

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

Husitská teologická fakulta



Magisterská diplomová práce

Kognitivní přístupy v religionistice

Cognitive approaches to the study of religion

Katedra religionistiky

Studijní obor: Husitská teologie – religionistika

Forma studia: prezenční

Vedoucí práce:

ThDr. Jiří Gebelt, Th.D.

Autor:

Martin Peroutka

Praha 2009

Děkuji doktoru Jiřímu Gebeltovi za důvěru, citlivé vedení a literaturu a profesoru Ulrichu Bernerovi za konzultace.

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracoval samostatně a použil jen uvedené prameny a literaturu. Současně dávám svolení k tomu, aby tato práce byla používána ke studijním účelům.

V Praze dne:

Martin Peroutka

Podpis:

Anotace

V této práci poskytnu přehled teorií inspirovaných kognitivní revolucí a založených na doménově specifickém přístupu k lidské mysli, jmenovitě teorií, nadlidské agence, epidemiologie reprezentací, modů religiozity, rituální kompetence a minimální kontra-intuitivity, které dohromady tvoří takzvané kognitivní paradigma v religionistice. Rovněž se pokouším zhodnotit přínos těchto teorií v kontextu diskuze ohledně metodologie a teorie religionistiky, s důrazem na klasické fenomenologické a semiologické přístupy.

Klíčová slova: religionistika, kognitivní přístupy, mysl, doménová specifická, psychologie náboženství.

Anotation

In this work I review theories of religion inspired by cognitive revolution and based on domain specific approach to the human mind, namely theories of superhuman agency, epidemiology of representations, modes of religiosity, ritual competence and minimal counter-intuitiveness, which altogether form so called cognitive paradigm in the study of religion. I also try to evaluate significance of these theories in context of discussion about methodology and theory of religion science, focussing on classical phenomenological and semiological approaches.

Key words: religion science, cognitive approaches, mind, domain specificity, psychology of religion.

Úvod	7
Poznámka k překladu termínů	8
1. Co je kognitivní religionistika	9
1.1 Vznik kognitivní vědy	10
1.2 Pronikání kognitivních přístupů do religionistiky	13
2. Základní pojmy a dílčí teorie	15
2.1 Modularita a doménová specifičnost	15
2.2 Evoluční psychologie	21
2.3 Nadlidští agenti a náboženství jako antropomorfismus	24
2.4 Shrnutí	27
3. Vybrané přístupy a jejich představitelé	29
3.1 Dan Sperber	29
3.1.1 Epidemiologické pojetí kultury, inference	29
3.1.2 Předpoklady Sperberova pojetí symbolů	31
3.1.3 Co symboly nejsou	33
3.1.4 Symboly jakožto metareprezentace	35
3.2 Harwey Whitehouse	37
3.2.1 Předpoklady Whitehousovy teorie	37
3.2.2 Mody religiozity	38
3.2.3 Uplatnění Whitehousovy teorie	40
3.2.4 Pochybnosti a otázky ohledně modů religiozity	45
3.3 Rituální agence, Lawson, McCauley	47

3.3.1 Předpoklady	47
3.3.2 Akce reprezentující systém.....	49
3.3.4 Rituály se speciálními agenty a rituály se speciálními pacienty	52
3.3.5 Rituální forma versus rituální frekvence	54
3.4 Pascal Boyer.....	57
3.4.1 Předpoklady teorie kontra-intuitivity.....	57
3.4.2 Pět Boyerových kategorií	60
3.4.3 Minimální kontra-intuitivita	62
3.4.4 Kauza Mickey Mouse, Teologická korektnost a problém relevance	65
3.5 Síla a meze kognitivních přístupů	70
4. V dialogu s paralelními proudy v religionistice.....	72
4.1 Fenomenologie náboženství	74
4.2 Claude Levi-Strauss	79
4.3 Clifford Geertz	83
4.4 Zhodnocení pozice kognitivních přístupů.....	90
Závěr	92
Použitá literatura:	93
Seznam vyobrazení:.....	98
Seznam zkratk:	99
Summary.....	100

Úvod

Jako věřící katolík studující religionistiku v kombinaci s husitskou teologií jsem se naučil být obzvláště háklivý na striktní oddělování vědeckého zájmu od jakéhokoliv jiného druhu angažovanosti, který se za ním může skrývat. Vždy jsem považoval za základní podmínku existence náboženské vědy její striktní oddělení od teologie. Existuje ale i jiná ideologie, která si na religionistiku brousí zuby stejně vytrvale jako křesťanská apologie. Je to obrazoborecká touha odvysvětlit náboženství, dokázat miliardám zbedněných věřících jejich omyl, vyhnat Boha z historie a z duše lidí tak, jak ho již fyzika a biologie vyhnaly z vesmíru a přírody.

Kognitivní přístupy bývají často podezřívány z tohoto typu angažovanosti, někdy nepřesně ztotožňovaného s redukcionismem. Jakkoliv se v tomto ohledu extrémním přístupům Dennettova typu daří poutat na sebe pozornost, je takový otevřeně hostilní postoj vůči náboženství mezi současnými kognitivními religionisty spíše výjimečný¹.

Tato práce je psána z pozice religionistiky a předpokládá-li vůbec nějaké čtenáře, pak jsou to religionisté. A právě proto se v ní o náboženství říká jen velice málo. Případný čtenář si jistě implikace pro oblast, na níž je specializován, domyslí lépe než bych to kdy mohl v takto všeobecně koncipovaném pojednání učinit já. Za současné situace, kdy ani jedna zásadní kniha v této oblasti není dosud přeložena, považuji za podstatné především uvést kognitivní paradigma v religionistice do českého prostředí. Chci zde jen poskytnout základní orientaci v pojmech, nastínit nejvlivnější teorie, uvést je do kontextu metodologické diskuze, zvážit přínosy a meze.

¹ Dennett začíná svou spíše populárně a dosti rozvláčně psanou knihu s přízračným názvem „Braking the spell“, která míchá poznatky mnoha zde zmiňovaných autorů s rétorikou nesoucí se v duchu „dawkinsové“ memetiky srovnáním náboženství k červům parazitujícím na mozcích mravenců. Srov.: DENNETT, Daniel C, Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon. New York: Viking Penguin, 2006, s.3-5, 84-6, oproti Dawkinsovi však připouští i jiné varianty výkladu (srov např s. 92.).

Poznámka k překladu termínů

V češtině není dosud literatury dostatek, aby z ní bylo možno vyvodit jasný překladatelský úzus pro všechny termíny. Protože vážnější zájem o obor alespoň základní znalost angličtiny předpokládá, zdá se mi rozumné volit spíše doslovnější překlad, který angličtináře na první pohled odkáže ke svému originálu. Kostrbatost, kterou takový přístup přináší, přitom nemusí být na škodu, naopak může usnadnit rozpoznávání technických termínů v textu, což je kvalita, kterou dobré, plynulé české překlady musejí často obětovat. Výjimku tvoří výrazy „agent“ a „patient“, v české odborné literatuře užívané v mužském rodě neživotném (bez agentu, patientu) podobně jako v kybernetice slovo robot (bez robotu). Ve všech těchto případech, jakožto humanitně zaměřený autor, volím, navzdory konvenci, češtině milejší překlad mužským rodem životným (bez agenta, pacienta). V kognitivních teoriích náboženství totiž narozdíl od kognitivního programování či umělé inteligence referují převážně k bytostem živým nebo za živé považovaným (nejčastěji k lidem a bohům)².

² Takovému překladu může být vytčena nechtěná konotace s významem agenta coby zmocněnce, např. agent tajné služby. Nezdá se mi, že by to byl problém, agent zde znamená totéž co „jednatel“, což je zcela v souladu s jeho odborným užitím pojmu. K problematice neživotného skloňování se vyjadřuje i Klemen, který píše že „...z hľadiska svojho prípustného významu prestalo byť [slovo agent] viazané na ľudí, ba aj na živé bytosti. Práve tento posun naznačuje plurál agenty – posun od živého k umelému“ KELEMEN, Jozef. *Strojovia a Agenty*. Bratislava: Archa, 1994, s. 37.

1. Co je kognitivní religionistika

Kognitivní religionistika je svérázným a díky své nezaměnitelné anglofonní terminologii poměrně snadno odlišitelným proudem v současné vědě o náboženstvích. Ve své práci budu předpokládat, že čtenář má alespoň rámcovou představu o tom, co je religionistika. Proto se v tomto oddíle zaměřím na objasnění pojmu „kognitivní“ a nastínění historie kognitivních přístupů až po jejich proniknutí do religionistiky.

Výraz „cognition“ původu latinského (kognoscere) se do češtiny běžně překládá jako „poznání“ nebo „poznávání“. Slyšíme indoevropský kořen *-gn-* tak jako v řecké *„gnósis“*, tak jak ho četl Sókrates nad vchodem do Delfské věštírny: *„Gnothi seauton“*, stejný kořen má i anglické *„know“* atd³. V kognitivních vědách se používá tento pojem ve specifickém významu. Kognitivními procesy jsou v zásadě míněny procesy zaznamenávání a zpracovávání informací, obvykle lidským nervovým systémem, kde se tak děje pomocí manipulace s mentálními reprezentacemi⁴. Kognitivní věda je v Semiotické encyklopedii definována jako „multi-disciplinární přístup ke studiu toho, jak mentální reprezentace umožňují organismu produkovat adaptivní chování a poznání.“⁵ Z definice je zjevné, jak výsadní postavení má v tomto interdisciplinárním konglomerátu psychologie (troufám si říci, že lze kognitivní psychologii v širším slova smyslu chápat jako synonymní označení pro kognitivní vědu). Sternberg v úvodu do kognitivní psychologie píše: „Kognitivní psychologie se zabývá otázkou, jak lidé vnímají informace, učí se jim, pamatují si je a přemýšlejí o nich“⁶. Kognitivní religionistiku lze tedy chápat jako součást tohoto interdisciplinárního oboru, který kromě ní využívá také poznatky a metody kognitivní psychologie (v užším slova smyslu), psychobiologie,

³Pro více informací o kořenu „gn“ viz SHIPLEY, Joseph. *The Origins of English Words*. Baltimore : John Hopkins University Press, 2001. S. xxx, 131n, 483.

⁴Srov.: THAGARD, Paul. *Úvod do kognitivní vědy: mysl a myšlení*. Praha: Portál, 2001, s.11, viz též: Geertz, Armin W.: „Cognitive Approaches to the Study of Religion“ in: ANTES, Peter, GEERTZ Armin W; WARNE, Randi R. *New Approaches to the Study of Religion: Volume2: Textual, Comparative, Sociological, and Cognitive Approaches* (s.347-389). New York: Walter de Gruyter, 2004, s.353.

⁵“...multi-disciplinary approach to studying how mental representations enable an organism to produce adaptive behavior and cognition”. BOUISSAC, Paul (Ed.): *Semiotics Encyclopedia*. E.J. Pratt Library. Dostupný z WWW: <http://www.semioticon.com/seo/C/cogsci.html#>

⁶ STERNBERG, Robert J. *Kognitivní psychologie*. Praha: Portál, 2002, s.20.

umělé inteligence, filosofie, lingvistiky a antropologie. Než se dostanu k tomu, jak pronikl tento proud do studia náboženství, rád bych nastínil vzdálenější zdroje onoho, pro západní kulturu tak charakteristického, „přemýšlení o myšlení“.

1.1 Vznik kognitivní vědy

Lakoff v úvodu své knihy o novém pojetí kategorií píše že „...tradiční přístup je svou podstatou filosofický. Staví na dvou tisících letech filosofování o povaze rozumu...“ a že tato „...síla nashromážděná v průběhu dvou tisíc let nezmizí přes noc.“⁷ . Jakoby Lakoffův přístup byl po dvou tisících letech první novou událostí v oboru, jakoby to, že filosofickou tradici zabývající se „sporem o univerzálie“ přehodnocuje a polemizuje s ní, neznamenal, že staví na téže tradici. Pokusil jsem se již úvodní zmínkou o Delfách naznačit nesouhlas s takovým postojem. Je to koneckonců iluze, které se pravidelně propadá v počátcích rozvoje nových směrů⁸. Ovšem tato iluze naprosté nepodmíněnosti předešlou tradicí je obzvláště ošidná v religionistice, kde se za rouškou vědecké objektivitě po celou historii skrývaly nejrůznější náboženské a ideologické cíle. Považuji proto za užitečné poukázat na určitou kontinuitu uvažování o kognitivních procesech v rámci západní tradice.

Jistě by bylo možno vrátit se oněch dva a půl tisíce let zpět, k předsokratikům či ještě hlouběji, bylo by možno se dlouho zdržet u Platóna a Aristotela, kterými pravidelně začínají odstavce o historii kognitivní vědy⁹ . Nepovažuji to však za nezbytné. Myslím, že panuje dostatečné povědomí o tom, jak základní spor novověké filosofie navazuje na spor o univerzálie a co pro celou tuto tradici učinili Platón a Aristoteles¹⁰. Kognitivistika je, mohu-li soudit, především hrdou pokračovatelkou gnoseologie alias noetiky. Otázka kolik z toho, co si myslíme, pochází skutečně ze světa, kolik si přidalo naše myšlení

⁷ LAKOFF, George. *Ženy, oheň a nebezpečné věci: Co kategorie vypovídají o naší mysli*. Praha: Triáda 2006, s.12.

⁸ Jak si povšíml např. Geertz: Geertz, Clifford. Zhuštěný popis: k interpretativní teorii kultury, (s.13-42) in: GEERTZ, Clifford: *Interpretace kultur* (s.103 – 145). Praha: Sociologické nakladatelství (Slon), 2000, s.13n.

⁹ STERNBERG, Robert J. *Kognitivní psychologie*. Praha: Portál, 2002. S. 24.

¹⁰ Viz třeba: Ibid., s.21. Nebo: THAGARD, Paul. *Úvod do kognitivní vědy: mysl a myšlení*. Praha: Portál, 2001 s.20.

samo, případně jak a proč to udělalo, je jedním z fundamentálních zdrojů vší filosofie¹¹ a v moderní antropologicky orientované filosofii problém myšlení a vnímání poněkud opanoval a zastínil i onen druhý a vždy nedělitelně provázaný pól, totiž ontologii¹². Všechny velké racionalistické a empiristické systémy balancují na tenké hraně totálního popření vnější reality. Kontrast mezi intuitivním pocitem pravdivosti a jistoty poznání světa na jedné straně a na druhé straně závratí z hrozícího solipsismu, která se dostavuje v momentě, kdy o této samozřejmé objektivitě začneme pochybovat, je jednou z největších záhad lidského údělu.

V souvislosti s prehistorií kognitivistiky je často na prvním místě zmiňován Descartes s jeho zájmem o jasné a ohraničené ideje.¹³ O určitém aspektu jeho vlivu se zmíním v oddíle o modularitě mysli (odd.2.1).

Jako kognitivistu lze samozřejmě číst především Kanta, jehož Kritika čistého rozumu, která je dnes považována za jeho nejdůležitější spis se v podstatě zabývá strukturou kognitivního aparátu, a jehož pojem „transcendentální“ má s termínem „kognitivní“ překvapivé konotace.¹⁴ Každopádně Kantovo konstatování, že metafyziku lze studovat jen jako nauku o transcendentálních předpokladech myšlení¹⁵, zní téměř jako výzva k založení kognitivní religionistiky. Další podobností je Kantova pozice smiřující racionalismus s empirismem.¹⁶ Také kognitivistika znovu kriticky zvažuje Lockovo „*tabula rasa*“ a dává určitý prostor myšlenkám směřujícím spíše k novému ocenění karteziánského nativismu.¹⁷

¹¹ THAGARD, Paul. *Úvod do kognitivní vědy...*s.7.

¹² Schéma „kosmologický starověk, teologický středověk, antropologický novověk je takřka zlidovělé. Netuším od kterého filosofa pochází původně, já ho znám např. od Rosenzweiga: ROSENZWEIG, Franz. *Nové Myšlení*. Praha: Ježek, 1994, s.13.

¹³ Srov. Still, Arthur,: “Mechanism and Romanticism: A selective history“ In: STILL, Arthur; COSTALL, Alan. *Against Cognitivism: Alternative Foundations for Cognitive Psychology* (s.7-26). London: Harvester Wheatsheaf, 1991, s.7,10nn.

¹⁴ STÖRIG, Hans Joachim. *Malé dějiny filosofie*. Praha: Zvon, 1993, s.284. Srov.: THAGARD, Paul. *Úvod do kognitivní vědy...* s.20n.

¹⁵ Ibid, s.282.

¹⁶ STERNBERG, Robert J. *Kognitivní psychologie...*s.22n.

¹⁷ Srov. Např.: FODOR, Jerry A. *Modularity of mind*. Cambridge: MA: MIT Press 1983, s.10n. Viz též.: CHOMSKY, Noam, *On Language*. New Delhi: Penguin books, 2003, s.81-5.; THAGARD, Paul. *Úvod do kognitivní vědy...*s.20n.

Pro religionistiku je zajímavé zdůraznit styčné body s fenomenologickou tradicí, která se zaměřila na analýzu od předchozích názorů očištěného vnímání¹⁸. Fenomenologická tradice odvíjející se od E. Husserla a především pak W.Diltheye ovlivnila kognitivistiku nejen ze strany filosofie, ale byla podstatným impulzem pro formování psychologie náboženství a v neposlední řadě religionistiky samé.¹⁹ (Pro detailnější porovnání religionistické fenomenologie s kognitivistikou viz. Oddíl 4.1).

Kognitivní věda v pravém slova smyslu, jakožto interdisciplinární aktivita zahrnující krom filosofie mysli a psychologie také umělou inteligenci, neurovědy, lingvistiku a antropologii, se začala vyvíjet v padesátých letech 20. století²⁰. Podobu vědní disciplíny dostala v polovině sedmdesátých let, kdy vznikla Společnost pro kognitivní vědu (Cognitive Science Society) a byl založen časopis Cognitive Science²¹. Rozvoj zobrazovacích technik umožňujících monitorovat aktivitu mozku a vznik počítačů umožňujících modelovat složité procesy zpracování informací tehdy vedly k odklonu od behavioristického paradigmatu a znovuotevření „černé skříňky“ subjektivity, aniž by se znovu sahalo k pochybným introspektivním metodám²². K zakládající generaci se počítá Marvin Minsky, John McCarthy, Noam Chomsky a další²³.

Základním předpokladem kognitivní vědy je, že „[m]yšlení lze nejlépe pochopit v pojmosloví reprezentujících struktur v mysli, a v pojmosloví výpočetních procedur, které na těchto strukturách operují.“²⁴ Tyto reprezentující struktury (o jejichž povaze existuje řada sporů a pochybností) budeme nazývat *mentální reprezentace* a budeme

¹⁸ Srov. GEBELT, Jiří. *Hermeneutická religionistika* (Vedoucí dizertační práce Břetislav Horyna). Praha: 2004, s. 34n.

¹⁹ GEBELT, Jiří. *Hermeneutická religionistika* ...s.32n.

²⁰ THAGARD, Paul. *Úvod do kognitivní vědy*...s.11.

²¹ Ibid.

²² Martin, Luther H.: „Religion and cognition“ in: HINNELS John R.(ed.) *The Routledge Companion to the Study of Religion* (S473-488). New York: Routledge, 2005, s.475. K „černé skřínce“ behaviorismu viz: STERNBERG, Robert J. *Kognitivní psychologie*...s.26nn.

²³ THAGARD, Paul. *Úvod do kognitivní vědy*... s.21.

²⁴ Ibid. s.25, (originál tučně).

předpokládat, že výpočetní procedury aplikované na tyto mentální reprezentace vyústí v chování.²⁵

1.2 Pronikání kognitivních přístupů do religionistiky

Protože tomuto tématu hodlám věnovat zbytek knihy, omezím se zde na pár orientačních poznámek. Již v roce 1980 publikoval Steward Guthrie článek „A Cognitive Theory of Religion“²⁶. Do osmdesátých let je situován hlavní rozvoj takzvané „kognitivní antropologie“, což je však termín zahrnující velmi široké pole psychologizujících přístupů.²⁷ Za rozhodující období rozvoje kognitivních přístupů v religionistice se považují devadesátá léta a vydání knihy Lawsona a McCauleyho: *Rethinking religion*²⁸. Tento titul však přímo odkazuje na o dvacet let starší knihu Dana Sperbera: *Rethinking symbolism*. Jeho práce působí sice poněkud osamoceně, nicméně navzdory publikační hluštině se v kulturní antropologii diskuze ohledně evoluční psychologie, kterou lze vnímat jako nedílnou součást kognitivní vědy, rozpoutala již v sedmdesátých letech díky Scottu Atranovi, který v roce 1974 uspořádal konferenci na níž pozval krom Chomského a Piageta také Levi-Strausse. Dawkins vydal kontroverzní *Selfish gene* (Sobecký gen) roku 1976. Evoluční psychologii zabývající se modularitou mysli zde věnuji určitý prostor (odd.2.1 a 2.2).

Naopak Dawkins a vedle něho též Dennett se svou knihou *Breaking the Spell* představují to odvětví evoluční psychologie, kterému zde místo věnovat nechci, mimo jiné proto, že ačkoliv se se zde probíranými přístupy v mnohém kryjí, lze je chápat spíše jako samostatný směr, nazývaný někdy memetismem²⁹, ale také proto, že se v jejich případě nemohu zbavit podezření ze skrytých motivů (konkrétně hostilně protináboženských).

²⁵ Ibid., s.35.

²⁶ Martin, Luther H.: „Religion and cognition... S.476.

²⁷ Geertz, Armin W.: „Cognitive Approaches to the Study of Religion“ in: ANTES, Peter, GEERTZ Armin W, WARNE, Randi R. *New Approaches to the Study of Religion:volume2* (s.347-389). New York: Walter de Gruyter, 2004, S.352.

²⁸ Ibid., s.476n.

²⁹ Srov: Geertz, Armin W.: „Cognitive Approaches to the Study of Religion...s.361n. Viz též pozn. 1.

Tato práce se chce zaměřit především na Dana Sperbera, jeho epidemiologii kultur a svérázný příspěvek k výkladu symbolů, dále na Harweyho Whitehouse, který se s ohledem na různé druhy lidské paměti snaží nejen třídit různorodé náboženské rituály, ale i vysvětlit sociální dynamiku různých náboženských tradic, Thomase Lawsona a Roberta McCauleyho, jejichž řešení založené na intuitivních předpokladech participantů ohledně rituálů lze chápat jako alternativu, či jako doplnění Whitehousovy teorie a konečně Pascala Boyera, který věří, že všechny úspěšné náboženské představy jsou založené na mírném prohřešku proti našim intuitivním předpokladům ohledně fungování světa.

Věřím, že můj výběr není nijak svévolný a že představované teorie skutečně tvoří nejvlivnější proudy současných kognitivních přístupů ke studiu náboženství. Shodují se zde například se Slonem, který je přesvědčen, že: „Sperber, Lawson a McCauley, Guthrie, Boyer a Whitehouse společně ustanovili „kognitivní paradigma výzkumu“ v rámci studia náboženství“.³⁰

O dalších autorech, jako Scott Atran, Justin Barrett či Steward Guthrie podávám stručnější zprávy, navíc se zmiňuji i o několika významných kognitivistech mimo religionistiku, bez nichž by výše uvedené teorie nebyly plně pochopitelné, především poznatky Chomského, Fodora, Tobyho a Cosmidesové.

³⁰ SLONE, D Jason. *Theological Correctness: Why Religious People Believe What They Shouldn't*. New York: Oxford university press, 2004, s.64.

