balagangadhara, S. N.** [1994] 2005 *The Heathen in His Blindness. Asia, the West and the Dynamics of Religion*, New Delhi: Manohar.
- Balagangadhara, S. N.** 2005 „How to Speak for the Indian Tradition: An Agenda for the Future“, *JAAR* 73/4: 987–1013.
- Boyer, P.** 2001 *Religion Explained: The human instincts that fashion gods, spirits and ancestors*, London: William Heinemann.
- Braun, W. – McCutcheon, R. T.**, (eds.) 2000 *Guide to the Study of Religion*. London – New York: Cassell.
- Eichinger Ferro-Luzzi, G.** [1989] 2005 *The Polythetic-Prototype Approach to Hinduism* in G.-D., Sontheimer, H. Kulke (eds.), *Hinduism Reconsidered*, New Delhi: Manohar: 294–304.
- Eliade, M.** 1993 *Mýtus o věčném návratu. Archetypy a opakování*, Praha: OIKOYMENH.
- 2004 *Pojednání o dějinách posvátného*, Praha: Argo.
- 2006 *Posvátné a profánní*, Praha: OIKOYMENH.
- Fajkus, B.** 2005 *Filosofie a metodologi vědy. Vývoj, současnost a perspektivy*, Praha: ACADEMIA.
- 2007 „Vědecká racionalita“ *Meze formalizace, analytičnosti a prostoru*, Praha: Filosofía: 221–234.
- Fárek, M.** 2006 „Hinduismus – reálné náboženství, nebo konstrukt koloniální vědy?“, *Religio* 14/2: 227–42.
- Feyerabend, P. K.** 2001 *Rozprava proti metodě*, Praha: Aurora.
- Foucault, M.** 2002 *Archeologie vědění*, Praha: Herrmann & synové.
- 2003 „Co je to Osvícenství?“ in *Ibid.*, *Myšlení vnějšku*, Praha: Herrmann & synové: 227–240.
- Gadamer, H. G.** 1999 *Člověk a řeč (Výbor z textů)*, ed. Jan Sokol, Praha: OIKOYMENH.
- 1994 *Problém dějinného vědomí*, Praha: FILOSOFIA.
- Grondin, J.** 1997 *Úvod do hermeneutiky*, Praha: OIKOYMENH.
- Horyna, B.** 2007 „Kulturní věda – další dilemma religionistiky“, *Religio* 15, 1: 3–28.
- Horyna, B. – Pavlincová, H.** 2001 *Dějiny Religionistiky. Antologie*, Olomouc: NO.

- King, R.** 1999 *Orientalism and Religion. Postcolonial Tudory, India and 'the mystic East'*, London and New York: Routledge: 1–117.
- Martin, L. H.** 2004 „The Cognitive Science of Religion“, *MTSR* 16: 201–204.
2005 „Cognition and Religion“ *Companion to the Study of Religion*, J. Hinnells (ed.), London: Routledge: 473–488.
- McCauley, R. – Lawson, T. E.** 2002 *Bringing Ritual to Mind. Psychological Foundations of Cultural Forms*, Cambridge: CUP.
- McCutcheon, R. T.** 1997 *Manufacturing Religion. The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*, Oxford – New York: OUP.
- Pyysiäinen, I.** 2001 *How Religion Works. Towards a New Cognitive Science of Religion*, Leiden: E.J. Brill.
2004 *Magic, Miracles and Religion. A Scientist's Perspective*, Walnut Creek: Alta Mira Press.
- Rennie, B. S.** 1995 „The Religious Creativity of Modern Humanity: Some Observations on Eliade's Unfinished Thought“, *Religious Studies* 31, 2: 221–235.
- Segal, R. A.** 1978 „Eliade's Theory of Millenarianism“, *Religious Studies* 14, 2: 159–173.
- Smith, J. Z.** 1982 *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*, Chicago: UCP.
2004 *Relating Religion: Essays in the Study of Religion*, Chicago: UCP.
- Smith, W.C.** [1962] 1991 *The Meaning and End of Religion*, Minneapolis: Fortress Press: v-14.
- Sontheimer, G.-D.** [1989] 2005 *Hinduism: The Five Components and Their Interaction* in G.-D., Sontheimer, H. Kulke (eds.), *Hinduism Reconsidered*, New Delhi: Manohar: 305–324.
- Sörensen, J.** 2005 „Religion in Mind: A Review Article of the Cognitive Science of Religion“, *Numen*, Vol. 52: 465–494.
- Verger, J.** 2002 „Univerzita“ in J. Le Goff, J.-C., Schmitt, *Encyklopedie středověku*, Praha: Vyšehrad: 822–833.
- Wiebe, D.** 1999 „The Failure of Nerve in the Academic Study of Religion“ *The Politics of Religious Studies: The Continuing Conflict with Theology in the Academy*, New York: Palgrave: 141–162.
- Whitehouse, H.** 2004 „Modes of Religiosity and the Cognitive Science of Religion“, *MTTR* 16: 321–336.

Resumé

This work is trying to highlight some essential causes of actual problems in methodology of the scientific study of religion. Namely it concerns the problematic nomenclature of the discipline and its inappropriate terminology, which is ill-founded on the Christian one; the uselessness of the effort to lead polemic discussions with theology which itself is a principally different discourse offering no place for any scientific argumentation; the questions on conceptualizing of religion and its connection to the trouble of methods. The aim is to introduce several aspects concerning these problems and bring them to the public awareness and make them to be reflected and discussed. I assume that without such a wider reflection and discussion inside the discipline it is impossible to make the scientific study of religion really scientific. According to this aim the work introduces one possible solution that dwells in the cognitive approach to the study of religion. Although it is relatively young and it still needs to be tested more profoundly, it gives some good reasons to be seriously accounted.

Klíčová slova

metodologie religionistiky, kognitivní religionistika, náboženství, teologie

Key words

Methodology of Scientific Study of Religion, Cognitive Science of Religion, Religion, Theology