2. Základní pojmy a dílčí teorie

2.1 Modularita a doménová specifická

Existuje rozšířená představa, že přemýšlení je činnost řízená souborem pravidel (např. logických), která rozum používá na analýzu a třídění veškerých přichozích dat.³¹ Stejně přemýšlení mu pomáhá pochopit, na co právě hledí, porozumět větě, odhadnout jak se cítí kamarád, nebo vyřešit složitý rébus. Oproti takovému generálnímu pojetí mysli, které zastávali například britští empiristé, existuje druhé pojetí, jehož náznaky lze nalézt již u Descarta či Kanta, a podle něhož se mysl skládá ze specializovaných subsystémů, které spolu navzájem kooperují, a z nichž každý řeší specifické úkoly podle specifických zákonitostí.³² Tento přístup je znám jako *doménově specifické* pojetí mysli, v kognitivní religionistice je zvláště vlivné a sdílí jej prakticky všichni zde probíraní autoři, ačkoliv v rámci kognitivistiky obecně existuje řada badatelů, kteří se k němu staví více či méně kriticky.³³

Jako průlomová bývá uváděna práce lingvisty Chomského, který začal formulovat svou teorii „psychických orgánů“ v opozici vůči Piagetovi a skinnerovskému behaviorismu.³⁴ Výslovně se přitom odvolával na Descarta,³⁵ a bývá proto označován za neokartesiána³⁶.

Je třeba mít na paměti, že Chomsky usiloval o zpochybnění „empiristického dogmatu“, jímž mínil Lockovo „tabula rasa“, tedy tvrzení že „nic není v rozumu co před tím nebylo ve smyslech“ a které považoval za oficiální ideologii inteligence, tedy třídy,

³¹ Srov. Např.: PYYSIÄINEN, Ilkka. *How Religion Works: Towards a New Cognitive Science of Religion*. Leiden- Bosto- Köln: Brill 2001, s.197.

³² Hirschfeld, Lawrence A. and Gelman, Susan A.: „Toward a Topography of Mind: An Introduction to Domain Specificity“.(s.3-37) In: HIRSCHFIELD, LAWRENCE A., GELMAN, SUSAN A.: *Domain specificity in cognition and culture*. Cambridge university press, 1994. S.3.

³³ Například Thagard se ve svém do češtiny přeloženém Úvodu do kognitivní vědy věnuje takřka výhradně „doménově generálním“ teoriím mysli. THAGARD, Paul. *Úvod do kognitivní věd:: mysl a myšlení*. Praha: Portál, 2001.

³⁴ CHOMSKY, Noam, *On Language*. New Delhi: Penguin books, 2003, s.46.

³⁵ Ibid, např.s.78

³⁶ FODOR, Jerry A. *Modularity of mind*. Cambridge: MA: MIT Press 1983, s.3.

od níž se jakožto postmoderní autor toužil distancovat.³⁷ Poněkud překvapivě kritizuje empirismus pro jeho „metodologický dualismus“, protože ve svých metodách vychází z apriorního předpokladu, že rozum je entita zcela jiného typu než tělo, konkrétně, že rozum, na rozdíl od těla, nesestává z jednotlivých orgánů.³⁸ Toto doménově generální pojetí je v moderní vědě hluboce zakořeněno. Například slavná teorie podmíněných reflexů je založená na doménově generálním pojetí procesů učení. Přitom již v šedesátých letech byl proveden pokus, jehož výsledky byly pavlovovským klasickým podmiňováním nevysvětlitelné. Myši dostávaly elektrošoky zároveň s vizuálními a s chuťovými stimuly. Po čase se začaly vyhýbat vizuálnímu, nikoliv však chuťovému stimulu. V druhé části pokusu byly vizuální a chuťové stimuly párovány s otravou jedem. Myši se začaly vyhýbat chuťovým, nikoliv však vizuálním stimulům³⁹.

Přestože jeho pojetí lze právem označit za doménově specifické, Fodor, autor druhé základní publikace, se výslovně brání zaměňování Chomského psychických orgánů s jím popisovanými *moduly*.⁴⁰ Fodor nesouhlasí s Chomského představou, že to, co je vrozené, je určitý soubor znalostí, konkrétně primárních lingvistických dat.⁴¹ Chápe specializaci myslí jako problém odlišných mechanismů. Není to tedy tak, že by mysl obsahovala nějaké vrozené ideje, spíše je její struktura rozčleněná na jednotlivé funkční mechanismy, které produkují různé typy idejí různým způsobem.

Že alespoň některé takové specializované mechanismy existují, to není nijak kontroverzní tvrzení, dokonce i Locke odlišoval paměť, rozumění a vnímání⁴². Spor lze však vést o to, do jaké míry je mysl takto rozdrobená na jednotlivé mechanismy, a do jaké míry jsou tyto mechanismy samostatné. V tom je Fodor daleko opatrnější než Sperber, jehož názory, jakožto jednoho z iniciátorů kognitivních přístupů v religionistice, přebírá i většina níže zmiňovaných autorů.

³⁷ Srov.: CHOMSKY, Noam, *On Language...* s.81-5.

³⁸ Ibid.

³⁹ Hirschfeld, Lawrence A; Gelman, Suzan A: „Toward topography of mind...s.17n.

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Ibid.s.4. Dle Fodora je pro Chomského – jakožto zástupce Neokarteziánství v psychologii typický předpoklad, že mentální struktury mohou být vysvětleny převážně na základě odkazů k propozičnímu obsahu mentálních stavů. Ibid s.6.

⁴² FODOR, Jerry A. *Modularity of mind*. Cambridge: MA: MIT Press 1983, s.11.

Pro pochopení rozporu mezi Fodorem a Sperberem je třeba rozlišit percepční a konceptuální procesy. Percepční procesy mají jako svůj vstup informace poskytované smyslovým aparátem, a jako svůj výstup konceptuální reprezentace⁴³ (např. zraková kůra v oblasti týlního laloku zpracovává zrakové informace a výsledkem je, že „rozumíme“ tomu co vidíme – tedy jsme schopni identifikovat předměty atd.⁴⁴), zatímco konceptuální procesy mají konceptuální reprezentace jako své vstupy i výstupy⁴⁵ (například pokud přemýšlíme, zda nás pes, kterého jsme zpozorovali, hodlá napadnout, nebo třeba uvažujeme-li o symbolických významech toho, co pozorujeme). Percepční procesy jsou běžně považovány za součást vnímání, práci konceptuálních procesů vystihujeme běžně slovem myšlení.

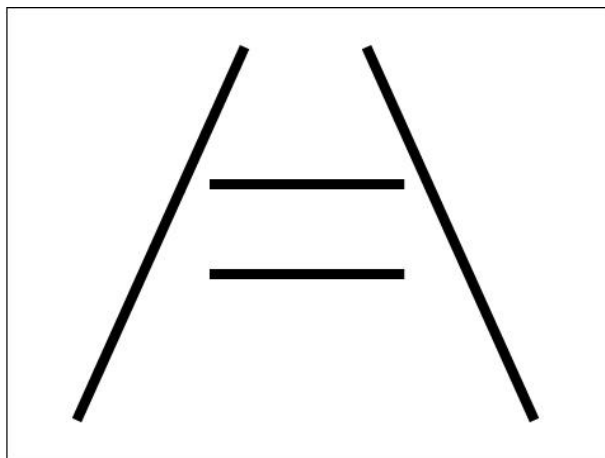
Na *obrázku 1* jsou obě vodorovné rovnoběžky stejně dlouhé. Lidé však mají tendenci vnímat horní čáru jako delší než spodní. Tento „trestuhodný“ omyl našeho mozku začne dávat smysl, pokud si představíme různoběžky jako rovnoběžky v perspektivě, třeba jako krajnice na rovné silnici. Kdybychom totiž ze svého stanoviska viděli na perspektivně se zužující silnici ležet dvě zdánlivě stejně dlouhé klády, znamenalo by to, že vzdálenější kláda je ve skutečnosti delší (jinak by se přece díky perspektivě musela jevit kratší). Úvahy, které jsme právě učinili, prováděl příslušný konceptuální mechanismus, zatímco percepční mechanismus již dříve, bez našeho vědomí a vlastně i tak trochu proti naší vůli, včetl do abstraktního obrázku zákonitosti perspektivní zkratky.

⁴³ Sperber, Dan: „The modularity of thought and the epidemiology of representations” In: HIRSCHFELD, Lawrence A., GELMAN, Susan A (Eds). *Domain specificity in cognition and culture*(s. 39-67). New York: Cambridge university press, 1994, s.40.

⁴⁴ STERNBERG, Robert J. *Kognitivní psychologie*. Praha: Portál, 2002, s. 79.

⁴⁵ Sperber, Dan: „The modularity...” s.40.

Obrázek 1: Ponzova iluze:



Vytvořeno podle: STERNBERG, Robert J. *Kognitivní psychologie*. Praha: Portál, 2002, s.140.

V otázce doménové specifčnosti percepčních mechanismů jsou kognitivisté v podstatě za jedno. Problém nastává u mechanismů konceptuálních. Fodor zde zastává umírněné stanovisko. Podle něj jsou modulární pouze percepční procesy (jako vnímání barev, analýza tvarů, analýza trojrozměrných prostorových vztahů, rozpoznávání tváří, atd.⁴⁶) a lingvistické dekodování⁴⁷. Myšlení nebo fixace přesvědčení (fixation of belief) jsou pro Fodora nemodulární procesy, což je podle něj také důvod, proč jsme ve studiu těchto procesů dosud příliš nepokročili⁴⁸.

Fodor, známý jako propagátor modulárního pojetí mysli, tak poněkud překvapivě modularitu myšlení vlastně popírá. Hájí ji naopak Sperber, který tvrdí, že z evolučního hlediska neexistuje žádný pádný argument pro možnost vzniku nemodulárního myšlení. Podle něj je myšlení složeno výhradně z vysoce specializovaných systémů, které vznikly jako adaptace na konkrétní vlastnosti prostředí našich předků (viz následující oddíl)⁴⁹. Pokud moduly nejsou jen percepční, stává se tak ještě citelnější otázka, co tvoří doménu jednotlivých modulů, podle jakých kritérií se mozek rozhoduje, kterou informaci má zpracovat který modul? Různé fyzické entity, procesy, substance, živí tvorové, artefakty,

⁴⁶ Hirschfeld, Lawrence A; Gelman, Suzan A: „Toward topography... s.8.

⁴⁷ Ibis s.39.

⁴⁸ FODOR, Jerry A. *Modularity...* s.38.

⁴⁹ Sperber, Dan: „The modularity...” s.46.

mentální stavy, sociální typy, nadpřirozené fenomény, to vše jsou kandidáti na jednotlivé domény,⁵⁰ z čehož je jasně vidět, s jak vágním a obtížně definovatelným pojmem se zde chystáme pracovat.

Hirschfeld a Gelman navrhuji následující definici:

„Doména je souhrn vědomostí, které identifikují a interpretují třídu fenoménů, u nichž se předpokládá, že sdílejí určité rysy a že náležejí k vymezenému generálnímu typu. Domény fungují jako ustálená reakce na soubor opakujících se komplexních problémů, s nimiž je organismus nucen se vyrovnávat. Tato reakce zahrnuje těžko přístupné percepční, kódovací, vyvolávací a inferenční procesy, zaměřené na řešení problémů.“⁵¹

Výsadní postavení v diskusi o modulech má takzvaná sociální mysl. Tento pojem byl živě diskutován v posledních patnácti letech a nahromadila se kolem něj řada otazníků.⁵² Jednak je mu připisována celá řada nejrůznějších funkcí, z nichž některé se zdají být samy modulární.⁵³ Hlavní důvod, proč je sálež obhajitelné mluvit o sociální mysli jako o jednom systému, je Baron-Cohenův výzkum autismu, jakožto poruchy tohoto systému.⁵⁴ Autistické děti mají oproti svým vrstevníkům potíže s chápáním rozdílu mezi zdáním a realitou, rozdílu mezi viděním a ostatními percepčními moduly, nedovedou správně určit, která slova jsou označením mentálních stavů, nechápou, k čemu lidé mají mozek, nedovedou správně určovat své vlastní ani cizí intence, neumí odečítat

⁵⁰ Hirschfeld, Lawrence A; Gelman, Suzan A: „Toward topography... s.9.

⁵¹ “A domain is a body of knowledge that identifies and interprets a class of phenomena assumed to share certain properties and to be of a distinct and general type. A domain functions as a stable response to a set of recurring and complex problems faced by the organism. This response involves difficult-to-access perceptual, encoding, retrieval, and inferential processes dedicated to the solution.” Hirschfeld, Lawrence A; Gelman, Suzan A: „Toward topography... s.21.

⁵² BARON-COHEN, Simon; TAGER-FLUSHBERK Helen; COHEN, Donald J., *Understanding Other Minds: Perspectives From Developmental Cognitive Neuroscience (Second Edition)*. New York. Oxford University Press, 2000, S.3.

⁵³ Zranění mozku může postihnout jen je a ne jiné funkce připisované sociální mysli. Boyer, Pascal: “Why Do Gods and Spirits Matter at All?” In: PYYSIÄINEN, Ilkka, ANTONEN, Veikko. *Current approaches in the cognitive science of religion* (s.68-91). London: Continuum International Publishing Group, 2002, s.72.

⁵⁴ Ibid.

mentální stavy druhých lidí z výrazu jejich tváře, nedovedou správně pochopit, že druzí lidé disponují jinými informacemi, že vidí situaci z jiného úhlu pohledu atd.⁵⁵ Nejedná se přitom o doménově generální postižení inteligence. Jde o to, co bychom mohli jednoduše nazvat poruchou schopnosti vcítění (do sebe i druhých).

Zajímavý, i když na první pohled poměrně překvapivý, je názor Sperbera, který je přesvědčen, že sociální mysl je totožná s modulem reprezentujícím reprezentace.⁵⁶ Šlo by pak o jednoduchý, celistvý modul s ohromnou efektivitou, umožňující krom všech výše uvedených schopností také schopnost uvažovat symbolicky (jak uvidíme v oddíle 3.1.4).

Aby byla terminologie ještě chaotičtější, hovoří někteří kognitivisté raději o *teoriích* (naivních, implicitních, quasi, doménově specifických atd.) anebo o *omezeních* (constraints),⁵⁷ která zajišťují, že ze zkušenosti, která teoreticky umožňuje nekonečné množství různých zobecnění, vyvozují všichni lidé obdobné závěry, díky čemuž je možné učení a komunikace⁵⁸. Například Boyer, pokud jsem si dobře povšiml, používá namísto modulů termínu inferenční systémy (z nichž alespoň některé jsou složené z několika subsystémů), o některých jejich doménách hovoří jako o ontologických kategoriích, o pravidlech jakými vyvozují inference jako o quasi-teoriích (nebo mini-teoriích), a o selektivním efektu, který má uplatňování těchto teorií jako o kognitivním omezení⁵⁹. Protože k žádnému z těchto procesů nemá člověk introspektivní přístup, projevuje se práce inferenčních systémů ve formě intuicí, tedy určitých přirozených očekávání a předpokladů, které neumíme a zpravidla ani nepotřebujeme vysvětlovat⁶⁰.

Na závěr se alespoň krátce zastavme u pojmu *inference* (snad přeložitelného jako „odvození souvislosti“). Jde o poměrně široký pojem, kognitivisté jej ale v drtivé většině

⁵⁵ Ibid, s. 4-16.

⁵⁶ Sperber, Dan: „The modularity of thought and the epidemiology of representations” In: HIRSCHFELD, Lawrence A., GELMAN, Susan A (Eds). *Domain specificity in cognition and culture* (s. 39-67). New York: Cambridge university press, 1994, s. 60.

⁵⁷ Kanovský překládá jako „tlaky“, viz: Kanovský, Martin: “Sémantika náboženstva a jej kognitivne základy. Aplikácia na príklade austrálskych aborigénnych náboženstiev” in: *Religio: revue pro religionistiku*, (s.147-176) Brno : Česká společnost pro studium náboženství. 1999/2, s.167.

⁵⁸ Hirschfeld, Lawrence A; Gelman, Suzan A: „Toward topography... s.10n.

⁵⁹ Srov.: BOYER, Pascal. *Religion Explained: The Human Instincts that Fashion Gods, Spirits and Ancestors*. London: Vintage 2002, s.69n, 121n. BOYER, Pascal. *The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion*. Los Angeles: University of California press, 1994 s.106.

⁶⁰ Srov.: Ibid. s. 69,74.

používají, chtějí-li mluvit o jistém specifickém typu inferencí. Jde o inference prováděné mozkiem během takzvaného *on-line* zpracování, což znamená v průběhu chápání (comprehension),⁶¹ například v průběhu čtení textu, poslouchání příběhu, sledování nějakého děje atd. Hádám, že na tomto typu inferencí je pro kognitivisty zajímavé, že probíhají velice rychle a tudíž zpravidla nejsou dostupné vědomé introspekci, na rozdíl od *off-line* inferencí prováděných při pozdějším znovu-vybavení si dané úlohy⁶², tedy při tom, co bychom normálně nazvali dodatečným promýšlením. Třeba pro pochopení Sperbera (odd.3.1.4) je tento rozdíl poměrně důležitý. Kdykoliv vypadneme z běžného zpracování toku informací, něco nás „zarazí“, jsme *off-line*, což aktivizuje zcela odlišné kognitivní procesy.

2.2 Evoluční psychologie

Pokud je náboženství produktem evoluce (na čemž se kognitivisté, pokud vím, vesměs shodují), jakou výhodu pro přežití poskytuje? Pro přehlednější zmapování kognitivních přístupů lze vzít v potaz dělení kognitivních teorií právě podle toho, jaký evoluční význam připisují náboženským představám. Henig⁶³ rozlišuje dva základní přístupy, podobně člení také Chalupa, který sice uvádí hned tři různé přístupy, třetí (teorii „šumu“) nicméně téměř opomíjí jako marginální⁶⁴.

⁶¹ Greasser Arthur C.; Signer, Murray; Trabasso, Tom: “Constructing Inferences during Narrative Text Comprehension” In: LAMBERTS, Koen (ed.). *Cognitive Science: Volume V: Discourse Comprehension-reasoning* (S.157-208). London: Sage Publications, 2008 s.157.

⁶² Ibid. Boyer dává zábavný příklad takových automatických inferencí. Například z věty „Zygúnové jsou jediní predátoři hyen.“ většina lidí okamžitě vyvodí celou řadu shodných inferencí jako: zygúnové se množí, jejich potomci jsou rovněž zygúni, také umírají, atd., a to navzdory faktu že nikdy nikdo o zygúnech neslyšel, protože neexistují. Tyto inference sice nemusí mít všechny hned vyvolány ve vědomí, bude nicméně překvapen a vyveden z míry, dozví-li se například, že zygúnům se místo malých zygúnů rodí kapři. Nejde však ani o replikaci ani o přenos kódované zprávy, k níž by obě strany vlastnili příslušný dekodovací „algoritmus“ či něco podobného. Inference je v každém mozku znovu vytvořena. Srov. BOYER, Pascal. *Religion Explained: The Human Instincts that Fashion Gods, Spirits and Ancestors*. London: Vintage 2002, s.67nn

⁶³ Jde o spíše popularizační článek pro New York Times, který však poskytuje přehlednou orientaci: Henig, Robin Marantz: “*Darwin's God*” (17stran). The New York Times, Published: March 4, 2007, dostupný z WWW: <http://query.nytimes.com/gst/fullpage.html?res=9405EEDE1E3EF937A35750C0A9619C8B63&sec=&spn=&pagewanted=1>

⁶⁴ Chalupa, Aleš: „Religion from the Perspective of Cognitive Sciences: An Evolutionary Adaptation, By-product or Noise?“, In print. (vyjde v *Method and Theory in the Study of Religion*). Nečíslováno.

První skupinu tvoří přístupy, které náboženským představám rozumí jako evolučně výhodným adaptacím na prostředí. Ze zástupců této kategorie uváděných Chalupou zmiňuji v této práci Stewarda Guthrie, který náboženství chápe jako projev antropomorfismu a ten jako užitečnou adaptační strategii. Bering však řadí i Guthrie mezi stoupence teorie „vedlejšího produktu“⁶⁵.

Blízko ke Guthriemu má také Justin Barrett se svým hyperaktivním detektorem agentů, bývá nicméně řazen mezi představitele druhé skupiny. Ta chápe náboženské představy jako vedlejší produkt (by-product) jiných adaptací. Tuto teorii v té či oné podobě zastává většina zde probíraných badatelů. Produktem evoluce je podle nich složitý nervový systém skládající se z množství vysoce specializovaných subsystémů (např. modulů). Vedlejším důsledkem této adaptace na prostředí je produkce náboženských představ, vznikajících například tak, že modul zpracovává informace, na které není specializován (viz příklad s magií Zandů v úvodu části 3.)

Atran teorii by-produktů vysvětluje po vzoru evolučních biologů S. Goulda a R. Lowentina na architektonické metafoře spandrelu (cviklu)⁶⁶. Poněkud méně lichotivou metaforou by mohlo být zanášení harddisku nepotřebnými soubory v důsledku práce různých programů.

Rozdíl mezi by-produktem a vývojovým šumem (noise) spočívá v tom, že zatímco existence by-produktu (například červená barva krve) je vynucena příslušnou adaptací (krev váže kyslík) a lze ji touto adaptací zpětně objasnit (hemoglobin, který umožňuje vázání kyslíku je červený) šumy jsou nahodilé vlastnosti organismů (rozmístění barevných skvrn na oku), které nemají ani žádnou funkci pro přežití, ani nejsou od žádné takové funkce odvoditelné, je myslitelné, že by daný rys byl jiný, aniž by

⁶⁵ Bering, Jesse M: *The evolutionary History of an Illusion...* s.411.

⁶⁶ ATRAN, Scott. *In Gods we trust: The evolutionary landscape of religion*. New York: Oxford university press, 2002, s.43. Spandrel je trojcípý prostor, vzniklý mezi dvěma oblouky klenby který nemá žádnou nosnou funkci a bývá vyplněn ozdobným reliéfem, nebo malbou. V angličtině se navíc používá i pro prostor vzniklý pod schodištěm – jde o to, že tyto prvky nebyly architektem plánovány, ale vynutila si je existence jiných prvků (klenby, schodiště). Srov.: Henig, Robin Marantz: *Darwin's God...* s.5.

to ovlivnilo funkčnost adaptace⁶⁷ (při jiném rozmístění skvrn by jedinec viděl stejně dobře).

Vývojový šum je tedy: „fenotypická variace mezi individui s identickými genotypy, žijícími ve stejném prostředí.“⁶⁸ K šumu se běžně počítá vše, co není závislé na genomu, tedy rysy vzniklé za života (např. jizvy), nebo podmíněné kulturně – rozuměj: prostředím (například, zda jsou kojenci nošeni v šátku nebo vozeni v kočárku)⁶⁹. Podle Chalupy nemají dnes teorie šumu významnou oporu, protože vesměs upírají náboženství jakoukoliv funkci a společenský význam⁷⁰.

Existují určité - ne zcela nekontroverzní - snahy uplatňovat evolucionismus také na celé společnosti⁷¹. Diskuzí, zda a jak mohou kauzálně působit evoluční tlaky na chování skupiny,⁷² se zde nemůžeme plně zabývat, protože tyto teorie nejsou, striktně vzato, součástí kognitivistiky, je však podstatné je zmínit, protože například Scott Atran, některé z těchto úvah zakomponoval do své kognitivní teorie náboženství (viz též oddíl 3.4.4). Podle něj jsou náboženství ekologicky racionální odpovědí na zvýšené riziko podvodů způsobené evolucí lidské mysli⁷³. Lidé jsou schopni předstírat a podvádět ve svůj prospěch. Lidské přežití při tom závisí na možnosti důvěřovat členům jeho skupiny. Náboženství od svých členů žádají vzdání se bezprostřední starosti o vlastní prospěch ve

⁶⁷ Rozdělení vlastností organismů na adaptace, by-produkty a šumy definoval v 60tých letech George Williams, viz: *Tooby, John and Cosmides, Leda: „Conceptual Foundation of Evolutionary Psychology“* (s.5-67)in: BUSS, David M. (ed.). *The Handbook of Evolutionary Psychology*. Hoboken, New Jersey: John Wiley and Sons, 2005, s.9. K definici šumů viz tamtéž s.28.

⁶⁸ Yampolsky LY, Scheiner SR. "Developmental Noise, Phenotypic Plasticity, and Allozyme Heterozygosity in *Daphnia*".(s.1715–22) In: *Evolution* 48: 1994, s.1715.

⁶⁹ Srov. Např.: Klimeš, Jeroným "Vděčíme za svou dlouhověkost babičkám?" 2005. Dostupný z WWW: http://klimes.mysteria.cz/clanky/psychologie/krivka_preziti/krivka_preziti.htm.

⁷⁰ Chalupa, Aleš: „Religion from...nečíslováno. Ovšem z ideje šumu jako takové podle mého (v této oblasti více-méně laického) názoru nutně nevyplývá, popírání společenského významu, jako spíše popírání možnosti smysluplného uplatnění evolučních přístupů, protože šum je právě to, co evolučně objasnit nelze...

⁷¹ Henig, Robin Marantz: "Darwin's God". The New York Times, Published: March 4, 2007, s.13/17. dostupný z WWW:

<http://query.nytimes.com/gst/fullpage.html?res=9405EEDE1E3EF937A35750C0A9619C8B63&se=&spn=&pagewanted=1>

⁷² skupiny totiž nemají žádné vlastní geny ani potomstvo, navíc ani u jedinců to není přímo chování co evoluce ovlivňuje... viz ibid. 13/17n. Srov též.: BOYER, Pascal. *Religion Explained: The Human Instincts that Fashion Gods, Spirits and Ancestors*. London: Vintage 2002 s.268.

⁷³ ATRAN, Scott. *In Gods we trust: The evolutionary landscape of religion*. New York: Oxford university press, 2002 s. 144.

prospěch morálních závazků vůči komunitě, garantovaných stále dohlížejícím nadlidským agentem⁷⁴. Ochota dodržet tyto závazky je veřejně prezentovaná a tato prezentace musí být přesvědčivá, což spolu s nevratnými investicemi, které si tyto prezentace vyžadují (ztráta času, energie, vkládání prostředků, někdy i různé formy sebeomezování atd.) v dlouhodobé perspektivě a statisticky působí tak, že jsou přesvědčivé pouze prezentace těch, kteří jsou skutečně přesvědčeni a cítí se opravdu zavázání⁷⁵. Náboženství tedy přispívají ke skupinové kohezi a ztěžují možnost zneužívání společenské důvěry v osobní prospěch, a nemohou přitom být jednoduše vyměněna za vědeckou teorii či ideologii, protože v tomto systému hrají dohlížející nadlidští agenti zásadní roli⁷⁶.

2.3 Nadlidští agenti a náboženství jako antropomorfismus

Převážná část kognitivních religionistů se shoduje, že důležitým odlišovacím znakem náboženských představ je jejich vztah k předpokládaným nadlidským agentům⁷⁷. V souvislosti s teorií, kterou navrhnul Boyer (odd. 3.4.3), je budeme nazývat kontra-intuitivními agenty, zkráceně CI agenty (counter-intuitive). To s sebou nese nesamozřejmý předpoklad, že představa Boha není pro člověka intuitivní. Nicméně jiné navrhované výrazy jako nadlidský, či člověku podobný (human-like) mají rovněž své zřetelné potíže.

Existují dva základní způsoby jak tendenci k antropomorfismům vysvětlit. První ji odvozuje z hyperaktivního detektoru agentů, což je Barrettův termín⁷⁸. Podle této teorie

⁷⁴ Ibid s. 145.

⁷⁵ Ibid. Srov též.: BOYER, Pascal. *Religion Explained: The Human Instincts that Fashion Gods, Spirits and Ancestors*. London: Vintage 2002, s.282.

⁷⁶ ATRAN, Scott. *In Gods we trust...* s. 145n.

⁷⁷ „Agent“ může být definován jako jakákoliv entita spojující percepce prostředí se svými akcemi v zájmu dosahování cílů. Srov.: KLEMEN, Jozef. *Strojovia a Agenty*. Bratislava: Archa, 1994, s.105. Ke kognitivním definicím náboženskosti viz.: Martin, Luther H.: „Religion and cognition“ in: HINNELS John R.(ed.) *The Routledge Companion to the Study of Religion* (S473-488). New York: Routledge, 2005, s.482n

⁷⁸ Barrett, Justin L. „*The Naturalness of Religious Concepts: An Emerging Cognitive Science of Religion*“ In: ANTES, Peter; GEERTZ, Armin W.; WARNE, Randi R. (eds.). *New Approaches to the Study of Religion*:

je evolučně výhodné disponovat specializovaným modulem zabývajícím se rychlou detekcí přítomnosti predátora, či kořisti, tedy agentů. Zároveň je pro přežití výhodné, aby byl tento detektor hyperaktivní, dokonce i za cenu častých falešných poplachů. Pokud si člověk na procházce lesem splete pařez s medvědem, cena je velmi nízká (nějaký ten zbytečně vyplavený adrenalin). V případě opačné záměny by mohla být zaplacená cena nejvyšší.⁷⁹

Guthrie navíc argumentuje, že je zcela přirozené, považovat tyto agenty *a priori* za neviditelné⁸⁰. Jak lovci, tak i kořist používají maskovací techniky. Předpokládat všudypřítomné neviditelné agenty je tedy nejen funkční, ale i docela pravdivé⁸¹.

Guthrie se pokusil z kognitivních hledisek hájit starou známou tezi, že náboženství spočívá v antropomorfizaci. Podle Boyera, je však oproti svým předchůdcům Guthrie systematictější a jeho přístup je kognitivně poučený.⁸² Guthrie formulaci vyhrotil až k tvrzení, že náboženství je systematicky aplikovaný antropomorfismus.⁸³ Ten ovšem odlišuje od pouhého animizmu, jehož základ je snad vysvětlitelný hyperaktivním detektorem agentů⁸⁴. Antropomorfismus je specifický a v náboženství široce preferovaný případ animismu, navíc ze všech lidských rysů je pro projekce nejčastěji používána lidská psychologie (schopnost symbolicky komunikovat). Náboženský antropomorfismus se od ostatních antropomorfismů (které se projevují v umění, vědě a běžném každodenním myšlení) liší, a to právě vyšší úrovní systematickosti, generalizace a integrace.⁸⁵

Volume2: Textual, Comparative, Sociological, and Cognitive Approaches (s.401-418). New York: Walter de Gruyter, 2004, s.406.

⁷⁹ Brelsford, Theodore: „Lessons For Religious Education From Cognitive Science Of Religion“, *Religious Education* (s. 174-192) *ProQuest Religion* 100(2), 2005, s.178n.

⁸⁰ Guthrie, Stewart: “Animal Animism: Evolutionary Roots of Religious Cognition” In: PYYSIÄINEN, Ilkka, ANTONEN, Veikko. *Current approaches in the cognitive science of religion* (s.38-67).London: Continuum International Publishing Group, 2002, s.48n.

⁸¹ Ibid. s.50

⁸² Boyer, Pascal: *Naturalness*

⁸³ GUTHRIE, Stewart. *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion*. New York: Oxford university press, 1993, s. 201.

⁸⁴ Guthrie, Stewart: “Animal Animism: Evolutionary Roots of Religious Cognition” In:PYYSIÄINEN, Ilkka, ANTONEN, Veikko. *Current approaches in the cognitive science of religion* (s.38-67).London: Continuum International Publishing Group, 2002, s. 56n.

⁸⁵ Ibid. s 200.

Boyer tvrdí, že důležitost agentů pro náboženské uvažování lze odvodit buď od detekce predátorů a kořisti nebo od hypertrofovaného modulu starajícího se o sociální interakci (sociální mysl), přičemž druhý jmenovaný mohl vzniknout jako určitá nadstavba prvního⁸⁶. Guthrie se zdá jít oběma směry, jeho argumentace se navíc zaměřuje na snahu mysli konceptualizovat nepochopitelné jevy⁸⁷. Podle něj volí mysl strategii interpretovat nejasnosti jako známé skutečnosti, co možná nejvyššího řádu. Krom tendence chápat pařez raději jako medvěda, jde o obecnější snahu intelektuálně zvládat realitu nejkomplexnějšími možnými způsoby, tedy vlastně dopouštět se minimální redukce. Protože živé organizmy jsou zvláště složité a mysl disponuje moduly pro jejich optimální reprezentace, jsou zvláště vhodnými modely pro zvládání komplexních problémů. Člověk je nejsložitější systém jaký je mysl schopna reprezentovat, a přitom tak díky své evoluční výbavě činí s lehkostí a přirozeností. Pokud tedy chápe realitu pomocí na lidech založených modelů, vytěží z takové explanace maximum za vynaložení minimálního kognitivního úsilí⁸⁸.

V tomto bodě se blíží kognitivním lingvistům Turnerovi, Lakoffovi a Johnsonovi, kteří jsou přesvědčeni, že lidé konceptualizují komplexní jevy, a především abstraktní pojmy projekcí základních konceptů a představových schémat odvozených z běžné zkušenosti, naší fyzické existence, způsobu orientace atd. Podle těchto autorů je metaforická projekce (pro níž se snaží stanovit konkrétní kognitivní zákonitosti)

⁸⁶ Boyer, Pascal: "Why Do Gods and Spirits Matter at All?" In: PYYSIÄINEN, Ilkka, ANTTONEN, Veikko. *Current approaches in the cognitive science of religion* (s.68-91). London: Continuum International Publishing Group, 2002, s74.

⁸⁷ Srov.: Boyer, Pascal: "What Makes Antropomorphism Natural: Intuitive ontology and cultural representations" *Journal of the [Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland](#)*. (s. 83-97) Vol. 2, 1996 s.88

⁸⁸ GUTHRIE, Stewart. *Faces in the Clouds...s.189*. Srov.: *cultures: selected essays* (s.87-125). Fontana Press, 1993.

Geertz, Armin W.: „Cognitive Approaches to the Study of Religion“ in: ANTES, Peter, GEERTZ Armin W, WARNE, Randi R. *New Approaches to the Study of Religion: Volume2: Textual, Comparative, Sociological, and Cognitive Approaches* (s.347-389). New York: Walter de Gruyter, 2004, s.362.

základním nástrojem myšlení, většina našich konceptuálních systémů je metaforicky založena.⁸⁹

Zmínil jsem v úvodu, že většina kognitivistů se při definici náboženství (či přesněji náboženského) drží jakožto hlavního rozlišovacího rysu představ o nadlidských, respektive kontra-intuitivních agentech⁹⁰. Vrací se tak částečně k Tylorově klasické minimální definici⁹¹. Podle Boyera, nejen že neexistuje žádný specificky náboženský prožitek, ale ani žádná jiná specificky náboženská oblast lidského života.⁹² Rituály, nebo etické normy, jsou náboženské, jen pokud se vztahují k představám CI agentů. Tyto představy se ale od rituálů, prožitků ani morálky neodvíjejí, ani je nijak kvalitativně nemění. Jednoduše parazitují na lidském mozku⁹³.

Pouhý poukaz na představy nadlidských agentů může být však právem považován za nedostatečně vymezující. Kognitivisté, včetně Guthrieho, totiž zdůrazňují, že antropomorfismů se člověk dopouští neustále a nutně a i mimo náboženství. Ovšem vést jasnou dělicí čáru mezi metaforickými a „náboženskými“ reprezentacemi CI agentů bez konkrétnějších psychologických (nebo jiných) vodítek, může být v praxi nesnadné (viz odd.3.4.4)

2.4 Shrnutí

Lidská mysl je evolučně zformovaná jako systém doménově specifických mentálních orgánů (modulů), produkujících inference. Procesy, při nichž tyto inference vznikají, jsou vědomí nedostupné a projevují se ve formě intuicí nebo implicitních teorií ohledně fungování světa. Vzhledem ke složitosti mozku nejsou všechny tyto intuice

⁸⁹ LAKOFF, George; JOHNSON, Mark. *Metaphors we live by*. London: The university of Chicago press, 2003. s. 28, 57n, 238n. Viz též: TURNER, Mark. *Literární mysl: O původu myšlení a jazyka*. Brno: Host, 2005 s. 28n. Zvláště blízká Guthriemu je pasáž o schématech popisujících události jako činitele. Ibid, s. 67n.

⁹⁰ Martin, Luther H.: „Religion and cognition...s.482n

⁹¹ Která praví, že náboženství je víra v duchovní bytosti (Spiritual Beings) – viz např.: Martin, Luther H.: „Religion and cognition... s.482.

⁹² BOYER, Pascal. *Religion Explained: The Human Instincts that Fashion Gods, Spirits and Ancestors*. London: Vintage 2002, s.26,35,56n.

⁹³ Ibid. s.231.

funkčními adaptacemi, některé z nich vznikají jako vedlejší produkt doménově specifického zpracování. Náboženské představy, které lze předběžně charakterizovat jako představy ohledně nadlidských, respektive kontra-intuitivních agentů, lze chápat jako racionalizace těchto intuicí.

3. Vybrané přístupy a jejich představitelé

3.1 Dan Sperber

3.1.1 Epidemiologické pojetí kultury, inference

Dan Sperber, kognitivní antropolog a žák Levi-Strausse,⁹⁴ je autorem knihy *Rethinking symbolism*, v níž se tvořivě vyhraňuje vůči Lévi-Straussově strukturalismu (viz odd. 4.2). V knize rozpracovává jednak myšlenku epidemiologického pojetí kultury, jednak svérázné pojetí symbolů.

Pro kognitivní paradigma v religionistice je určující zvláště první teze. Je třeba ale zmínit základní (ne zcela samozřejmý – viz odd. 4.3) předpoklad této teorie, a sice, že veřejné reprezentace nemají význam samy v sobě, ale jen skrze svou asociaci s reprezentacemi mentálními.⁹⁵

To, že veřejným reprezentacím připisují jejich uživatelé i tvůrci alespoň přibližně tentýž význam, (jinak by nebyly použitelné) je dáno podobností jejich lingvistických a encyklopedických znalostí (je to zajištěno nejen sdíleným prostředím, ale také sdílenou vrozenou strukturou kognitivního aparátu). Na rozdíl od memetiků⁹⁶ Sperber neuvažuje o komunikaci mentálních reprezentací jako o prostém kopírování (srovnatelném s kopírováním genetického kódu), informace je spíše v každé mysli znovu zkonstruována a její relativní podobnost je dána právě zmíněnou podobnou výbavou obou komunikujících myslí, konkrétně povahou jí prováděných inferencí⁹⁷.

⁹⁴ KANOVSKÝ, Martin. Štruktúra mýtov: Štruktúrná antropológia Clauda Lévi-Straussa. Praha: Cargo, 2001s.130.

⁹⁵ Serber, Dan. Epidemiology of Beliefs (s. 36-53). In: SLONE, Jason D. (ED.). *Religion and cognition: A reader*. London: Equinox Publishing Ltd., 2006, s.39.

⁹⁶ Přístup na první pohled velmi blízký Sperberově epidemiologii se opírá o teorii „memů“ nabídnutou Richardem Dawkinsem, která chápe kulturní vzorce jako jednoduché „kopíruj mě“ programy parazitující na lidské mysli a schopné přimět člověka, aby jednal ve prospěch jejich šíření spíše než ve prospěch šíření (stejně sobecky parazitujících) genů, což vede mimo jiné k úkazům jako je celibát. DAWKINS, Richard. *The God Delusion*. London: Bantam Press, 2006.s.165

⁹⁷ Serber, Dan. Epidemiology... s.41. Srov. SPERBER, Dan, WILSON, Deirdre. *Relevance: Communication and Cognition*. Oxford: Blackwell publishing 1995 s.9-15..

To, co komunikace vyvolává, je tedy určitá míra podobnosti myšlenek mluvčího a posluchače, kde replikaci lze považovat za krajní (ideální) případ a úplnou ztrátu informace (vyvolání zcela odlišných myšlenek u příjemce) za druhý extrém⁹⁸. Adekvátní komunikace je ta, která replikuje signifikantní část informací. Jednotlivé reprezentace se tak od sebe vždy liší a netvoří jasně určitelnou skupinu týchž reprezentací či reprezentací téhož, ale spíš rodinnou kategorii (viz odd. 3.4.1) propojenou kauzálně, na základě historie předávání stopovatelné k totožnému původci, a na základě podobnosti obsahu.⁹⁹

Každou skupinu lidí „obývá“ obrovské množství mentálních reprezentací. Některé z nich jsou založené na idiosynkratických zkušenostech a nikdy se nerozšíří za hranice jedné mysli. Jiné jsou naopak velmi vhodné k přenosu a mohou se rozšířit třeba i na všechny členy skupiny. Tyto široce sdílené reprezentace se nazývají „kulturními“. Kulturní reprezentace musí tedy krom častého předávání splňovat i určitá kognitivní kritéria, která zajistí, že jejich jednotlivé exempláře si budou navzájem co nejpodobnější¹⁰⁰.

Stručně shrnuto: lidé neustále vytvářejí a komunikují různé mentální reprezentace. Většina z nich je zapomenuta, nebo omezena na malý okruh nositelů. Ty, které v tomto procesu (ne zcela nepodobném přírodnímu výběru) uspějí pro svou snadnou zapamatovatelnost a replikovatelnost (s pokud možno malými odchylkami) se stávají všeobecně rozšířenými. Veřejné materiální reprezentace se mohou asociovat jak s privátními tak kulturními mentálními reprezentacemi, v případě kulturně signifikantních materiálních reprezentací však počítáme s druhým případem¹⁰¹.

⁹⁸ Serber, Dan. Epidemiology... s.41.

⁹⁹ *Ibid.*, s.41.

¹⁰⁰ Sperber, Dan: „The modularity of thought and the epidemiology of representations” In: HIRSCHFELD, Lawrence A., GELMAN, Susan A (Eds). Domain specificity in cognition and culture (s. 39-67). New York: Cambridge university press, 1994, s.54.

¹⁰¹ *Ibid.*

3.1.2 Předpoklady Sperberova pojetí symbolů

Sperber vymezuje své stanovisko tak, že zaprvé „...symbolická interpretace není záležitostí dekodování, ale je improvizací, založenou na implicitních vědomostech a řídící se nevědomými pravidly“¹⁰². Zadruhé, symbolismus je samostatný kognitivní mechanismus, který vedle percepčního a konceptuálního participuje na konstrukci vědění a na fungování paměti (v těchto dvou bodech se liší od semiotického pojetí)¹⁰³ a za třetí, „...základní principy tohoto symbolického mechanismu nejsou indukovány ze zkušenosti, ale jsou naopak součástí vrozené mentální výbavy, která činí zkušenost možnou“¹⁰⁴.

V několika následujících kapitolách Sperber rozvíjí svou kritiku dosavadních přístupů k symbolismu,¹⁰⁵ kterou lze zjednodušeně popsat následovně. Všechny dosavadní přístupy byly správnými interpretacemi symbolismů v tom smyslu, že symboly samy takový výklad umožňují. Ale zatímco se tyto přístupy snažily vystihnout povahu hry, která je se symboly hrána, nedokázaly nic více, než že se samy k této hře připojily. Pravou podstatou symbolů je totiž právě to, že umožňují v ideálním případě neomezené množství různých tvořivých interpretací, zatímco jakýkoliv jednoznačný význam postrádají¹⁰⁶.

Ukažme si tento postup na jednom příkladě, totiž na problému motivovanosti. Jestliže jméno stromu *museng 'u* lze chápat jako symbol plodnosti, pak strom *museng 'u* je *symbol* v užším slova smyslu, zvaný též *representamen* neboli de Saussurův *signifiant* (označující)¹⁰⁷. Plodnost je *významem* (meaning) symbolu, (tím, čehož existenci Sperber

¹⁰² “...symbolic interpretation is not a matter of decoding, but an improvisation that rests on an implicit knowledge and obeys unconscious rules.” SPERBER, Dan. *Rethinking Symbolism*. Cambridge university press, 1975, s.xi.

¹⁰³ Ibid. s.xi, xii. Slova semiotika a semiologie v této práci chápu jako synonyma.

¹⁰⁴ “...basic principles of the symbolic mechanism are not induced from experience but are, on the contrary, part of innate mental equipment that makes experience possible. SPERBER, Dan. *Rethinking...* s.xii.

¹⁰⁵ SPERBER, Dan. *Rethinking Symbolism...*s.17-50.

¹⁰⁶ Ibid. s. 50.

¹⁰⁷ JOHANSEN, J. Dines, LARSEN, S. Erik, GORLÉE, L. Dinda, IRONS, John. *Signs in use: an introduction to semiotics*. London: Routledge, 2002, s27. srov. de Saussure, Ferdinand: „Course in General Linguistic“ in: RIVKIN, Julie; RYAN, Michael (Eds.). *Literary Theory: An Anthology. United Kingdom: Blackwell Publishing 2004, s.61.*

popírá) neboli *objektem* či de Saussarovým signifié (označovaným)¹⁰⁸. Motivovaností se pak liší symbol od prostého znaku¹⁰⁹, jde o vlastnost označujícího, která jej činí vhodným zástupcem objektu¹¹⁰. V případě stromu *museng'u* je motivací množství ovoce, které nese¹¹¹.

Sperber tvrdí, že motivovanost jako rozlišovací rys symbolu nestačí. Pro mnoho symbolů žádnou motivaci nenacházíme. Navíc jako typický příklad motivovanosti se uvádí etymologie (v případě stromu *museng'u* jí informátoři hbitě předložili – odvozovali jméno stromu od *ku-seng'uka* – „množit“)¹¹². Zdá se, že etymologie (která je u běžných slov dostupná, ale nevyvolává symbolický výklad), je konstruována k symbolu až druhotně (etymologie slova *museng'u* je součástí jeho symbolického výkladu a nikoliv důvodem proč začal být symbolicky vykládán). Navíc symboly mají zpravidla mnoho různých motivací. Je jasné, že význam symbolu se motivací neřídí, pak by kříž mohl být stejně dobře symbolem Kristovy sebeoběti jako např. symbolem zločinu¹¹³. Věc se tedy nemá tak, že by se symboly musely vykládat jako motivované, ale spíše tak, že určité motivace lze vykládat jako symbolické¹¹⁴. V závěru kapitoly Sperber konstatuje, že „...motivace symbolů (jejichž speciálním případem je exegeze) není meta-symbolická, ale symbolická ... tato motivace není interpretací symbolu, ale naopak, sama musí být symbolicky interpretována“¹¹⁵ či ještě jasněji: „... exegeze není interpretací, ale spíše rozšířením symbolu...“¹¹⁶.

¹⁰⁸ JOHANSEN, J. Dines, LARSEN, S. Erik, GORLÉE, L. Dinda, IRONS, John. *Signs...* S.26n, srov. . *de Saussure, Ferdinand*, „Course...“ s.61.

¹⁰⁹ V užití termínu „symbol“ je značný nepořádek. Peirce vidí symbol jako společensky smluvený znak, (sign), tedy v jeho pojetí, na rozdíl od ostatních znaků (například také metafor) není jeho representamen samo o sobě nijak motivované. JOHANSEN, J. Dines, LARSEN, S. Erik, GORLÉE, L. Dinda, IRONS, John. *Signs...* s.40,43. Jde tedy o přesně opačnou terminologii.

¹¹⁰ De Saussure vynaložil velké úsilí, aby dokázal, že lingvistické znaky jsou nemotivované – tedy arbitrární. *de Saussure, Ferdinand*: „*Course in General Linguistic*“ in: RIVKIN, Julie; RYAN, Michael (Eds.). *Literary Theory: An Anthology*. United Kingdom: Blackwell Publishing, 2004 S.

¹¹¹ SPERBER, Dan. *Rethinking...*s. 23n.

¹¹² *Ibid.*,s. 20.

¹¹³ *Ibid.*,s. 28.

¹¹⁴ *Ibid.*,s. 24.

¹¹⁵ *Ibid.*,s. 34.

¹¹⁶ *Ibid.*

Podobně se Sperber vypořádává s psychoanalytickým přístupem¹¹⁷. Při rozboru možných významů rituálního nošení másla na hlavě uvádí psychoanalytický objev, že vlasy jsou asociovány s ohanbím a přesvědčivě objasňuje asociaci másla se semenem, načež uzavírá:

„Předpokládejme, že etnograf, poté co přeložil „máslo na hlavě“ jako „semeno na genitáliích“ odchází se slovy „už tomu rozumím“. Čemu to vlastně porozuměl? Oč je fakt symbolického dávání si semene na genitálie srozumitelnější než fakt skutečného dávání si másla na hlavu? Problém interpretace je modifikován – tak jako v případě jakékoliv asociace – ale v žádném případě není vyřešen.“¹¹⁸

3.1.3 Co symboly nejsou

Symboly nejsou podle Sperbera znaky¹¹⁹, nejsou se svými interpretacemi ve vztahu, v jakém je kódovaná zpráva k dekodovanému obsahu, a jejich interpretace tedy nejsou významy. Jestliže připodobňování symbolů k jazyku mělo nějaký přínos, byl tento přínos již dávno vyčerpán. Teď je třeba se soustředit na to, čím se symboly od jazyka liší.

Sperber stanovuje čtyři důvody, proč považuje symbolická a gramatická data za nesouměřitelná. Všechny čtyři vyvrací Lawson a McCauley (viz odd. 3.3.1). 1) Lingvistická data pocházejí ze sluchové percepce a tvoří percepčně vyhraněnou množinu (doménu). Naproti tomu symboly nejsou percepčně definovány¹²⁰. 2) Lingvistická data náleží k určitému jazyku a vylučují se s jinými jazykovými systémy. Symbolická data nejsou definována příslušností k určitému exkluzivnímu souboru¹²¹. S tím souvisí 3) že lingvistická data pocházející z několika jazyků vedou u jedince ke konstrukci několika gramatik, zato symbolická data, bez ohledu na jejich zdroj nikdy neustanoví více než

¹¹⁷ Ibid. s. 35-50.

¹¹⁸ SPERBER, Dan. *Rethinking...*s.46.

¹¹⁹ Běžně je v semiologii symbol chápán jako zvláštní případ znaku – viz např.: JOHANSEN, J. Dines, LARSEN, S. Erik, GORLÉE, L. Dinda, IRONS, John. *Signs...* S.25nn.

¹²⁰ Dítě které se učí jazyk musí rozhodnout, které percepce bude považovat pro tento úkol za relevantní – musí definovat, co je mluva dříve než jí rozumí, to má usnadněno tím, že mluva se skládá z poměrně homogenních zvuků, u symbolů taková homogenita neexistuje. SPERBER, Dan. *Rethinking...*s.87, 90.

¹²¹ Když se dítě učí anglicky a uslyší větu v čínštině, neobsahuje tato věta žádné informace, které by pomohly dítěti v jeho snaze o pochopení anglické gramatiky. Naproti tomu je schopno poslouchat před spaním čínské pohádky a rozvíjet tak svou schopnost pracovat se symboly ibid. S.86, 90.

jediný symbolický systém u jednoho individua. 4) Jakmile si jedinec osvojí jazyk, dodatečná data interpretována pomocí gramatiky ji již nemodifikují. Naopak symbolický mechanismus nezpracovává nová data, aniž by jimi byl sám modifikován¹²².

Krom jazykových faktů odlišuje Sperber symboly rovněž od encyklopedických znalostí¹²³. Ty (jakožto znalosti o reálném stavu světa) nejsou imunní vůči inkoherencím, ale člověk činí permanentní pokusy o vyřešení veškerých kontradikcí a harmonizaci svých encyklopedických znalostí. Zdá se ale, že pokud se encyklopedická znalost (syntetický soud) dostane do rozporu se symbolickým výrokem, tato inkoherece není pocítována jako problematická¹²⁴. Sperberův slavný příklad se týká kmenu Dorze, kteří považují tygra za křesťanské zvíře a proto tvrdí, že tygr se (tak jako ostatní křesťané) v pátek postí (symbolické tvrzení). To jim však nezabrání v pátek hlídat jejich stáda (mají totiž encyklopedickou znalost, která říká, že tygři jsou nebezpeční v pátek stejně jako kterýkoliv jiný den).¹²⁵ Symbolická stanoviska nejsou na rozdíl od encyklopedických znalostí dostupná falsifikaci. Je-li Dorze konfrontován s výše zmíněnou inkoherencí, vymyslí teorii, která obě mentální reprezentace „sladí“ (např. tygr si maso ulovené v pátek schová na sobotu). V zásadě jsou ale podobné kontradikce vždy předem chápány jako problém, jehož řešení (potvrzující pravdivost symbolického vyjádření) určitě existuje, i když jej třeba zrovna nejsou schopni vymyslet.¹²⁶ Z toho je zjevné, že symbolická vyjádření nejsou, navzdory explicitním stanoviskům aktérů, ani jimi samotnými chápána jako běžné encyklopedické znalosti.

¹²² Existuje moment, kdy lze o dítěti říci, že již umí mluvit. Bude si sice nadále rozšiřovat slovník a zvládat komplexnější útvary, nicméně dle Sperbera přesto dosáhl určitého zlomového bodu „prahu“, který v případě symbolismu neexistuje – tam jde o celoživotní vývoj. SPERBER, Dan. *Rethinking...*s.89n.

¹²³ Encyklopedické znalosti odlišuje Sperber od znalostí sémantických. Ve filosofické terminologii je díky Kantovi tento problém známější jako rozdíl mezi analytickými a syntetickými soudy. Klasická sémantická znalost (analytický soud) je vyjádřena větou: Trojúhelník má tři úhly. Klasická encyklopedická znalost -či syntetický soud- může např. znít: Tato koule je zlatá. Existuje ovšem velká skupina tvrzení, která je nesnadné jednoznačně zařadit do jedné z těchto skupin. Např.: Lev je savec. Nebo: Nůž má ostří a rukojeť. SPERBER, Dan. *Rethinking...*s.91n.

¹²⁴ Ibid.s.94.

¹²⁵ Ibid.

¹²⁶ Empirická evidence je naopak horlivě snášena tam, kde z povahy věci symbolické tvrzení zpochybnit nemůže. Například u náboženských „tabu“ kde každý úspěch je interpretován jako důsledek jejich dodržování, každé neštěstí jako důsledek jejich porušení – vždy jsou při tom v zásobě nějaká nedodržena i dodržena „tabu“, s nimiž lze konkrétní událost spojit. SPERBER, Dan. *Rethinking...*s.97.

3.1.4 Symboly jakožto metareprezentace

V paměti vždy dva vstupy odpovídají každé kategorii vědění. První, sémantický, určuje analytický vztah dané kategorie k ostatním¹²⁷. Druhý, encyklopedický, vypočítává vědomosti vztahující se ke kategorizovanému objektu a jedině ty mají symbolickou hodnotu¹²⁸. Symbolické vědomosti se netýkají sémanticky chápaných kategorií, ani světa jako takového, ale encyklopedických údajů o kategoriích¹²⁹.

Otázka zní: za jakých podmínek je možné vnímat určité syntetické tvrzení jako pravdivé, aniž bychom jej porovnávali s jinými syntetickými tvrzeními?¹³⁰ Dle Sperbera mají symbolická stanoviska encyklopedickou formu: „„p“ je pravda“, kde „p“ je samotný obsah symbolického tvrzení¹³¹.

Holčička může „věřit“, že květiny se dělí na mužské a ženské, aniž by dokázala pochopit, co to znamená, nebo tuto informaci nějak prakticky využít protože je přesvědčena, že: 1) maminka má pravdu, a že 2) maminka tvrdí, že květiny se dělí na mužské a ženské. Podržet si takovéto přesvědčení je výsostně rozumné a užitečné¹³². Podobně Dorze „ví“ že „„Tygr je křesťan a postí se“ je pravda“ at' už to v praxi znamená cokoliv.

Takovou formu přesvědčení nazývá Sperber reflexivní, protože jsou držena na základě jiných přesvědčení vztahujících se přímo k nim (konkrétně přesvědčení o jejich pravdivosti)¹³³. U náboženských symbolů je autorita maminky nahrazena např. autoritou kněze¹³⁴.

Výzkum symbolismu se dále potýká s obtíží, jak sjednotit výzkum symbolů chápaných jako pravdy a symbolů chápaných pouze obrazně, tedy symbolických

¹²⁷ . SPERBER, Dan. *Rethinking...*s.108.

¹²⁸ Ibid. Vědomost, že liška je zvíře, je sémantická, vědomosti, že liška je divoká, zrzavá a chytrá jsou encyklopedické. Symbolická hodnota lišky pramení výhradně z encyklopedických znalostí.

¹²⁹ Ibid.

¹³⁰ Ibid. s.99.

¹³¹ Ibid. s.98n.

¹³² Serber, Dan. Epidemiology of Beliefs (s. 36-53). In: SLONE, Jason D. (ED.). *Religion and cognition: A reader*. London: Equinox Publishing Ltd., 2006, s.45.

¹³³ Ibid.s46n.

¹³⁴ Ibid.

vyjádření a metafor¹³⁵. Podle Sperbera je rozdíl mezi vírou v symbol a jeho pouhým figurativním užíváním v zásadě zanedbatelný. V prvním případě je symbol prezentován jako encyklopedická znalost ve formě „p“ je pravda, ve druhém případě ve formě „p“ je přirovnání, kde přirovnání znamená, že „p“ je otevřeno interpretaci a není bráno doslovně¹³⁶. To je v podstatě Sperberova definice symbolu, a proto může říci, že zatímco víra je prezentována jako pravda, a tedy jako regulérní encyklopedická znalost a je symbolická pouze nevědomě, pokud symbolická povaha reprezentace dosáhne vědomí, stává se explicitně, vědomě symbolickou – tedy figurativní¹³⁷.

Za normálních okolností si novou informaci zapamatujeme tak, že jí zařadíme do paměti na příslušné místo, tedy kódujeme ji tak, že ji spojujeme s již známými informacemi¹³⁸. Máme tedy novou informaci (např. zygůnové nemají žábry), informace, které jsme vyvolali z dlouhodobé paměti do aktivní krátkodobé, protože jsou s novou nějak asociovány (např. zygůnové jsou zvířata) a konečně pomocná, spojující stanoviska, která umožňují integrální začlenění nové informace mezi stávající (zygůnové budou asi suchozemská zvířata)¹³⁹. Pokud takové kódování není možné, buď proto, že nenacházíme v paměti žádné relevantní informace, nebo proto, že dostatečně nechápeme informaci novou, anebo protože pomocná stanoviska nemohou být dedukována z informací dostupných v paměti (jako v případě tvrzení „tygr je křesťan“), celá sekvence on-line zpracování informace selže¹⁴⁰. Co zbývá, je neasimilovatelná reprezentace v krátkodobé paměti. Podle Sperbera v takovém případě selhání původní sekvence zasáhne paralelní „záložní“ systém. Neasimilovaná informace je dána do uvozovek a stává se objektem nové (symbolické) reprezentace,¹⁴¹ tedy reprezentace reprezentace (např.: „tygr je křesťan“ je pravda“, byl-li zdroj informace věrohodný). To má za následek přitažení

¹³⁵ SPERBER, Dan. *Rethinking...*s.102.

¹³⁶ Ibid. s.104.

¹³⁷ Ibid. s. 105.

¹³⁸ Ibid. s..120nn.

¹³⁹ Ibid.

¹⁴⁰ Ibid.

¹⁴¹ SPERBER, Dan. *Rethinking...*s.122. Sperber zde také uvádí obrazné přirovnání studenta vyhledávajícího knížky v knihovním katalogu podle seznamu témat která chce prostudovat. K většině témat najde elektronický katalog nějaké knihy. Pokud však student narazí na téma k němuž katalog nic nevyhledá, zvedne se od počítače a vyrazí prohledávat regály – původní sekvence selhala a je tudíž přerušena paralelní sekvencí.

vědomé pozornosti k nové informaci,¹⁴² a zároveň započne vyhledávání spojujícího prvku v celé odpovídající oblasti paměti (co vím o tygrech a křesťanech?)¹⁴³ dochází tak tedy, pokud tomu správně rozumím, ke zvláštnímu off-line zpracování (vědomému promýšlení zakoušenému jako „pátrání po významu“). Za symbolické lze takové stanovisko označit právě jen potud, pokud není zakódováno běžným způsobem (což je možné např. v případě mužských a ženských kyticí)¹⁴⁴.

Symboly podle Sperbera nejsou vědomosti o slovech, ani o věcech, ale o paměťových vstupech týkajících se slov a věcí. Je to vědění o vědění. Meta-encyklopedie v encyklopedii, nikoliv (jak se snad domnívají semiotici) metajazyk v jazyce¹⁴⁵.

3.2 Harvey Whitehouse

3.2.1 Předpoklady Whitehousovy teorie

Teorie Harweyho Whitehouse je v podstatě velmi prostá a snadno aplikovatelná. Také proto se asi dočkala velkého ohlasu a širokého použití. Whitehouse se opírá o Tulvingovy poznatky ohledně fungování paměti¹⁴⁶. Rozlišuje nejprve mezi implicitní a explicitní pamětí¹⁴⁷. Implicitní paměť obsahuje informace, o nichž si nejsme vědomi, že jimi disponujeme. Jde na příklad o informace nutné k zvládnutí různých procedur (lidé umí jezdit na kole, ale jen málokdo dokáže popsat, jak přesně to dělá).¹⁴⁸ Implicitní

¹⁴² Zatímco normálně zpracováváme informace v podstatě nevědomě, když nám domorodci budou vyprávět, že těhotenství trvá devět měsíců, nebudeme tomu věnovat pozornost, když nám ale řeknou, že u některých klanů trvá dvanáct měsíců, budeme uvažovat, co to symbolizuje... Ibid.s.3.

¹⁴³ Snažíme se vybavit si vše, co víme o stolech a vodních hladinách, hledáme něco, co je spojuje, např.: hladina je vodorovná, jako podlaha na níž stoly běžně stávají... Podobně ve větě „Jerome si koupil časopis *The Parisian*, ačkoliv nepotřeboval toaletní papír“ uvedení těchto dvou za normálních okolností nesouvisejících informací způsobem jakoby spolu byly v rozporu nejprve čtenáře „zarazí“ (přitáhne jeho pozornost), načež jej donutí pátrat po chybějící informaci (co má *The Parisian* společného s toaletním papírem?) jde o symbolické vyjádření nízké kvality zmíněného periodika. . SPERBER, Dan. *Rethinking...*s.124-8.

¹⁴⁴ Ibid.s.113.

¹⁴⁵ Ibid.s.108n.

¹⁴⁶ Srov. STERNBERG, Robert J. *Kognitivní psychologie*. Praha: Portál, 2002, s.197n.

¹⁴⁷ Whitehouse, Harvey. *Modes of religiosity: Towards a cognitive explanation of the sociopolitical dynamics of religion*. Method and Theory of Religion 14,293-315, Koninklijke Brill, NV, Leiden, 2002, s.296.

¹⁴⁸ Ibid.

paměť hraje roli ve Whitehouseově výkladu rituálů. Explicitní paměť dělí dále na krátkodobou a dlouhodobou. Krátkodobou ponechává stranou, dělí konečně dlouhodobou explicitní paměť na epizodickou a sémantickou. Tato dichotomie je pro jeho teorii obzvláště podstatná.

Ukazuje se, že životní epizody jako první polibek, zážitky z války či návštěvu Říma, si člověk ukládá do jiných částí mozku a kóduje poněkud odlišným způsobem, než informace typu: kdy byla třicetiletá válka, jaké je hlavní město Itálie atd. Introspektivně dostupným rozlišovacím znakem je schopnost vzpomenout si, odkud daná vzpomínka pochází¹⁴⁹. Většina lidí ví bezpečně, jaké je hlavní město Itálie, aniž by si dokázali vybavit kdy, kde, jakým způsobem či za jakých okolností tuto informaci získali. Tomu, že epizodická a sémantická paměť jsou dva na sobě nezávislé systémy, nasvědčují četná neurologická pozorování¹⁵⁰

3.2.2 *Mody religiozity*

Dvěma typům dlouhodobé explicitní paměti odpovídají dva mody religiozity¹⁵¹. Chápou-li kognitivisté náboženství předně jako soubor mentálních reprezentací které obstály v „přirozeném výběru“ přenosů z jedné mysli do druhé a nebyly ani zapomenuty ani se jejich jednotlivé kopie příliš neliší (viz odd. o 3.1.1) pak Whitehouseův doktrinální a imagistický modus religiozity lze popsat jako dvě různé strategie šíření participující na dvou různých typech paměti, přičemž názory o tom, do jaké míry spolu mohou tyto mody koexistovat v rámci jedné skupiny Whitehouse během let přehodnocoval¹⁵², je ale zřejmé, že v rámci určité náboženské tradice najdeme zpravidla oba mody, že ale mody nemohou být smíchány v rámci jednoho určitého rituálu.

¹⁴⁹ STERNBERG, Robert J. *Kognitivní psychologie...* s.197n.

¹⁵⁰ Ibid.

¹⁵¹ WHITEHOUSE, Harwey: *Modes of religiosity: A cognitive Theory of Religious Transmission*. Altamira press, Walnut Creek, 2004, p.64-75.

¹⁵² Whitehouse, Harwey: "Theorizing Religions Past" in: WHITEHOUSE, Harwey; MARTIN, Luther H. *Theorizing Religions Past: Archeology, History, and Cognition* (s.215-245). Walnut Creek: Altamira Press, 2004, s. 216.

Whitehouse přitom vychází z předpokladu, že náboženské tradice se formují kolem rituálních aktivit.¹⁵³ Rituály mohou být dodržovány, jen jsou-li zapamatovatelné. Na rituál nezapomeneme, jestliže se koná dostatečně často, nebo jestliže byl dostatečně poutavý a neobvyklý. V náboženství se setkáváme s oběma typy. Každý může sloužit jako základ náboženské tradice, ale působí přitom odlišně a tvoří zcela jiný náboženský styl.

Doktrinální modus založený na pravidelných frekventovaných rituálech operuje se sémantickou pamětí, která vyžaduje opakované memorování. Právě proto že jsou rituály uzpůsobeny tomuto druhu paměti, bývá jejich hlavní složkou verbální reprezentace „učení“. Díky rituálnímu opakování je možno předávat i složité myšlenkové koncepce, nebo dlouhé narativní úseky, které by jinak nebylo možno šířit¹⁵⁴. Nutnosti verbálně předávat sumu znalostí zvyšuje prestiž a nezbytnost řečníků, kteří se pravděpodobně vyčlení jako vedoucí třída. Přítomnost náboženských vůdců zároveň vyvolá snahu definovat jednu ortodoxní verzi učení a bránit případným odchylkám. Fyzické akce (protrace, zpěv...), pokud jsou součástí rituálu, jsou brzy zvládnány implicitní (procedurální) pamětí (viz výše) jedou tedy jaksi „na autopilota“.¹⁵⁵ Nepoutají na sebe pozornost a nemotivují aktéra k přemýšlení o jejich smyslu. Potřeba střežit ortodoxii vede k centralizaci kultu a fakt, že modus je založen na sémantické paměti a konkrétní okolnosti šíření učení jsou tudíž lhostejné, podporuje vznik velkých anonymních skupin. Takto vzniklá náboženská skupina s jasně vymezeným učením, centralizovaným dynamickým vedením a anonymními členy je dobře disponovaná k expanzivnímu šíření.¹⁵⁶

Imagistický modus je takřka důsledně budován jako inverzní obraz modu doktrinálního¹⁵⁷. U epizodické paměti nehraje roli frekvence opakování¹⁵⁸. Ukazuje se, že

¹⁵³ Viz.např.: *McCauley, Robert N.* Introduction. In: *McCAULEY, Robert N., WHITEHOUSE, Harwey* (eds.) *Mind and Religion: Psychological and Cognitive foundations of Religiosity*. Oxford: Altamira press, 2005, s xiii

¹⁵⁴ *Whitehouse, Harwey*. Modes of religiosity: Towards a... s.297.

¹⁵⁵ *Ibid.* s.299

¹⁵⁶ *Ibid.* s.302n.

¹⁵⁷ *Ibid.* s. 308.

¹⁵⁸ *Ibid.* s.304.

lidé si nejlépe zapamatovávají ty životní epizody, při nichž prožívají silné emoční vzrušení (první polibek, válečné trauma)¹⁵⁹. Protože časté opakování vede k automatizaci, snížení pozornosti a nudě, můžeme očekávat spíše zřídka se opakující rituály, vzbuzující silnou emoční odezvu u aktérů (čehož je dosaženo senzorickou stimulací – hudbou, tancem vizuální poutavostí atd.). Díky tomu si lidé budou na rituál pamatovat, to se ale nevztahuje na učení, pokud je v průběhu rituálu nějaké sdělováno¹⁶⁰. Vzpomínka na symbolicky motivované aktivity prováděné během rituálu spolu s absencí vzpomínky na autoritativní výklad vede k spontánním pokusům o exegezi¹⁶¹. Náboženské představy se tak budou u každého jednotlivce daleko více lišit. Učení samo nebude tak podstatné jako právě společný prožitek. Tato názorová různost potlačí tendenci k vytvoření vedoucí třídy a k centralizaci. Společně prožité emoční vzrušení a fakt, že díky epizodické paměti budou ve vzpomínkách na rituál figurovat i ostatní účastníci, povede k vysoké vnitřní soudržnosti a zároveň k jisté exkluzivitě, protože kdo neprožíval společně (zřídka se opakovaný) rituál, nebude chápán jako člen, kdo se jednou členem stal, nebude snadno zapomenut.¹⁶² Vzniknou malé lokalizované skupinky, které nebudou mít tendenci expandovat¹⁶³. Tolik v krátkosti Whitehousova teorie.

3.2.3 Uplatnění Whitehousovy teorie

Teorie má zajímavé implikace pro dějiny náboženství. Za výchozí a historicky původní je prý téměř jistě třeba považovat imagistický modus¹⁶⁴. Rozvoj doktrinálního modu datuje Whitehouse nejdříve do pátého století př.n.l. a do souvislosti s rozvojem komplexních společností¹⁶⁵. Živě se diskutuje o souvislosti doktrinálního modu

¹⁵⁹ WHITEHOUSE, Harwey. *Modes of religiosity: A cognitive Theory of Religious Transmission*. Altamira press, Walnut Creek, 2004, s.105n.

¹⁶⁰ Ibid. s.113. Srov.: Whitehouse, Harwey. *Modes of religiosity: Towards a...* s.305 pozn.14.

¹⁶¹ Ibid.

¹⁶² Whitehouse, Harwey. *Modes of religiosity: Towards a...* s.307.

¹⁶³ Ibid.

¹⁶⁴ WHITEHOUSE, Harwey. *Modes of religiosity: A Cognitive theory...*, s.77.

¹⁶⁵ Ibid. s.78.

s rozvojem písma.¹⁶⁶ Whitehouse se domnívá, že doktrinální religiozita podnítila vznik písma, nikoliv naopak.¹⁶⁷

Lokální a diverzifikované skupinky však jen stěží zanechají významnou historickou stopu. Pokud náboženství přežije a rozšíří se, pak proto, že v něm postupně převládnul doktrinální modus¹⁶⁸. Ten má ovšem, jak jsme naznačili určitý „nudivý efekt“¹⁶⁹ a jeho hlavním problémem je, že věřící snadno ztrácejí motivaci k poslušnému memorování nauky. Proto náboženství, v němž doktrinální modus převládl, dříve nebo později dospěje do krize a reforma bude vedena směrem k imagistickému modu. Dále lze vyvozovat, že různé imagistické rituály budou v rámci náboženské tradice převládat tam, kde populace nemá dostatečný přístup k oficiálnímu výkladu (na venkově)¹⁷⁰.

Whitehouse sám si je vědom, že jeho dichotomie není v podstatě nic převratně originálního, naopak, staví svou teorii jako pokus poprvé skutečně precizně kauzálně vysvětlit to, co před ním již mnozí intuitivně uchopovali. Sám vypočítává mnoho takových předchůdců, počínaje Maxem Weberem a jeho rozlišováním na rutinní a charismatické formy náboženství, přes Apollónské a Dionýsovské praktiky Ruth Benediktové po rituály plodnosti v kontrastu k politickým rituálům u Victora Turnera a mnohé další¹⁷¹. Zdálo by se mi zajímavé porovnat tuto prostou, ale v mnoha ohledech přesvědčivou teorii s konceptem spirituality formulovaným kontrastně k pojmu religiozita, který v posledních desetiletích precizuje psychologie náboženství. Je to podnik, který zde samozřejmě nemohu provést, pokusím se jen naznačit možné shody a rozpory takového porovnání.

Koncept spirituality má hned od počátku potíž, že je převzat z „emické“ perspektivy, vyvinul se v rámci křesťanství. „Z hlediska původní ortodoxní křesťanské nauky se spiritualita jeví jako působení božího Ducha (*spiritus* = latinsky duch, původně

¹⁶⁶ Viz např.: Goody, Jack: „Is Image to Doctrine as Speech to Writing? Modes of Communication and the Origins of Religion“ In: WHITEHOUSE, Harwey, LAIDLAW, James (eds.) *Ritual and Memory: Toward a Comparative Antropology of Religion* (s.49-64). Oxford: Altamira Press. 2004. s.50n.

¹⁶⁷ WHITEHOUSE, Harwey. *Modes of religiosity: A Cognitive theory...*, s.80.

¹⁶⁸ Ibid. s.97n.

¹⁶⁹ Ibid. s. 66.

¹⁷⁰ Whitehouse, Harwey. *Modes of religiosity: Towards a...* s.310.

¹⁷¹ Ibid., s.294.

dech ...)“.¹⁷² Běžně, avšak v nejrozličnějších významech, se jej užívá teprve od počátku minulého století¹⁷³. Dnes je v rámci křesťanství užíván v poměrně úzkém významu, tvoří však zároveň základ sebe-pochopení přívrženců nových náboženských směrů (spjatých s americkou generací dětí narozených po válce a dospívajících v šedesátých letech, odmítajících křesťanství v podobě institucionalizovaných církví), jejichž vznik jeho akademický výzkum motivoval. Soustředěné pozornosti v rámci psychologie se pojmu dostalo až ke konci devadesátých let.¹⁷⁴

To vedlo zároveň k posunu v chápání pojmu *religiozita*, který dnes často vyjadřuje spíše institucionalizovanou formu zbožnosti¹⁷⁵. Jako protipól religiozity chápou spiritualitu především sami aktéři, náležející k novým náboženským směrům. Sami sebe definují jako spirituální hledače vně institucionální religiozity¹⁷⁶.

Wulff vidí jednu z odlišností v tom, že spiritualita neimplikuje nutně přítomnost explicitního transcendentního objektu vně self¹⁷⁷, tedy že religiózní člověk věří vždy „v něco“ (důraz je tak jako u doktrinálního modu na sdělitelném obsahu), kdežto spiritualita může vypadat jako pouhý duchovní růst nevztážený k žádnému Bohu (důraz je tak jako u imagistického modu na zkušenosti).

Religiozitu lze ještě rozlišit na *vnějškovou* (*extrinsic*) a *niternou* (*intrinsic*)¹⁷⁸. Kuczkowski rozlišuje takto: Řídícím motivem *zvnitřněné* je náboženství samo, jemuž člověk slouží, *vnějšková* se řídí osobními motivy, náboženství slouží člověku. Niterné motivace vedou člověka k tomu, aby se poučil o svém náboženství a žil v souladu s ním¹⁷⁹, niterná religiozita staví víru jako nejvyšší hodnotu, jíž jsou ostatní

¹⁷² Říčan, Pavel: „Spiritualita jako klíč k osobnosti a lidským vztahům“ *Československá psychologie* (s.119-137, 2006, roč. 50, č. 2. s.120n.

¹⁷³ Ibid.

¹⁷⁴ Ibid.

¹⁷⁵ Ibid. s.121n.

¹⁷⁶ Ibid.

¹⁷⁷ WULFF, David M. *Psychology of religion: classic and contemporary*. New York: John Wiley nad Sons, Inc.1997, s.7.

¹⁷⁸ PALOUTZIAN F.R, Park, L.C (ed.). *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*. New York: The Guilford Press, 2005, , s.45.

¹⁷⁹ Wenger L, Jay, Yarbrough, D Terrance, Religious Individuals: Evaluating Their Intrinsic and Extrinsic Motivations at the Implicit Level of Awareness, *The journal of Social Psychology*, Feb 2005, 145, 1, ProQuest Medical Library, pg.5.

potřeby podřizovány, v náboženské praxi se projevuje stálostí, pravidelností, citem povinnosti, úplnou realizací kréda, pro vnějškovou je víra nástrojem, zajišťujícím pocit bezpečí, potěchu, sociální pozici, projevuje se nepocitováním potřeby pravidelné praxe, vnějškové není ani třeba integrovat náboženství se způsobem života, náboženství a běžný život jdou každý svou cestou atd.¹⁸⁰ Některá kritéria souvisí spíše s náboženskou zralostí, navíc jsou očividně formulována v úzkém vztahu ke křesťanství¹⁸¹.

Zde není religiozita chápána jako protiklad spirituality. Spíše by se zdálo, že zvnitřněnou religiozitu nalézáme tam, kde jejím jádrem a motivem je právě spiritualita.¹⁸² Jenže jaké pojetí spirituality bychom to měli na mysli? Určitě by se nemohlo krýt s imagistickým modelem, protože stálost, zájem o doktrínu a pravidelnost náležející Whitehousově doktrinálnímu modu, jsou v tomto dělení (které až příliš implikuje hodnocení – povrchní religiozitu je obtížné nechávat jako horší) vnímány jako pravé jádro religiozity.

Domnívám se, že tam kde je spiritualita definována v kontrastu k religiozitě se sémantické pole obou posouvá tak, že se z větší části kryje s Whitehousovými mody. Existují však zjevné pokusy definovat spiritualitu i religiozitu tak široce aby obsáhly oba tyto póly. Pak se z nich ovšem stávají pojmy nepohodlně široké, které zahrnují i značně protichůdné aspekty, což je možné řešit tak, že je chápeme jako pojmy multi-dimenzionální¹⁸³, kde by některé dimenze snad mohli odpovídat jednomu a některé druhému modu religiozity.

Whitehousův postřeh, že plně rozvinutý doktrinální modus je zpravidla záležitostí úzkého kruhu náboženských elit a imagistické rysy se prosazují tam, kde není dostatečně zajištěn přístup k oficiální exegezi praktikovaných rituálů¹⁸⁴, může mít jisté implikace pro

¹⁸⁰ STRÍŽENEC, M., *Súčasná psychológia náboženstva*. Bratislava: Ústav experimentálnej psychológie, Slovenská akadémia vied, 2001, s.104n.

¹⁸¹ Ibid.s.106.

¹⁸² Stríženec, Michal: „Psychologické aspekty spirituality“ *Československá psychologie* (s.118 – 125). Praha: Psychologický ústav AV ČR, 2001, roč. 45, č. 2, s.119.

¹⁸³ Srov. Např.: Říčan, Pavel: „Spiritualita jako klíč k osobnosti...s 130.

¹⁸⁴ Viz výše, srov. též Např.: Whitehouse, Harwey: „Modes of Religiosity: Towards a Cognitive Explanation of the Sociopolitical Dynamic of Religion“ *In: Method and Theory in the study of Religion 14*, (s.293-315) Leiden: Koninklijke Brill NV,2002, s. 310n.

problém teologické korektnosti (viz odd.3.4.4). Každopádně se zde nabízejí k ověření zajímavé implikace pro výzkum lidového, či tzv. vernakulárního náboženství¹⁸⁵.

Richertová se zaměřuje na Whitehousův předpoklad, že imagistické rituály podněcují u aktérů spontánní exegetické reflexe a spojuje tak teorii modů s jinou velmi slibnou oblastí kognitivního výzkumu, totiž s lingvistickými teoriemi analogií, respektive metafor¹⁸⁶.

V neposlední řadě jsou Whitehousovy módy aplikovány v jedné z nejstarších a přístupově nejkošatějších oblastí psychologie náboženství, ve studiu náboženských konverzí. Tak například Berner rozšiřuje módy religiozity do oblasti psychologie osobnosti a navrhuje rozlišovat osobní dispozice k doktrinální či imagistické religiozitě a u každého z těchto osobnostních typů předpokládá jiný typický průběh konverze¹⁸⁷. Takový předpoklad se mi zdá jednak intuitivně věrohodný, jednak poukazuje na určitou jednostrannost vysvětlení, založeného jen na primárních kognitivních schopnostech na jedné straně a sociální dynamice na straně druhé, avšak zcela opomíjejícího psychologické jevy vyššího řádu, jako jsou struktury osobnosti. Pyysiäinen se zas pokouší určit typické průběhy konverzí podle toho, odehrávají-li se v rámci toho kterého modu, či jde-li o konverzi z jednoho modu do druhého a v kterém směru¹⁸⁸.

¹⁸⁵ Pro podrobnosti o konceptu vernakulárních náboženství viz např.: *Primiano, Leonard Norman*: „Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife“ In: *Western Folklore* 54 (January, 1995):37-56.

¹⁸⁶ *Richert, Rebekah A.*: “Modes of Research: Combining Cognitive Psychology and Antropology through Whitehouse’s Modes of Religiosity” In: : *SLONE, Jason D. (Ed.). Religion and cognition: a reader.* (s. 337-351). London: Equinox Publishing Ltd., 2006, s.344.

¹⁸⁷ *Berner, Ulrich*: “Modes of Religiosity and Types of Conversion in Medieval Europe and Modern Africa” in: *WHITEHOUSE, Harwey; MARTIN, Luther H. Theorizing Religions Past: Archeology, History, and Cognition* (s.157-172). Walnut Creek: Altamira Press, 2004, s.158.

¹⁸⁸ Konverze v rámci doktrinálního modu považuje za časté, v rámci imagistického za výjimečné, atd. *Pyysiäinen, Ilka*: “Religious conversion and Modes of Religiosity” In: *WHITEHOUSE, Harwey; McCAULEY (eds.), Robert N. Mind and Religion: Psychological and Cognitive Foundation of Religiosity* (s.149-166). Walnut Creek: Altamira Press, 2005.

3.2.4 Pochybnosti a otázky ohledně modů religiozity

Díky pozornosti, které se Whitehouseově teorii dostalo, bylo zformulováno rovněž mnoho výhrad proti různým aspektům celé argumentace.

Stoupenci Kršny podle Ketoly dosahují vysoké hladiny vzrušení při pravidelných rituálech s vysokou frekvencí opakování, což je na první pohled v rozporu s tím co Whitehouse připisuje nudivému efektu¹⁸⁹.

Malley na příkladě evangelikálních církví ve spojených státech ukazuje, že ani po relativně dlouhém období nemusí doktrinální styl religiozity vytvořit expandující centralizovanou strukturu¹⁹⁰, navíc argumentuje, že cílem častého opakování nemusí být jen prosté memorování, či obrana proti heretickým výkladům, ale prostě jen snaha co nejvíce propojit každodenní život s pravdami víry, neboli - kognitivní „hantýrkou“ formulováno- zvýšit relevanci doktrín jejich pravidelným re-primingem v paměti.¹⁹¹ Především ale poukazuje na to, že tyto církve přežili nudivý efekt, aniž by se museli uchýlit k posilování imagistického modu religiozity. Zdá se tedy že doktrinální modus může být samostatnější než jak ho Whitehouse líčí. Co ale motivuje doktrinální religiozitu, když ne imagistické prvky? Dle Malleyho to není žádná záhada. Tato forma křesťanství přežila prostě proto, že se ukázala jako adaptabilní tradice, jejíž doktríny rezonují s žitou zkušeností věřících¹⁹². Nejde tedy jen o formu, ale i o obsahy hlásané doktríny vzhledem ke kulturnímu kontextu.

Na první pohled je rovněž problém s výročními slavnostmi, jako jsou křesťanské Vánoce či Velikonoce, kde je pravidelnost spojena s vysokou mírou vzrušení, doplněnou nicméně rozsáhlou ortodoxní interpretací¹⁹³

¹⁸⁹ Whitehouse, Harvey: "Modes of religiosity and the cognitive science of religion" In: Method and Theory in the study of Religion (s.321-335) Leiden: Koninklijke Brill NV, 16, 2004 s.326.

¹⁹⁰ Malley, Brian.. „The doctrinal Mode and Evangelical Christianity in the United States," in: LAIDLAW, James a WHITEHOUSE, Harvey (eds.). *Ritual&Memory: Towards Comparative Anthropology of Religion* (s. 79-89)., Walnut Creek, CA: Altamira Press, 2004, s.79n.

¹⁹¹ Ibid. s. 83. "Priming" doslova "podněcování", "povzbuzování" se do češtiny zpravidla nepřekládá, viz STERNBERG, Robert J. Kognitivní psychologie. Praha: Portál, 2002, s.91, 185.

¹⁹² Malley, Brian.. „The doctrinal Mode... s.84n.

¹⁹³ Whitehouse, Harvey: "Modes of religiosity and the cognitive science... s.327.

Whitehouse tedy shrnuje, že tyto a další příklady svědčí o schopnosti doktrinálního modu vyrovnávat se s nudivým efektem pomocí rozmanitých mechanismů jako je regulované vzrušení (jako v případě hnutí stoupenců Kršny), relevance předávaných sémantických znalostí (jako v případě amerických evangelikálů) a periodické vzrušení (jako v případě výročních svátků).

Stoupenci Kršny (údajní představitelé téměř čistě doktrinálního modu) přivádějí do hry ještě jeden zajímavý aspekt, který jsme diskutovali s profesorem Bernerem¹⁹⁴. Totiž že při určité frekvenci opakování, kterou dosahuje například odříkávání *Maha Mantry* u Kršnových oddaných, známá modlitba *Om mani padme hum*, anebo v křesťanské spiritualitě tzv. *modlitba srdce*¹⁹⁵, nejde již, jak se nám zdálo, o paměťový priming, alespoň ne v první řadě. Tyto techniky, kdy je jednoduchý text rytmicky opakován a často také vázán na rytmus dechu, se spíše podobají určitým extatickým praktikám založeným na monotónním rytmu, který může působit změněné stavy vědomí a tedy emoční vzrušení typické pro imagistický modus (mimo náboženství je tento princip využíván např. v taneční hudbě, nebo takzvanými „psychowalkmany“).

Ještě vyhrocenější je kritika, kterou nabízí Atran. Podle něho jsou události jako pentekostální bohoslužby pravým opakem toho co Whitehouseova teorie předpokládá. Jde o události podle většiny svých znaků zařaditelné pod imagistický modus, které se nicméně pořádají každý týden¹⁹⁶.

Subtilnější je Atranův druhý hlavní protiargument. Whitehouse předpokládá, že doktrinální modus tíhne k vytvoření logicky integrované a koherentní ideologie¹⁹⁷. To je však podle Atrana v příkrém rozporu s empirickou evidencí. Kdyby liturgické doktríny byly opravdu logicky integrovány, zdálo by se frekventované opakování nadbytečné. Matematik opakující si nějakou formuli touto aktivitou jen stěží docílí její lepší logické integrace. Možná, argumentuje Atran, že lidé potřebují tyto rituály opakovat právě proto,

¹⁹⁴ Diskuse proběhla na univerzitě v Bayreuthu, na kolokviu „Method and theory in the study of religion“ v zimním semestru 2008/9

¹⁹⁵ Krátká modlitba opakovaná v duchu při každém nádechu a výdechu.

¹⁹⁶ ATRAN, Scott. *In Gods we trust: The evolutionary landscape of religion*. New York: Oxford university press, 2002, s.157n.

¹⁹⁷ Srov. WHITEHOUSE, Harwey. *Arguments and Icons: Divergent modes of religiosity*. New York: Oxford university press, 2000, s.17n.

že jejich elementy jsou ve své podstatě logicky neintegrovatelné, a jsou spíše zahrnuty ve skriptu, který je třeba opakovaně vykonávat, aby byly věrohodně propojeny.¹⁹⁸

3.3 Rituální agence, Lawson, McCauley

3.3.1 Předpoklady

Podobně jako Sperber, také Lawson a McCauley věnují dobrou polovinu své knihy *Rethinking religion* vymezování se vůči nejrozličnějším přístupům k symbolismu a k rituálu, na něž se především zaměřují¹⁹⁹.

Symbolicko-kulturní systémy (socio-kulturní systémy zahrnující symbolické fenomény) se vzpouzejí „exaktním“ vědeckým metodám. Tyto systémy jsou příliš složité a nekontrolovatelné, než aby se jakákoliv hypotéza ohledně jejich fungování dala empiricky či experimentálně testovat²⁰⁰. Proto Lawson a McCauley nabízejí přístup zaměřený na „kompetenci“, což je termín, kterým se odkazují na dílo Noama Chomského²⁰¹. Může se zdát překvapivé, pokoušet se zobecnit Chomského teorii na symbolicko-kulturní fenomény, když on sám se jasně vyjádřil, že takové zobecnění nepovažuje za slibnou cestu. Lawson a McCauley nicméně neuplatňují konkrétní principy definované Chomským pro lingvistickou strukturu, ale právě jen jeho základní metodologické předpoklady, totiž uplatnění rozdílu mezi kompetencí (generativní gramatika) a performancí (užívání jazyka)²⁰². Lawson a McCauley tedy předpokládají, že participantů mají určité implicitní vědomosti ohledně symbolicko-kulturních systémů, které se projevují ve formě intuicí ohledně akceptovatelnosti jejich různých forem²⁰³.

¹⁹⁸ ATRAN, Scott. *In Gods we trust...* s.156n.

¹⁹⁹ LAWSON, Thomas E., McCAULEY, Robert, N. *Rethinking religion: Connecting cognition and culture*. Cambridge university press, 1990

²⁰⁰ Ibid., s.64.

²⁰¹ Ibid. s.62.

²⁰² Ibid., s.62n.

²⁰³ Ibid. s.66n.

Protože se domnívají, že Sperberovy argumenty proti možnosti sledovat semiotickou linii při výkladu symbolických systémů mohou vést k podcenění této analogie, pokoušejí se je vyvrátit.

Proti jeho argumentu, že lingvistická data jsou akustická a tedy percepčně definovaná, staví prostý protiargument psaného textu a znakové řeči. Problém následujících tří argumentů je především v tom, že v nich Sperber termín „symbolický mechanismus“ užívá nekonzistentně. Někdy tím myslí vrozený kognitivní mechanismus, jindy jím označuje konkrétní (kulturně podmíněné a vzájemně se lišící) produkty tohoto mechanismu²⁰⁴.

Druhý argument, že lingvistická data tvoří exkluzivní set zvaný jazyk a symbolická data nikoliv, je v podstatě reformulací prvního a sdílí jeho obtíže.

Třetí argument. Že je možné osvojit si několik gramatik, ale jen jeden symbolický systém, je celkově dosti málo přesvědčivý, protože páruje nepárovatelné. Symbolickému mechanismu má v analogii u Chomského odpovídat lingvistický mechanismus (univerzální gramatika), nikoliv konkrétní gramatika daného jazyka. Nikdo ale netvrdí, že máme několik vrozených lingvistických mechanismů.

Tvrzení ve čtvrtém argumentu, že jazyk se dítě naučí v určitém období kdežto symbolismus se učí stále, jaksi selhává už při pokusu o jeho formulaci, Sperber sám musí de facto připustit, že to tak úplně není, postuluje jakýsi zlom, který ale není schopen definovat atd.²⁰⁵

Autoři tak pečlivě hájí možnost silné inspirace Chomského gramatikou. Jejich vlastní paralela je však, zdá se mi, poměrně volná a spočívá především v uplatnění na kompetenci založeného modulárního přístupu.²⁰⁶

²⁰⁴ LAWSON, Thomas E., McCAULEY, Robert N. *Rethinking...* s.71

²⁰⁵ Ibid. S. 72.

²⁰⁶ McCAULEY, Robert N., LAWSON, Thomas E. *Bringing Ritual to mind*. Cambridge university press, 2002, s.ix, x

3.3.2 Akce reprezentující systém²⁰⁷

Člověk nemá speciální modul pro reprezentaci rituálů. Pro člověka jsou rituály především akce²⁰⁸. Člověk má speciální modul pro reprezentaci akcí. Chceme-li tedy studovat kognitivní omezení rituálů, musíme studovat funkci kognitivního ARS (action representation system)²⁰⁹. ARS pracuje s dostupnými konceptuálními schémata, která jsou podmíněna zčásti funkcí jiných modulů, zčásti kulturně. Nejprve pomocí formačního subsystému vygeneruje předběžný strukturální popis, v němž za pomoci dostupných pojmových schémat určí základní elementy akce (akce, agent, objekt akce) a také relevantní vlastnosti každého z nich. Výsledek podstoupí druhému subsystému, filtru agence objektů (object agency filter)²¹⁰. Ten zkontroluje iniciální strukturální popis, zda se v něm nenacházejí v roli agentů k této pozici nezpůsobilé entity, zejména ty, které jsou v rámci dostupných konceptuálních schémat považovány za neživé předměty (židle se neposadí pod člověka, ale naopak). Pokud odhalí takový objekt v roli agenta, přepracuje strukturální popis tak aby nesrovnalost eliminoval²¹¹. Strukturální vztahy mezi subsystémy ARS zobrazuje tabulka na *obrázku 2*.

²⁰⁷ Volím tento mírně kostrbatý překlad abych zachoval možnost použití zkratky ARS.

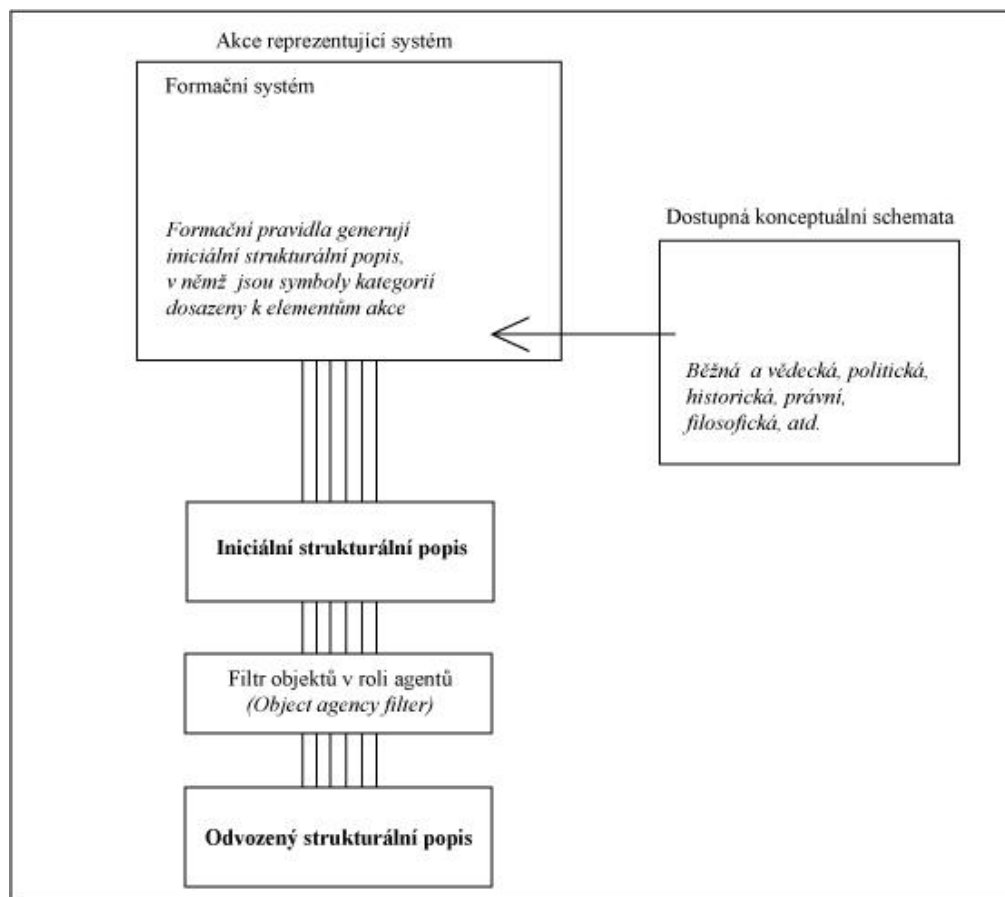
²⁰⁸ LAWSON, Thomas E., McCAULEY, Robert, N. *Rethinking...* s.84.

²⁰⁹ Ibid. s.87n.

²¹⁰ Ibid.

²¹¹ Ibid. s.89.

Obrázek 2: Funkční architektura systému pro reprezentaci akcí



Vytvořeno podle anglické verze v: LAWSON, Thomas E., McCAULEY, Robert, N. *Rethinking religion: Connecting cognition and culture*. Cambridge university press, 1990, s. 88.

3.3.3 Zmocňující rituály a strukturální hloubka rituálů

Objekt běžně považovaný za agence nezpůsobilý se nicméně může nacházet v roli agenta, pokud byl nějakým předchozím rituálem změněn jeho ontologický statut. To je možno pouze prostřednictvím akce CI agenta.²¹²

²¹² McCAULEY, Robert N., LAWSON, Thomas E. *Bringing...* s. 13n. LAWSON, Thomas E., McCAULEY, Robert, N. *Rethinking...* s. 88n. Ve starších textech jej označují jako „kulturně postulovaného“, zkráceně CPS agenta – *culturally postulated superhuman agent* – mimo jiné tím zdůrazňují, že jeho mentální reprezentace není produktem ARS, ale patří ke „zdrojové“ konceptuální výbavě. CPS agenti totiž nemusí být ARS nutně prezentováni ve strukturálním postavení agentů. Později však od tohoto označení sami upouštějí ve prospěch CI agentů, s objasněním, že kultury nejsou entity, které by něco postulovaly. Viz: McCAULEY, Robert N., LAWSON. *Cognition, Religious Ritual, and Archeology*. s. 11. Dostupný z WWW

Náboženský rituál na rozdíl od náboženské akce mění konceptuální vztahy. Každý náboženský rituál proto musí být spojen s akcí CI agenta, který jako jediný může změnu náboženského řádu provést (např.: měnit ontologické statuty věcí a lidí, jejich vlastnosti, jejich vzájemné vztahy atd). Náboženský rituál má navíc vždy pacienta což není nutná podmínka všech akcí.²¹³ Pokud je participantovi prezentován hypotetický rituál, který spojení s CI agenty neobsahuje, bude ho nejspíše považovat za špatný a neúčinný.²¹⁴ Toto spojení však může být nepřímé, prostřednictvím předchozích (oddělených) zmocňujících rituálů (enabling rituals).²¹⁵

Tak například při křizování farníka svěcenou vodou nepůsobí dle Lawsona a McCauleyho Bůh přímo.²¹⁶ To, co očišťuje, respektive žehná, je voda. Ta má tuto vlastnost neboť ji získala při zmocňujícím rituálu, kdy ji kněz požehnal. Kněz pak má schopnost požehnat vodu, neboť sám podstoupil zmocňující rituál od biskupa.

Katolíci v učení o apoštolské posloupnosti dotahují tento řetězec od jednoho biskupa k druhému a až ke Kristu, který je Bůh. Jiná varianta je chápat jako zmocňujícího agenta, který zmocnil kněze, personifikovanou církev. Naproti tomu v případě eucharistie se má za to, že Bůh při této svátosti aktivně spolupůsobí.²¹⁷

Oba rituální celky tedy mají jinou strukturální hloubku.²¹⁸ Kdybychom chtěli strukturálně znázornit první z nich, bylo by nutné k této struktuře připojit i všechny zmocňující rituály, jinak by znázornění nebylo adekvátní – neobsahoval by akci CI agenta. V případě eucharistie sice všichni přítomní podstoupili nějaké zmocňující rituály, ale CI agent by ve strukturálním znázornění byl zobrazen, i když bychom je opomenuli. Toto pravidlo nazývají Lawson a McCauley principem nadlidské bezprostřednosti (²¹⁹superhuman immediacy).

:http://userwww.service.emory.edu/~philnm/publications/article_pdfs/Cognition_Religious_Ritual_and_Archaeology.pdf

²¹³ Ibid.

²¹⁴ McCauley, Robert N., Lawson, Thomas E. *Bringing...s.17,29n.*

²¹⁵ Ibid.,s.18-23n. Lawson, Thomas E., McCauley, Robert, N. *Rethinking... s.110nn.*

²¹⁶ Ibid.

²¹⁷ Ibid.

²¹⁸ Ibid.,s.126nn; McCauley, Robert N., Lawson, Thomas E. *Bringing...s.28n*

²¹⁹ Též jako zkratka PSI: McCauley, Robert N., Lawson, Thomas E. *Bringing...s.33nn.* Lawson, Thomas E., McCauley, Robert, N. *Rethinking... s.125n.*

Strukturální hloubka rituálu je tím větší, čím více prostředkujících rituálů jej spojuje s nejbezprostřednějším CI agentem. Zároveň Lawson a McCauley tvrdí, že hloubka přímo souvisí s centralitou rituálu. Čím nižší strukturální hloubka, tím centrálnější je rituál, jinými slovy pro dané náboženství jsou za nejdůležitější považovány ty rituály, jichž se CI agenti účastní nejbezprostředněji.²²⁰

3.3.4 Rituály se speciálními agenty a rituály se speciálními pacienty

CI agent se ve struktuře rituálu může vyskytovat v roli agenta, pacienta nebo dokonce v roli instrumentu, jímž je prováděn akt.²²¹ Velmi často se v rámci širšího rámce rituálu objevuje hned v několika různých pozicích.

Například při křtu přichází v úvahu spojit změnu katechumena statutu s působením požehnané vody, nebo s působením iniciovaného kněze. Protože přes kněze vede k CI agentovi méně prostředkujících kroků než přes vodu, je za relevantní považováno spojení s knězem (dle principu nadlidské bezprostřednosti) a rituál je tedy chápán jako rituál se speciálním agentem. Zde se mírně liší vysvětlení podané v *Rethinking Religion* s některými jednoduššími pozdějšími výklady.²²²

Ve starší práci Lawson a McCauley představili řadu rituálních schémat, kde odlišovali jednak zda se CI agent v nejbližším zmocňovacím rituálu objevuje v roli agenta nebo jiné roli, a jednak jaká role jej spojuje s cílovým rituálem. Tak například rituály, v nichž se nadlidský agent objevuje ve strukturálním popisu v jiné roli, než je role agenta a to ve zmocňujícím rituálu provedeném na jednom z aktérů je rituálem, který nevyžaduje opakování a lze jej (teoreticky) rituálně zvrátit.²²³

²²⁰ Ibid.

²²¹ McCAULEY, Robert N., LAWSON, Thomas E. *Bringing...*s.30nn. LAWSON, Thomas E., McCAULEY, Robert, N. *Rethinking...* s.127, 131-6.

²²² Ibid. Srov. též: McCAULEY, Robert N., LAWSON. *Cognition, Religious Ritual, and Archeology*. s. 17, 19-21. Dostupný z WWW: http://userwww.service.emory.edu/~philrnm/publications/article_pdfs/Cognition_Religious_Ritual_and_Archaology.pdf

²²³ LAWSON, Thomas E., McCAULEY, Robert, N. *Rethinking...* s.30n.

Pravidlo lze ale zjednodušit (aniž se jeho podstata změní). Je-li v rituálu CI agent v roli agenta, nebo je spojen s rolí agenta, je rituál reverzibilní a nepotřebuje opakování. Naopak je-li CI agent v roli pacienta nebo v roli instrumentu, účinek rituálu není třeba rituálně anulovat, zato vyžaduje obnovování. Odvozování reverzibility a opakovatelnosti a zástupnosti pak působí zcela logicky²²⁴.

Tam, kde konají bohové a lidé jsou pasivní, je efekt rituálu člověkem nezrušitelný (člověk nemá moc zvrátit boží dílo). Proto není třeba rituál opakovat²²⁵. Co se stalo, platí, neb to učinil Bůh. Jedině Bůh může své dílo zvrátit, proto je pro změnu rituálně ustanoveného stavu třeba provést nějaký další rituál, v němž bude Bůh aktivně působit (reverzní rituál)²²⁶. Existence takových reverzních rituálu je kognitivně přijatelná, lidé je tedy intuitivně předpokládají, to ale neznamená, že musí v konkrétní náboženské struktuře vždy nutně existovat. Například katolická církev nezná rituál rozvodu, nicméně takový rituál je dost dobře myslitelný a jeho neexistence vyžaduje naopak zvláštní vysvětlení²²⁷. Tyto rituály, jsou díky své neopakovatelnosti a trvalému efektu, který přinášejí, dodržovány s větší pečlivostí. Jakákoliv substituce (změna místa, instrumentů, zastoupení participanta, či dokonce agenta) je daleko hůře přijatelná, nežli je tomu v ostatních případech.²²⁸

Naopak tam, kde je Bůh v roli pacienta, není efekt rituálu nikdy zaručen. Jde jednak o rituály oběti (klasické příklady rituálů s CI pacientem, neboť zde člověk obětuje bohu) a potom rituály požehnání, kde se jako ve výše zmíněném příkladu se svčnou vodou manipuluje s vlastností změněnou CI agentem. I v tomto případě vyvíjí aktivitu

²²⁴ McCAULEY, Robert N., LAWSON. *Cognition...*s17, 18-21.

²²⁵ Lawson a McCauley o nich mluví jako o rituálech s nízkou frekvencí, nebo jako o neopakovatelných rituálech. Neopakovatelné jsou totiž vzhledem k lidským pacientům. Typickým příkladem rituálu se speciálním agentem jsou Van Gennepovy přechodové rituály. Náboženský specialista může takový rituál opakovat i velmi často, v životě toho, na kom je rituál vykonáván jde ale o neopakovatelnou událost. McCAULEY, Robert N., LAWSON, Thomas E. *Bringing Ritual to mind*. Cambridge university press, 2002, s.119.

²²⁶ McCAULEY, Robert N., LAWSON, Thomas E. *Bringing Ritual to mind*. Cambridge university press, 2002, s.30nn. LAWSON, Thomas E., McCAULEY, Robert, N. *Rethinking...* s.127, 131-6. McCAULEY, Robert N., LAWSON. *Cognition...*s17, 18-21.

²²⁷ LAWSON, Thomas E., McCAULEY, Robert, N. *Rethinking...* s.131.

²²⁸ McCAULEY, Robert N., LAWSON, Thomas E. *Bringing Ritual to mind*. Cambridge university press, 2002, s. 30nn. LAWSON, Thomas E., McCAULEY, Robert, N. *Rethinking...* s.127, 131-6. McCAULEY, Robert N., LAWSON. *Cognition...*s17, 18-21.

člověk. Proto je výsledek nejistý a jeho trvalost není nikdy zaručena. Z tohoto důvodu je rituál třeba často opakovat (pro jistotu). Zároveň pro jeho zrušení není třeba speciálního rituálu, a také nejružnější formy substituce se zdají přijatelnější²²⁹.

Protože všechna rozlišovací kritéria jsou pro rituály speciálních pacientů a instrumentů shodná, lze s nimi pracovat jako s jednou kategorií a vzniká jednoduchá dichotomie - *rituály se speciálními agenty* kontra *rituály se speciálními pacienty a instrumenty*, která přímo svádí k porovnání s Whitehousovou teorií.

3.3.5 Rituální forma versus rituální frekvence

Lawson a McCauley se s Whitehousem shodují na tom, že existují dva hlavní a v některých podstatných rysech protikladné druhy rituálů. V čem se liší, je popis procesů, které k takovému rozdělení vedou. Jádrem sporu je *senzorická pompéznost* (senzory pageantry) rituálů s nízkou frekvencí opakování. Whitehousovu cestu k vysvětlení tohoto jevu nazývají Lawson a McCauley *hypotézou rituální frekvence*²³⁰, svůj vlastní přístup pak nazývají *hypotézou rituální formy*²³¹.

V určitých základních otázkách ohledně sensorické pompéznosti se obě teorie shodují. Sensorická pompéznost činí rituál emočně více vzrušujícím. To zároveň zvyšuje pravděpodobnost a kvalitu jeho kulturního přenosu²³².

Whitehouse začíná prý svůj výklad modů od frekvence²³³. Co se opakuje často a pravidelně, kóduje se sémantickou pamětí a nevyžaduje tudíž sensorickou pompéznost. Co se stává jednou za život, je kódováno epizodickou pamětí, sensorická pompéznost

²²⁹ Ibid.

²³⁰ McCAULEY, Robert N., LAWSON, Thomas E. *Bringing Ritual to mind*. Cambridge university press, 2002, s109n.

²³¹ McCAULEY, Robert N., LAWSON. Cognition, Religious Ritual, and Archeology. s. 28.

Dostupný z WWW:

http://userwww.service.emory.edu/~philrnm/publications/article_pdfs/Cognition_Religious_Ritual_and_Archaeology.pdf

²³² McCAULEY, Robert N., LAWSON, Thomas E. *Bringing...* s.103.

²³³ Ibid...s.110.

takový způsob kódování pozitivně ovlivňuje, proto takové rituály lépe projdou kulturní „selekci“²³⁴.

Lawson a McCauley naopak odvozují samu frekvenci od rituálních forem (rituály se speciálními agenty jsou neopakovatelné na tomtéž pacientovi). Rovněž sensorickou pompéznost neodvozují od frekvence, nýbrž od rituální formy. Podle jejich teorie budou rituály se speciálními agenty v rámci určité náboženské komunity vždy sensoricky pompéznější, nežli rituály se speciálními instrumenty a pacienty.²³⁵ Opírají se přitom o poněkud jinou teorii o kognitivním efektu sensorické pompéznosti, která podle nich nemusí nutně vést k lepšímu zapamatování (nejsou-li splněny další podmínky relevance), a zároveň nemusí vést pouze k lepšímu zapamatování,²³⁶ ale především způsobuje tzv. kognitivní poplach, který v člověku vyvolá dojem, že příslušná událost je zvláště důležitá a že CI agenti jsou přítomni.²³⁷ Toto vysvětlení není nijak zvlášť působivé, a přesto, že je vlastně jádrem celé argumentace, působí na mě jako její nejslabší článek.

Lawson a McCauley také spíše než na věrohodné psychologické vysvětlení toho, jak představa konajících CI agentů vede k sensorické pompéznosti, kladou důraz na to, že předpoklad takové souvislosti lépe odpovídá empirickému materiálu.²³⁸ Teorie rituální formy totiž tvrdí, že rituály se speciálními pacienty a instrumenty jsou principiálně opakovatelné, nikoliv však, že musí být nutně opakovány často (jak předpokládá u doktrinálního modu Whitehouse)²³⁹. Zároveň teorie rituální formy předpokládá, že rituály se speciálními agenty nelze opakovat na tomtéž pacientovi, nicméně jsou-li komunitou opakovány často²⁴⁰, bude předpovídat i v tom případě vysokou hladinu sensorické pompéznosti a emočního vzrušení, zatímco Whitehousova teorie by zde na základě

²³⁴ Srov.: Ibid., s.110.

²³⁵ Teorie nepředpovídá, že by rituály se speciálními agenty zvítězily v pompéznosti i při absolutním porovnávání v rámci náboženské tradice jako celku či dokonce napříč náboženstvími. Některé skupiny jsou prostě celkově živelnější, takže svým nejnudnějším rituálem trumfnou ten nejbarvitější rituál skupiny jiné, což je důležitá odpověď na určitý typ kritiky, vznášený obvykle na adresu Whitehousových modů, který by jinak platil i zde... Ibid.,s.119.

²³⁶ Ibid. s. 77.

²³⁷ Ibid. s. 122n.

²³⁸ Ibid.,s.139 a dále.

²³⁹ Ibid.,s.149n.

²⁴⁰ Třeba proto, že adeptů na rituál je v komunitě stále dost...Ibid.

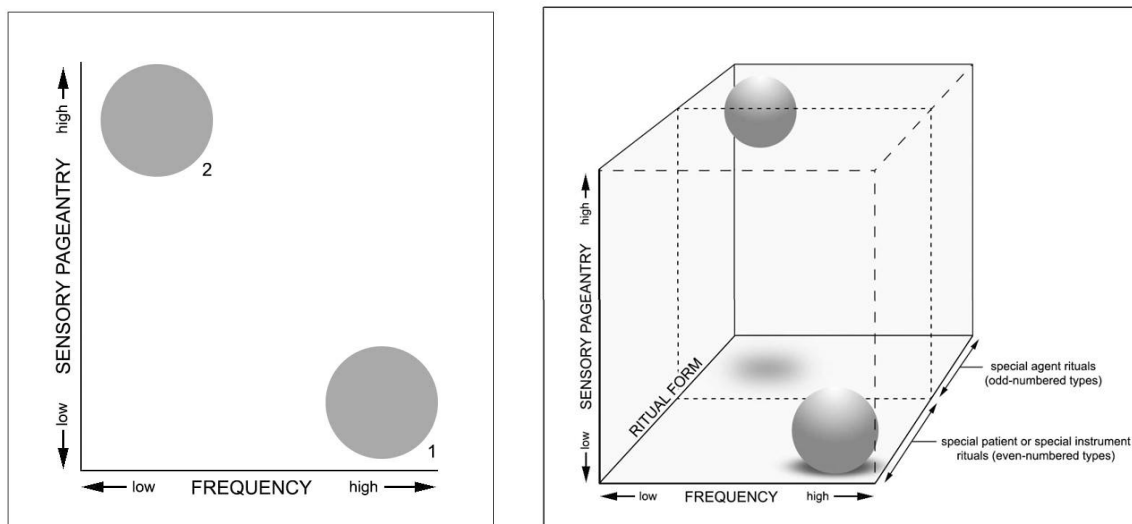
vysoké frekvence nutně predikovala nízkou hladinu senzorické pompéznosti²⁴¹. Protože rituály se speciálními pacienty a instrumenty, které se opakují vzácně a rituály se speciálními agenty, které se opakují frekventovaně, jsou víceméně výjimečnými jevy, zůstává Whitehousova teorie v souladu s většinou empirických dokladů, nicméně tuto empiricky prokázanou menšinu na rozdíl od teorie rituální formy nelze do teorie rituální frekvence uspokojivě začlenit²⁴².

Schéma na *obrázku 3* představuje shrnutí teorie rituální formy a ukazuje, jak je ve svých předpovědích v souladu s Whitehousem, i jakým způsobem jej doplňuje. Ve dvojrozměrném zobrazení, kde by *osu x* tvořila senzorická pompéznost a *osu y* frekvence, by se schéma shodovalo s Whitehousovou teorií (na obr. vlevo). Viděli bychom dva atraktory odpovídající dvěma typům rituálu. Oba atraktory se nacházejí na přímce vyjadřující prostou nepřímou úměrnost mezi frekvencí a pompézností. Tato nepřímá úměrnost je základním východiskem teorie frekvence. Důvod, proč se většina rituálů soustřeďuje kolem dvou bodů na této přímce je podle Whitehouse zdůvodnitelný dvěma kognitivními optimy, odpovídajícími dvěma relevantním typům paměti. Aby bylo možno zobrazit předpoklady teorie rituální formy, je třeba přidat třetí rozměr. Dva atraktory pak leží na pomyslné úhlopříčce a odpovídají dvěma výše popsaným typům rituálu.

²⁴¹ Ibid. s.155n.

²⁴² Zpravidla se takové rituály jeví jako smíšené z obou modů, což je vzhledem k protikladnosti modů jen těžko obhajitelná představa. Srov.: McCauley, Robert N., Lawson, Thomas E. *Bringing...*s141.

Obrázek 3: Schémata teorie rituální frekvence a teorie rituální formy



Převzato z: McCauley, Robert N., Lawson, Thomas E: “Cognition, Religious Ritual, and Archeology“, s.25, 29. Dostupný z WWW: http://userwww.service.emory.edu/~philrnm/publications/article_pdfs/Cognition_Religious_Ritual_and_Archaeology.pdf

3.4 Pascal Boyer

3.4.1 Předpoklady teorie kontra-intuitivity

Pascal Boyer, tak jako ostatní výše probraní kognitivisté, přijímá Sperberovo epidemiologické pojetí kultury, kulturní reprezentace jsou podle něj permanentně vytvářeny a měněny v myslech individuí díky mnoha podmíněným faktorům.²⁴³ Boyer se nedomnívá, že by podobné příčiny vyvolávaly podobné reprezentace, zdá se, že na této úrovni nepovažuje kognitivní přístup za snadno aplikovatelný. Nicméně některá kognitivní omezení či dispozice činí některé typy reprezentací snáze osvojitelné, zapamatovatelné a přenositelné. Za ostatních podmínek rovných, tyto nakonec ustanoví

²⁴³ Boyer, Pascal. “What Makes Anthropomorphism Natural: Intuitive ontology and cultural representations” *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*. (s.83-97) Vol. 2, 1996, s.92.

poměrně stabilní set široce sdílených reprezentací, které antropologové nazývají „kulturními“²⁴⁴.

To podle Boyera zásadně převrací otázku po vzniku a účelu náboženství. Nemáme se ptát, jak lidé přišli na tak podivné představy, jako jsou bohové. Lidé neustále vytvářejí ve svých myslích ty nejpodivnější představy. Většinu z nich nikdy nebudou šířit dál a možná je sami rychle zapomenou. Nemusíme se ani ptát po účelu takových představ. Vznikají prostě proto, že vznikat mohou, a že mysl nemá na práci nic lepšího než je vytvářet. V tomto ohledu náboženské představy nevznikly kdysi za nějakým konkrétním účelem, ale vznikají neustále. Naopak je třeba vysvětlit, proč se široce kulturně prosadily jen některé z nich.²⁴⁵

Zdá se, že většina lidí má určitou intuitivní představu o tom, jak by měla vypadat náboženská mentální reprezentace. Například představa řeky, která teče proti proudu, když se lidé žijící na jejím břehu dopustí incestu, se bude většině lidí zdát jako lepší kandidát na něčí skutečné náboženské přesvědčení, než představa duchů, kteří trestají lidi za to, že poslušně plní jejich přání. Protože intuice není nic jiného než výsledek kognitivních procesů nedostupných naší introspekci, objasnění takové intuice je práce pro kognitivního psychologa a může odhalit, jaké parametry musí mentální reprezentace mít, aby se mohla stát náboženským přesvědčením.²⁴⁶

Zastavme se ještě, alespoň krátce, u problému kategorií. Tradiční filosofický přístup (založený v posledku na Aristotelské logice), který má dodnes mnoho zastánců, a který chápe kategorie jako jasně definované množiny jednotlivin se společnými vlastnostmi, které myšlení abstrahuje z neutříděného empirického materiálu poskytovaného smysly.²⁴⁷ Diskusi o oprávněnosti tohoto pojetí dal ve dvacátém století rozhodující impulz (pozdní) Wittgenstein.²⁴⁸ Jeho analýza kategorie „hra“ měla prokázat, že lidé jsou schopni úspěšně používat kategorie, které nelze vystihnout žádnou

²⁴⁴ Ibid.

²⁴⁵ BOYER, Pascal. *Religion explained: The Human Instincts that Fasion Gods, Spirits and Ancestors*. London: Vintage 2002, , s.35 – 43.

²⁴⁶ Ibid... s.58-66.

²⁴⁷ LAKOFF, George. *Ženy, oheň a nebezpečné věci: Co kategorie vypovídají o naší mysli*. Praha: Triáda 2006, s.12n.

²⁴⁸ Ibid. s.28nn.

substanciální definicí. Vztahy jednotlivin v rámci této kategorie se podobají spíše vztahům rodinným. Každá hra má s ostatními většinu rysů společnou, některé však odlišné. Na opačných koncích spektra najdeme hry, které spolu nesdílí ani jeden rys, ale každá z nich sdílí většinu rysů s jinými hrami.²⁴⁹ Slovo hra tedy, zdá se, nerefereje k žádné konkrétní „univerzálii“, v klasickém pojetí tedy nemá „význam“ (respektive nemá jen jeden význam), přesto jej běžně v komunikaci úspěšně užíváme.

Jak zdůraznili Austin a Lonsbury, z Wittgensteinova pojetí rovněž plyne, že některé jednotliviny jsou lepším příkladem dané kategorie, než jiné²⁵⁰. Kategorie tedy mají stupňované členství, respektive jsou reprezentovány určitými prototypy a někdy i neostré (fuzzy) hranice²⁵¹. Sýkorka je pro většinu lidí lepším představitelem ptáka než tučňák²⁵².

Zajímavým objevem je existence bazové úrovně kategorií. Mezi abstraktními kategoriemi jako zvíře, rostlina, věc na jedné straně a konkrétními kategoriemi jako belgický ovčák, dub pýřitý či kancelářská židle se nachází úroveň přirozeně užívaná v běžné řeči, která zřejmě souvisí s naší přirozenou schopností rozlišovat vnímané celky²⁵³. V jazyce je navíc zastupována převážně krátkými slovy: pes, dub, židle. Ta nám vytanou na mysli automaticky, děti se je učí nejdřív.²⁵⁴ Na konkrétnější úroveň se dostáváme konkretizací bazové kategorie (dub pýřitý), na obecnější naopak abstrakcí od bazové kategorie (strom, rostlina), tedy vyvinutím určité přídavné mentální aktivity²⁵⁵.

Jiným zajímavým objevem je určitá mezikulturní zákonitost v taxonomii barev, která je vysvětlitelná uspořádáním našeho zrakového aparátu²⁵⁶.

Co mají zmíněné přístupy společné je, že mysl podle nich neabstrahuje z reality již existující kategorie. Naopak kategorie jsou přímým důsledkem interakce mysli se

²⁴⁹ Ibid.

²⁵⁰ Ibid. s.30n.,35.

²⁵¹ Ibid. . s.51n

²⁵² Ibid. s.55.

²⁵³ Ibid. 56n.

²⁵⁴ Ibid. s.58n. Nemohu si pomoci, a musím vyjádřit svůj dojem, že přinejmenším v městském prostředí rozlišují děti jako přirozenou jádrovou kategorii spíše strom, než dub, který nerozeznají od buku ani někteří dospělí...

²⁵⁵ Ibid. s.56n.

²⁵⁶ Ibid. s 39-42.

světem, odrážejí způsob, jakým je mysl adaptována na své prostředí. V Lakoffově terminologii jsou kategorie „vtělesněné“ (embodied)²⁵⁷.

Shody v kategorizaci napříč kulturami například v případě taxonomie živočišných druhů nebo v případě barev jsou vysvětlitelné nejen identickými základními podmínkami prostředí, ale také identickou strukturou kognitivního aparátu. Způsob naší kategorizace je determinován evolučně vyvinutou modulární strukturou naší mysli.

3.4.2 Pět Boyerových kategorií

Nejobecnější ontologické kategorie lidské mysli jsou univerzální (napříč kulturami)²⁵⁸. Přesto, že jejich explicitní znalost si děti osvojují poměrně pozdě (později než u bazových kategorií), jejich mozek je ve skutečnosti od útlého dětství používá automaticky²⁵⁹. Mozek totiž disponuje speciálními moduly: intuitivní (lidovou) fyzikou, detektorem agentů, intuitivní psychologií (sociální myslí) nebo speciálním modulem pátrajícím po účelu předmětů²⁶⁰. Jsou to inferenční systémy aktivované výskytem určitých charakteristických znaků (např. u detektoru agentů je to nerovnoměrný, nepřímocharý pohyb)²⁶¹. Naše obecné kategorie jsou těmito inferenčními systémy (spolu)utvářeny²⁶².

Oproti klasické představě, podle níž kategorie slouží pouze jako kontejner pro jsoucna vyznačující se tímž rysem a v myšlení se používá jako jakási atomická stavební jednotka (věta „Zvířata mívají mláďata.“ se tak skládá z několika kategorií spojených ve smysluplný celek nějakým nadstavbovým systémem), Boyer tvrdí, že samotné zařazení jsoucna do ontologické kategorie znamená především uplatnění mnoha implicitních

²⁵⁷ Ibid. s.14, 21.

²⁵⁸ BOYER, Pascal. *The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion*. Los Angeles: University of California press, 1994, s. 101n.

²⁵⁹ Srov.: BOYER, Pascal. *Religion Explained: The Human Instincts that Fashion Gods, Spirits and Ancestors*. London: Vintage 2002, s. 126n.

²⁶⁰ Ibid. s.110n.

²⁶¹ Ibid., viz též: BOYER, Pascal. *The Naturalness of Religious Ideas...* s. 103-9.

²⁶² Ibid.

quasi-teorií ohledně povahy tohoto jsoucna.²⁶³ Například zařadíme-li jsoucno do kategorie „zvíře“, to že rodí mláďata se má samo sebou – vytvářet takový předpoklad je funkcí kategorie „zvíře“.²⁶⁴ Vzniká tak celá řada předpokladů a omezení, které nemusí být kulturně přenášeny. Předškolní děti například předpokládají, že uvnitř všech krokodýlů je to samé a že ať je tam cokoli, nejspíše to nebudou mechanické součástky, aniž by o tom kdy byly informovány, nebo si to mohli ověřit.²⁶⁵ Tyto závěry jsou samozřejmě mnohem širší, než vyžaduje definice dané kategorie, týkají se i kauzálních spojitostí atd. Kategorie jsou tedy dle Boyera aktivní systémy podílející se na našem myšlení.²⁶⁶

Základním kategoriím odpovídají také výše zmíněné, evolučně zformované systémy, chcete-li moduly, aktivované určitými charakteristickými rysy objektů a vyvozující o nich četné inference.²⁶⁷ Objekt, který aktivuje pouze systém intuitivní fyziky a umožní mu vyvodit o něm automatické inference, je tak *de facto* již zařazen do kategorie „věc“ (o věci víme, že nejí, neumírá, nerodí mláďata, ale zato podléhá fyzikálním zákonům – byť je mozek někdy prezentuje odlišně, než jak je odhalila vědecká fyzika), nástroj navíc aktivuje modul pátrající po účelu (předpokládáme, že předmět vyrobený člověkem něčemu slouží). Rostlina aktivuje intuitivní fyziku, ale i biologii, živočich je takový objekt, který kromě intuitivní fyziky a biologie aktivuje také detektor agentů (cíleného pohybu), konečně přítomnost člověka navíc spouští intuitivní psychologii.²⁶⁸

Pětí modulům tak odpovídá následujících pět kategorií: přírodnina, artefakt, rostlina, živočich, osoba, přičemž Boyer netrvá na tom, že tento výčet je zcela vyčerpávající²⁶⁹. Protože jsou založené na inferenčních systémech, tyto základní ontologické kategorie obsahují quasi-teoretické předpoklady o kauzálních strukturách,

²⁶³ BOYER, Pascal. *The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion*. Los Angeles: University of California press, 1994, s.67.

²⁶⁴ Ibid.

²⁶⁵ BOYER, Pascal. *Religion Explained: The Human Instincts that Fashion Gods, Spirits and Ancestors*. London: Vintage 2002, s. 122n.

²⁶⁶ BOYER, Pascal. *The Naturalness of Religious Ideas...*s. 123.

²⁶⁷ BOYER, Pascal. *Religion Explained...*s.113-115.

²⁶⁸ Ibid.

²⁶⁹ Ibid. Viz též např.: BOYER, Pascal. *The Naturalness...* s. 153.

kteří činí příslušníky těchto kategorií odlišné od příslušníků jiných kategorií²⁷⁰. Při kulturním předávání konstituují ontologické kategorie jakési přednastavené (default) hodnoty, které subjekt automaticky předpokládá, za absence explicitní informace svědčící o opaku²⁷¹. Plynou z nich též určitá přirozená omezení, díky nimž jedinec neztrácí čas a energii zvažováním vysoce nepravděpodobných variant²⁷². Povšimněme si, že neexistuje žádná takováto kognitivně zabudovaná kategorie pro náboženské představy, žádný „božský modul“. Do které z těchto kategorií tedy patří náboženské představy?

3.4.3 Minimální kontra-intuitivita

Podle Boyera jsou náboženské reprezentace speciálním případem nadpřirozených reprezentací. Nadpřirozené jsou pak takové reprezentace, které porušují intuitivní předpoklady plynoucí z výše uvedených ontologických kategorií²⁷³. Přirozená intuice například říká, že všichni příslušníci téhož druhu mají stejný vnitřek (stejně vnitřní orgány). Fangové ovšem věří, že někteří lidé mají v těle speciální orgán, který v noci opouští jejich těla a oplývá mnoha velmi bizarními schopnostmi²⁷⁴. Pro Fangy to není žádná pohádka či metaforický obrat, ale běžná realita. Boyer přesto tvrdí, že máme právo odlišit toto jejich přesvědčení od běžných přirozených stanovisek jako kontra-intuitivní, protože je v rozporu s přirozenými inferencemi produkovanými modulem intuitivní biologie nezávislým na kulturních přenosech²⁷⁵.

Intuitivní informaci lidé nejspíše nebudou věnovat velkou pozornost. Zato létající prase, to už je něco na vyprávění. Barret tuto zákonitost experimentálně ověřil. Výsledky svědčí o tom, že největší pozornost přitahují taková tvrzení, která porušují právě jen

²⁷⁰ Ibid. s.106.

²⁷¹ BOYER, Pascal. *The Naturalness...* s. 99.

²⁷² Ibid. s. 153.

²⁷³ Ibid. s.287. Srov.: Boyer, Pascal; Liénard Pierre: “Why ritualized behavior? Precaution Systems and action parsing in developmental, pathological and cultural rituals” In: *Behavioral and Brain Sciences* (2006) 29, (s.1-56). New York: Cambridge University Press, s.70.

²⁷⁴ BOYER, Pascal. *The Naturalness...*s. 34.

²⁷⁵ Ibid. s. 35n. BOYER, Pascal. *Religion explained: The Human Instincts that Fashion Gods, Spirits and Ancestors*. London: Vintage 2002, s 76n.

jeden intuitivní předpoklad. Zároveň jsou takové koncepty nejlépe zapamatovatelné²⁷⁶. U tvrzení porušujících hned několik očekávání naráz byly výsledky horší. Odtud se odvíjí Boyerův stěžejní koncept minimální kontra-intuitivity, který lze stručně shrnout tak, že nadpřirozené reprezentace vyvolávají všechny relevantní intuitivní inference kromě těch, které jsou explicitně uzavřeny kontra-intuitivním přídavkem.²⁷⁷

Nadpřirozený koncept má tedy vnitřní strukturu²⁷⁸ sestávající z lexikálního označení (například „duch“) poukazu k příslušnému doménovému konceptu (osoba), přídavku, který je explicitní reprezentací porušení intuitivních očekávání (prochází zdi), může přitom jít o čisté narušení nebo o transfer očekávání asociovaných s jinou kategorií²⁷⁹, dále obsahuje propojení s přirozenými očekáváním pro danou kategorii (předpokládáme, že jinak se duch chová podle pravidel intuitivní psychologie) a vstup pro přídavné encyklopedické znalosti (např: „může se vracet na místo kde žil“).²⁸⁰

Abychom tedy shrnuli dosud vyložené: jednotliviny jsou dle Boyera přiřazovány kategoriím podle implicitních teorií (širších konceptuálních struktur).²⁸¹ Ontologické soudy nemusí být kulturně přenášeny.²⁸² Vzhledem k tomu, že existuje intuitivní a univerzální porozumění kategoriím, existuje také univerzální porozumění konsekvencím

²⁷⁶ Barrett, Justin L.; Nyhof, Melanie A.: “Spreading Non-natural Concepts: The Role of Intuitive Conceptual Structures In Memory and Transmission in Culture” In: HIRSCHFELD, Lawrence A., GELMAN, Susan A (Eds). *Domain specificity in cognition and culture* (s. 149-177). New York: Cambridge university press, 1994, s.169.

²⁷⁷ Ibid s. 35n. BOYER, Pascal. *Religion explained...* s 84.

²⁷⁸ Boyer používá pojem “template” = šablona, forma. Vyjadřuje jím, že určité typy reprezentací jsou v mozku vždy reprezentovány v určité struktuře. Zatímco konkrétní obsahy jsou dodávány zkušeností (např. kulturně) struktura sama – šablona, do které jsou tyto obsahy doplňovány je vrozená. Viz např.: BOYER, Pascal. *Religion explained..* s.48n.

²⁷⁹ Boyer, Pascal; Ramble, Charles: “Cognitive Templates for Religious Concepts: Cross-cultural Evidence for Recall of Counter-intuitive Representations” In: HIRSCHFELD, Lawrence A., GELMAN, Susan A (Eds). *Domain specificity in cognition and culture* (s. 178-214). New York: Cambridge university press, 1994, s.180n. Srov.:

²⁸⁰ BOYER, Pascal. *Religion explained...* s.66n. Srov. Boyer, Pascal; Ramble, Charles: “Cognitive Templates...”s.181. Srov. Barrett, Justin L. “The Naturalness of Religious Concepts: An Emerging Cognitive Science of Religion” In: ANTES, Peter; GEERTZ, Armin W.; WARNE, Randi R. (eds.). *New Approaches to the Study of Religion: Volume2: Textual, Comparative, Sociological, and Cognitive Approaches* (s.401-418). New York: Walter de Gruyter, 2004, s.409.

²⁸¹ FLOOD, Gavin D. *Beyond phenomenology*. London: Continuum 1999 s.59.

²⁸² Ibid S.60.

plynoucím z jejich porušení. Kulturně přenášený vzorec tak může obsahovat pouze referenci k intuitivní kategorii (třebas jen implicitní) a popis porušení.²⁸³

Porušení odvozované od ontologické kategorie se navíc zdá účinnější než porušení inferencí plynoucích z konkrétní subkategorie. „Mluvicí slon“ z hlediska množství vyvolaných inferencí lépe odpovídá principu minimální kontra-intuitivity, než třeba pruhovaný slon.²⁸⁴

Barrett bere v úvahu pouze tři typické domény odpovídající intuitivní fyzice, biologii a psychologii, a ponechává pět základních ontologických kategorií (z domén vynechává účelu sloužící předměty, detektor cíleného pohybu odlišující zvířata od rostlin slučuje zřejmě s intuitivní biologii). Vzniká mu tak tabulka o patnácti kolonkách, do níž lze rozřadit náboženské představy (obr.4). U kategorií, které neaktivují inferenční systémy ze všech domén (např. květiny neaktivují intuitivní psychologii) se může jednat o transfer z těchto domén (např. květina, která rozumí lidské řeči) U osob, které aktivují všechny systémy, půjde vždy o nerušení intuitivního předpokladu (viz „duch“ výše)²⁸⁵.

²⁸³ Ibid... s.60.

²⁸⁴ BOYER, Pascal. *Religion explained...* s.92n.

²⁸⁵ Barrett, Justin L. “The Naturalness... s.409.

Obrázek 4: Tabulka porušení intuitivních očekávání spojených s ontologickými kategoriemi

Ontologické Kategorie	Porušení intuitivních doménových očekávání (Intuitive Knowledge Domain Violations)		
	Psychologie	Biologie	Fyzika
osoba	<i>Osoba, která ví všechno</i>	<i>Osoba, která nepotřebuje jíst</i>	<i>Osoba která je neviditelná</i>
zvíře	<i>Šnek, který mluví</i>	<i>Pes, který je nesmrtelný</i>	<i>Kráva, která dokáže být na několika místech najednou</i>
rostlina	<i>Růže, která naslouchá lidským přání</i>	<i>Tráva, která je z kovu</i>	<i>Strom, který nic neváží</i>
artefakt	<i>Kladivo, které se cítí zanedbávané</i>	<i>Bota, která zapustila kořeny</i>	<i>Automobil, který může protéct skrz mřížku</i>
neživá přírodnina	<i>Rampouch, který má rád hudbu</i>	<i>Diamant, který byl narozen</i>	<i>Kámen, který propadne skrz pevný objekt</i>

Vytvořeno podle anglické verze v: Barrett, Justin L. "The Naturalness of Religious Concepts: An Emerging Cognitive Science of Religion" In: ANTES, Peter; GEERTZ, Armin W.; WARNE, Randi R. (eds.). *New Approaches to the Study of Religion: Volume 2: Textual, Comparative, Sociological, and Cognitive Approaches* (s.401-418). New York: Walter de Gruyter, 2004, s.410.

3.4.4 Kauza Mickey Mouse, Teologická korektnost a problém relevance

Jak víme, hlavní důvod, proč lidé představy nadpřirozených jsoucen mají a šíří je mezi sebou, je jejich kognitivní optimálnost. Boyer postuluje jednoduché pravidlo, že čím více inferenčních systémů určitý koncept aktivuje, čím lépe odpovídá na těchto

systémech založeným očekáváním a čím více inferencí aktivuje (dodejme - díky tomu že těmto očekáváním neodpovídá zcela, protože pak by ponechal inferenční systémy“chladnými“) tím příhodnější je k osvojování a šíření²⁸⁶.

Výše uvedené vlastnosti platí pro kontra-intuitivní, či nadpřirozené koncepty (z nich nejlépe pro člověku podobné entity), což je ale kategorie daleko širší, nežli kategorie konceptů náboženských. Krom nich obsahuje třeba i patologické představy, nebo pohádkové postavy²⁸⁷. Přivádí nás to k obecnějšímu problému, který Scott Atran tematizuje jako „Mickey Mousí problém“²⁸⁸.

Atran rozlišuje dva základní druhy evolučních teorií náboženství. Jedny se zaměřují na kognitivní stránku, druhé na společenské závazky (commitment). Mezi představiteli kognitivních teorií, zaměřujících se na mikropsychologické procesy kulturního přenosu, uvádí všechny autory, jimž se věnuje tato práce, včetně sebe. Mezi autory teorií závazků zaměřujících se téměř exkluzivně na makro-institucionální dynamiku sociálně distribuovaných rysů, pravidel, norem atd., uvádí například sociologicky zaměřené autory Richersona a Boyda.²⁸⁹

Čistě kognitivní teorie podle něj ignorují otázku motivace, a v principu nejsou schopny odlišit Mickey Mouse od Ježíše. Závazkové teorie jsou slepé vůči myšlenkovým obsahům, kognitivní struktuře mysli a její kauzální úloze. V principu nejsou schopny rozlišit Marxismus od monoteismu. Atranovo řešení spočívá ve spojení obou přístupů a odráží se v jeho definici náboženství jako těžko předstíratelných závazků vůči kontra-intuitivním světům²⁹⁰ (odd. 2.2).

Následující výklad Boyera lze tedy chápat jako pokus odlišit Mickey Mouse od Ježíše pokud možno v rámci čistě kognitivní teorie. Navrhuje čtyři různé způsoby, jak

²⁸⁶ BOYER, Pascal. *Religion Explained: The Human Instincts that Fashion Gods, Spirits and Ancestors*. London: Vintage 2002, s.187.

²⁸⁷ Ibid. s. 104n.

²⁸⁸ ATRAN, Scott. *In Gods we trust: The evolutionary landscape of religion*. New York: Oxford university press, 2002, s.x, 13n.

²⁸⁹ Ibid. Pro krátké shrnutí teorie Richersona a Boyda viz např.: Sokol, Jan: “Richerson, P. J. - Boyd, R.: Not by genes alone. How culture transformed human evolution” Lidé města [9, 2007, 2-3 \(21\)](#)
Dostupný z WWW: <http://lidemesta.cz/index.php?id=279>

²⁹⁰ Např.: ATRAN, Scott. *In Gods we trust...* s.264.

mohou určité nadpřirozené představy nabýt takové společenské závažnosti, aby spadaly do kategorie náboženských představ.

První možností je odvolání se na Barrettův hyperaktivní detektor agentů (viz odd.2.3). Druhou cestou jak nabýt důležitosti je aktivovat systém sociální interakce (sociální mysl) určitým specifickým způsobem. Třetí možností je parazitovat na morální intuici. Za čtvrté mohou být spojeny se specifickými způsoby jak chápat neštěstí.²⁹¹ Náboženský koncept musí krom kontra-intuitivity splňovat alespoň některou z těchto podmínek, může ale splňovat všechny.²⁹²

První podmínku budou splňovat všechny koncepty kontra-intuitivních agentů²⁹³ (ale nikoliv třeba kontra-intuitivních rostlin). Druhému požadavku se zdají nejlépe odpovídat koncepty lidem podobných agentů s neomezeným přístupem k sociálně strategickým informacím. Jde o „vševědoucí“ bohy a duchy. Boyer mluví o přístupu k sociálně strategickým informacím raději než o „vševědoucnosti“, protože právě sociálně strategické informace (informace o sociálním statutu sousedů, jejich důvěryhodnosti, závazcích, vztazích atd., tedy zhruba to, čemu se hovorově říká „drby“) jsou to, co aktivuje určité moduly sociální mysli.²⁹⁴ Ti zároveň splňují také třetí podmínku, minimálně co se týče tajných přestupků proti společenskému řádu, protože pro rozhodování, zda se dopustit takového přestupku, je představa vševědoucího agenta vysoce relevantní.²⁹⁵ Mají-li tito agenti navíc schopnost přivolávat neštěstí – pomáhat, trestat, mstít se (což bohové a duchové, případně čarodějnice zpravidla dokáží) odpovídají také čtvrté podmínce.²⁹⁶

Boyer si je vědom, že existují také náboženské koncepty, které těmto podmínkám neodpovídají, podle něho jsou to však koncepty přidružené, okrajové, okolo nichž se

²⁹¹ Boyer, Pascal: “Why Do Gods and Spirits Matter at All?” In: PYYSIÄINEN, Ilkka, ANTONEN, Veikko. *Current approaches in the cognitive science of religion* (s.68-91). London: Continuum International Publishing Group, 2002, s.70.

²⁹² Ibid. s. 72.

²⁹³ Ibid s. 73n, 76.

²⁹⁴ Ibid s. 78n.

²⁹⁵ Ibid. s.82.

²⁹⁶ Ibid s. 86n.

netvoří seriózní systémy.²⁹⁷ Operuje mimo jiné jedním ze slavných Barrettových objevů týkajícím se teologické korektnosti.

Teologické koncepty velice často nevyhovují Boyerovu kognitivnímu optimu. Barrett však objevil, že lidé (včetně teologů) tyto koncepty při on-line zpracování nejsou schopni užívat²⁹⁸. Prohlašují sice, že věří v Boha, který je všemocný a není vázán časem, může tudíž být na několika místech najednou, ale mají-li převyprávět příběh, kde Bůh udělal jednu věc a mezitím jinde druhou, velmi často se dopustí chyby a v jejich verzi Bůh udělá jednu, pak teprve druhou věc, z čehož je zřetelné, že navzdory teologicky korektním explicitním vyjádřením, lidé obvykle nejsou schopni představit si boha jako nadčasového.²⁹⁹ Teologové hlásají kognitivně neoptimální koncepty, ale lidé si je v hlavách prezentují kognitivně optimálně.³⁰⁰

Jakkoliv zajímavý je to objev, nevyplývá z něj podle mého názoru, že by teologické koncepty byly méně náboženské, nebo že by snad lidé, kteří je dokáží opakovat, neměli jejich mentální reprezentace. Spíše se tím, myslím, ukazuje, že existují jiné než kognitivně optimální náboženské koncepty, s jinou dynamikou šíření.

Je zde nicméně, dle mého soudu, stále ještě ona původní námitka. I když bychom vyřadili Mickey Mouse, je tu Děd Vševěd, který splnil všechny čtyři podmínky relevance, a přece není uctíván. Můžeme se dohadovat, byl li předlohou pro tuto postavičku křesťanský Bůh, slouží-li příběhy o něm jako „teologická propedeutika pro nejmenší“, ale tak či onak budeme muset vzít v úvahu ještě nějaké další procesy, abychom objasnili proč Ježíš je a Děd Vševěd není nábožensky relevantní. Některé z nich mohou být rovněž kognitivní.

Je zřetelné, že slabinou Boyerovi teorie je jeho nedostatečné rozlišování mezi výskytem nějaké reprezentace v mysli a různými způsoby jejího použití. Mít reprezentaci

²⁹⁷ BOYER, Pascal. *Religion Explained: The Human Instincts that Fashion Gods, Spirits and Ancestors*. London: Vintage 2002 s.104n.

²⁹⁸ SLONE, D Jason. *Theological Incorrectness: Why Religious People Believe What They Shouldn't*. Oxford university press, 2004, New York, s.66.

²⁹⁹ Barrett, Justin L. "The Naturalness of Religious Concepts: An Emerging Cognitive Science of Religion" In: ANTES, Peter; GEERTZ, Armin W.; WARNE, Randi R. (eds.). *New Approaches to the Study of Religion: Volume2: Textual, Comparative, Sociological, and Cognitive Approaches* (s.401-418). New York: Walter de Gruyter, 2004, s. 404.

³⁰⁰ Ibid.

není totéž, co být přesvědčen o její pravdivosti popř. věřit v ní (dle Sperbera je víra přesvědčení o pravdivosti neposouditelné reprezentace, viz odd. 3.1.4). Boyer se tímto problémem pokouší dodatečně zabývat v poslední kapitole,³⁰¹ nicméně zdá se mi, že právě v tomto ohledu mají kognitivní teorie ještě značné rezervy.

Jiné procesy, které bude nutno vzít v úvahu, však budou velmi pravděpodobně makro-kulturní a jen stěží vysvětlitelné výhradně kognitivně. Na obhajobu Boyera dlužno dodat, že se k myšlence nutné spolupráce s nekognitivními přístupy explicitně hlásí³⁰² a v posledních kapitolách své knihy *Religion Explained* občas konkrétní směry této spolupráce naznačuje (viz níže), mimo jiné se také zmiňuje o těžko předstíratelných závazcích,³⁰³ ačkoliv tento aspekt není (na rozdíl od Atrana) nedílnou součástí jeho argumentace a ve svém finálním shrnutí se snadno obejde bez něj.³⁰⁴

Jednou takovou oblastí může být výklad rituálů. Boyer zde, jak sám připouští, spíše než ucelené vysvětlení přináší výčet nejrozumnějších teorií a poznatků. Hájí mimo jiné „durkheimovsky“ vyznívající ideu, že některé rituály (především tzv. přechodové) pomáhají aktérům konceptualizovat sociální procesy, pro něž jinak nemají vhodný inferenční systém.³⁰⁵ Speciální pozornost věnuje souvislosti mezi rituálním chováním a obsesivně kompulzivní poruchou, kde tendence k rituálnímu chování je odvozována od specifického modulu pro předcházení hazardu (nebezpečí), jehož je kompulzivní obsese poruchou.³⁰⁶

Boyerova argumentace se rozbíhá do velké šíře, pokouší se tematizovat všechny aspekty, které mohou být přes CI agenty spojeny s náboženstvím a zapojit přitom co nejvíce objevů kognitivistiky, ale ztrácí tím onu elegantní soudržnost, jakou oplývá její výše nastíněné jádro: teorie kontra-intuitivity.

³⁰¹ Ibid. s.341 a dále.

³⁰² Kanovský, Martin: “Sémantika náboženstva a jej kognitívne základy. Aplikácia na príklade austrálskych aborigénnych náboženstiev” in: *Religio: revue pro religionistiku*, (s.147-176) Brno : Česká společnost pro studium náboženství. 1999/2 s. 65,7.

³⁰³ BOYER, Pascal. *Religion Explained*...s.209.

³⁰⁴ Ibid. s.375-7.

³⁰⁵ BOYER, Pascal. *Religion Explained*...s. 287-91.

³⁰⁶ Boyer, Pascal; Liénard Pierre: “Why ritualized behavior? Precaution Systems and action parsing in developmental, pathological and cultural rituals” In: *Behavioral and Brain Sciences* (2006) 29, (s.1-56). New York: Cambridge University Press. Srov. Těž: BOYER, Pascal. *Religion Explained*... s.272-6.

3.5 Síla a meze kognitivních přístupů

Pozorný čtenář si jistě povšiml, jak málo toho bylo dosud řečeno o emocích, spirituálních prožitcích, o palčivých problémech spojení náboženství s mocí a o hrůzách náboženského násilí. Bylo by nefér tvrdit, že se kognitivisté těmito otázkami nezabývají. Je nicméně zjevné, že pro základní strukturu jejich teorií nehrají tyto jevy žádnou podstatnější úlohu. Co se týče emocí, ty lze z psychologizující pozice poměrně dobře zkoumat, bývají viděny jako evolučně starší složky kognitivního systému směřující pozornost (tak třeba Damasio)³⁰⁷ a dá se očekávat, že se na ně budoucí kognitivní religionistika bude více zaměřovat.³⁰⁸ Ostatní zmíněné problémy mohou kognitivisté tematizovat jen balancující na samé hranici své disciplíny. Whitehousova teorie je možná tak úspěšná a inspirativní právě proto, že tuto návaznost na sociologicky orientované přístupy umožňuje. Atran se o takové spojení explicitně zasazuje a uznává slabost čistě kognitivních přístupů v této oblasti (viz oddíly 2.2 a 3.4.4).

Neurologie, biologie a do jisté míry i evolucionismus mají stále kredit „oprávdové“ vědy. Jakákoliv teorie, která se opře o jejich poznatky je rázem obdařena takovou „aurou fakticity“, že hrozí její nekritické přijímání. Není v mých silách podrobovat kritice evoluční teorie myslí, které si kognitivní religionisté berou na pomoc. Atran ale upozorňuje na výsostně spekulativní povahu takzvaného reverzního inženýrství,³⁰⁹ které podle něj *de facto* provádějí evoluční psychologové, když se snaží zrekonstruovat, k čemu v dnes již neznámých podmínkách sloužily naše adaptace.³¹⁰

³⁰⁷ THAGARD, Paul. *Úvod do kognitivní vědy: mysl a myšlení*. Praha: Portál, 2001 s. 164-8.

³⁰⁸ Na výzkum emocí se zaměřuje především Pyysiäinen, viz: PYYSIÄINEN, Ilkka. *How Religion Works: Towards a New Cognitive Science of Religion*. Leiden- Bosto- Köln: Brill 2001, s. 97 a dále.

³⁰⁹ To provádějí armádní technici když naleznou neznámou zbraň, jde o to určit z její struktury její původní účel. ATRAN, Scott. *In Gods we trust: The evolutionary landscape of religion*. New York: Oxford university press, 2002, s.35n.

³¹⁰ Ibid..

Přestože neurologové zkoumají nejružnější změněné stavy vědomí a působení meditačních technik,³¹¹ zatím není zcela zřetelné, jak je možné tyto pro aktéry často velice podstatné jevy organicky začlenit do současných kognitivních teorií, které takové prožitky většinou odsouvají jako nepodstatné.³¹²

Viděli jsme, že kognitivisté mají problémy s objasněním motivace, subjektivní závažnosti a obrovské společenské závažnosti reprezentací, které sami chápou jako parazitické nebo jako neškodný kognitivní odpad.

Je sice zřejmé, že kultura existuje v myslích jednotlivých sociálních aktérů, z toho však ještě neplyne, že neoperuje s určitou mírou autonomie.³¹³ Systémy jako makroekonomika a historické události jako globalizace operují nezávisle na kognicích, i když mohou být epifenomény celkové populace jednotlivých myslí a akcí. Jako je neadekvátní popisovat Ruskou revoluci jakožto soubor jednotlivých kognicí, je takový přístup stejně nedostatečný pro analýzu těch kulturních forem, kterým jsme si zvykli říkat náboženství.³¹⁴

Myslím, že mohou snad pomoci odhalit určité invariantní struktury, ale stěží postačí k vysvětlení konkrétních historických reálií. Jak píše Flood, kognitivní přístupy nemohou nijak vysvětlit rozdíl mezi vírou v nutnost utišit nadpřirozené bytosti v Kéralském hinduistickém chrámu a buddhistickou vírou, že meditace směřuje k nirváně.³¹⁵

³¹¹ Ibid. s. 174-8. Geertz, Armin W.: „Cognitive Approaches to the Study of Religion“ in: ANTES, Peter, GEERTZ Armin W, WARNE, Randi R. *New Approaches to the Study of Religion: Volume2: Textual, Comparative, Sociological, and Cognitive Approaches* (s.347-389). New York: Walter de Gruyter, 2004, s.164-174.

³¹² Srov. Např.: BOYER, Pascal. *The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion*. Los Angeles: University of California press, 1994, s. 22-6.

³¹³ FLOOD, Gavin D. *Beyond phenomenology*. London: Continuum 1999 s.61.

³¹⁴ Ibid...s.62.

³¹⁵ Ibid.

4. V dialogu s paralelními proudy v religionistice

Přestože Durkheimovy či Tylorovy teorie jsou mnohem staršího data než ty kognitivistické, dodnes tvoří pojmový základ religionistiky a badatelé se k jejich teoriím stále kriticky vztahují. Právě proto, že jsou základní teze těchto klasiků tak široce známy, může i oněch několik nesystematických zmínek, které zde učiním, pomoci přesněji definovat místo a roli kognitivistiky v rámci religionistiky.

Kognitivisté se vymezují především proti klasickým vývojovým teoriím, k nimž mají se svým evolucionismem, důrazem na antropomorfismus a na intelektuální stránku náboženství velmi blízko. Nebudu se zde věnovat podrobnostem. Hlavní dva rozdíly oproti Tylorově animizmu jsou odmítnutí představy vzdáleného vzniku náboženství, a odmítnutí představy mysli jako jednoduchého automatu na nalézání smyslu.³¹⁶ Náboženství nevzniklo jednou provždy, na úsvitu dějin, mezi primitivy. Spíše vzniká neustále v hlavách lidí, díky kooperaci evolučně různě starých kognitivních orgánů.³¹⁷

Naopak Tylorův názor, že náboženství se odvíjí od schopnosti mysli rozlišovat objektivní a subjektivní³¹⁸ lze, myslím, z pozice kognitivní religionistiky chápat jako správnou intuici, kterou lze upřesnit výzkumem systému sociální mysli, respektive meta-reprezentačního modulu. V podstatě totéž lze vztáhnout také na Frazera. Je sice pravda, že kognitivisté chápou náboženské představy také jako určitý typ kognitivní chyby ve smyslu nevědeckého uchopování kauzálních spojitostí, nejde však o omyl primitiva, ale o typický projev každé zdravé lidské mysli, a o výsledek (vedlejší produkt) funkčních a kognitivně výhodných adaptací.³¹⁹

Klasický postoj, podle kterého náboženství slouží k objasnění dosud vědecky nevysvětlených jevů, je někdy charakterizován heslem: „bůh mezer“ (god-of-the-gaps

³¹⁶ BOYER, Pascal. *Religion Explained: The Human Instincts that Fashion Gods, Spirits and Ancestors*. London: Vintage 2002, s.12-21.

³¹⁷ Ibid. s.36n.

³¹⁸ Kanovský, Martin: “Sémantika náboženstva a jej kognitívne základy. Aplikácia na príklade austrálskych aborigénnych náboženstiev” in: *Religio: revue pro religionistiku*, (s.145-176) Brno : Česká společnost pro studium náboženství. 1999/2 s. 147.

³¹⁹ Srov.: BOYER, Pascal. *Religion Explained*...s.17,57.

hypothesis).³²⁰ Podle této teorie, jevy které člověk neumí přirozeně objasnit, připisuje bohům. Bylo, jak známo, též jakýmsi „náboženským“ posláním velkých duchů moderny vyplňovat tyto mezery, v nichž by se Bůh mohl ještě skrývat. Slavný Evan-Pritchardův příběh o pádu domu z Magie Zandů,³²¹ pronesený již v padesátých letech, toto jednoduché schéma zpochybnil a dodnes zůstává opěrným argumentem.

Z kognitivního hlediska lze tento argument zformulovat asi následovně. Člověk disponuje specializovanými mentálními orgány. Některé z nich (jako sociální mysl) jsou adaptované na sociální způsob života a jejich doménou jsou sociální procesy, vztahy atd. Nicméně určité události nesociálního původu, které sociální prostředí ovlivňují (jako je pád domu) mohou aktivovat sociální mysl, která o této události pak vyvodí inference, jakoby byla způsobená člověkem nebo jiným, člověku podobným agentem³²². Jinými slovy v této situaci člověk položí otázku „proč?“ tam, kde ji z vědeckého hlediska nemá smysl pokládat, protože se touto otázkou tážeme po záměrech, cílech, motivacích atd., vlastně jejím položením implicitně postulujeme vůli, která dům shodila. To ale neznamená, že by moduly zpracovávající fyzikální a přírodní procesy byly vyřazeny z provozu. Fungují zcela správně, mozek jen „omylem“ učinil několik inferencí navíc.

Co se týče Durkheimova sociologického přístupu, kognitivistická kritika se zaměřuje na dva kritické body. Je to jednak nejasnost ohledně toho jak mají náboženství symbolizovat společenské procesy, respektive komu (krom Durkheima) by je měla symbolizovat, když aktéři sami si tohoto symbolického významu nejsou vědomi.³²³ Durkheim *a priori* postuluje, že jednotlivec si jaksi nevědomě představuje za náboženskými symboly hypostazovanou společnost, aniž by se staral o to, co skutečně a

³²⁰ Bering, Jesse M: „The evolutionary History of an Illusion“ (s. 411 -435). In: ELLIS, Bruce J and BJORKLUND, David F.: *Origins of the social mind*, (s. 411 -435) New York: The Guilford Press, 2004, s.412.

³²¹ Zandové označili pád domu za důsledek magie. Pritchard se je snažil přesvědčit o opaku poukazem na přítomnost termitů v konstrukci. Zjistil však, že Zandové o termitech vědí a znají i možné kauzální konsekvence. Magie nevysvětlovala, jak dům spadl, ale proč právě ten a ten dům spadl na toho a toho člověka – viz Evans-Pritchard, E.E.: *Whitchcraft. Africa, sv.8, č. 4, London, 1955*, s.418n. Příslušný úryvek cituje např.: LEVI-STRAUSS, Claude: *Myšlení přírodních národů*. Praha Dauphin, 1996, s.26.

³²² Srov. BOYER, Pascal. *Religion Explained...* s. 225n.

³²³ PYYSIÄINEN, Ilkka. *How Religion Works: Towards a New Cognitive Science of Religion*. Leiden-Boston- Köln: Brill 2001, s. 64n.

jak, si aktéři představují.³²⁴ Druhým problémem jsou metafyzikou „zavánějící“ Durkheimovy koncepty sociální duše a kolektivního vědomí, které jsou jen stěží kauzálně uchopitelné.³²⁵ Omezil jsem se zde jen na několik stručných poznámek. Následující přístupy se mi zdají v té či oné míře - alespoň v českém prostředí - stále vlivné a diskutované, proto se jimi budu zabývat podrobněji.

4.1 Fenomenologie náboženství

Rozumějící religionistika byla velkou měrou ovlivněna fenomenologickým přístupem.³²⁶ Termín fenomenologie v širším slova smyslu označuje přístup systematicky popisující fenomény odehrávající se v lidské zkušenosti, aniž by na ně uplatňoval předem daný teoretický rámec, a aniž by sledoval jiné cíle, nežli věrohodné objasnění fenoménů.³²⁷ Významnými představiteli fenomenologického proudu myšlení v religionistice jsou třeba Rudolf Otto, Gerardus Van der Leew, nebo Friedrich Heiler.³²⁸

Fenomenologický přístup k náboženství se vyznačuje zájmem o náboženské intencionální akty, tedy psychologické jednotky kombinující kognitivní, afektivní a konativní aspekty, které implikují nějaký objekt nebo referují k nějakému obsahu (to je ona intence). Tímto intendovaným objektem je v případě náboženství „posvátno“ (o jehož objektivní existenci, alespoň v ideálním případě, fenomenolog nic nesoudí).³²⁹ Konat náboženské akty (intendovat posvátné), je esenciální schopností každé lidské mysli, ač různě rozvinutou.³³⁰

Hlavním nástrojem tohoto typu psychologie je introspekce. U náboženských aktů je však nemožné pozorovat je introspektivně za účelem jejich vědeckého studia, aniž by se tím změnil jejich fundamentální charakter. Proto je fenomenologie náboženství závislá

³²⁴ Kanovský, Martin: „Sémantika náboženstva...s155.

³²⁵ PYYSIÄINEN, Ilkka. *How Religion Works...*s58n.

³²⁶ Srov.: GEBELT, Jiří. *Hermeneutická religionistika* (Vedoucí dizertační práce Břetislav Horyna). Praha: 2004 s. 5.

³²⁷ WULFF, David M. *Psychology of religion: classic and contemporary*. New York: John Wiley nad sons, Inc. 1997, s. 525.

³²⁸ Ibid. s.532, srov.: GEBELT, Jiří. *Hermeneutická religionistika...*s. 38nn.

³²⁹ Ibid.

³³⁰ Ibid. s.527.

na nepřímém pozorování, především na osobních dokumentech psaných původně nikoliv pro vědecké, ale pro náboženské účely. Jde především o zaznamenané výpovědi velkých náboženských osobností³³¹. Historie náboženství odhalovaná těmito texty se nám otevírá na základě našeho vlastního předporozumění (zahrnujícího i rozměr sebe-porozumění), jehož působení na materiál je však třeba v maximální možné míře omezit (nejprve se zdržet úsudku). Tím se vytvoří prostor, aby sám zkoumaný materiál naše předporozumění zpětně korigoval (a prohluboval), čímž se vytváří optimálnější báze pro jeho interpretaci a tento takzvaný *hermeneutický kruh* se opakuje³³².

Tento postup má za praktický následek tvorbu ideálních typů. Místo toho, abychom náboženské fenomény třídili do *a priori* předpokládaného schématu, necháváme je na sebe působit v procesu senzitivního a sebekritického porovnávání tak, aby naše předpokládaná schémata samy korigovaly, takže výsledné třídění fenoménů není poplatné nějaké jazykové koncepci či prominentní vědecké teorii, ale vystihuje to, co je za mnohostí náboženských jevů neměnné, skutečnou podstatu fenoménů.³³³

Vidíme, že některé z těchto základních metodologických předpokladů jsou v příkrém protikladu ke kognitivním přístupům, které se pokoušejí nahrazovat introspekci pozorováním mozkové aktivity, kontrolovanými pokusy atd. Kognitivisté se dnes, jak vyplývá z předchozích kapitol, zaměřují takřka výhradně na procesy introspekci nedostupné, zatímco mystické prožitky a teologické postoje náboženských elit většinou odsouvají stranou jako epifenomény.

Pro fenomenologii je zásadní, že výsledný fenomén je konstituován objektem stejně jako subjektem, nejde o diktát subjektu uplatňujícího svá percepční pravidla³³⁴. Tato pravidla musí být sama spolu-konstituována percipovanými objekty, jedině tak přece může mít výsledek určitou pravdivost.³³⁵

³³¹ WULFF, David M. *Psychology of religion...*s.530.

³³² Obod.

³³³ Ibid. s.532.

³³⁴ Bolton, Neil: „Cognitivism: A phenomenological critique“ In: STILL, Artur; COSTALL, Alan (eds.) *Against Cognitivism: Alternative Foundations for Cognitive Psychology* (s.103-136). London: Karvester Wheatsheaf, 1991, s. 108n.

³³⁵ Ibid.

Kognitivistika naproti tomu pracuje s představou apriorních, vrozených pravidel percepce a myšlení. Nicméně i ta jsou určena prostředím samým, nikoliv však v rámci konkrétního aktu vnímání, ale v evoluční perspektivě (viz odd. 2.2). Dá se snad říci, že z hlediska kognitivních přístupů nás svět objektů neformuje k svému optimálnímu vnímání nyní a vždy znova. Zformoval nás jako druh během uplynulých tisíciletí.

Otto se zaměřil na iracionální aspekt náboženství, jako na jeho nejvlastnější jádro.³³⁶ V linii se Schleiermacherem považoval za jádro náboženství prožitek, a to prožitek specificky náboženský. Posvátno označil za objektivní kategorii v kantovském slova smyslu,³³⁷ slovy kognitivistů bychom mohli říci, že chápal posvátno jako samostatnou doménu a postuloval pro něj specializovaný kognitivní systém.

Ani jeden z kognitivních religionistů, které znám, takové stanovisko nesdílí. Rovněž neurologická pozorování mozkové aktivity svědčí o tom, že neexistuje nic jako specifický „náboženský modul“ či jedinečný náboženský prožitek. Náboženství není oblastí *sui generis*.³³⁸ Základním předpokladem, na kterém stojí současné kognitivní paradigma je, že mentální reprezentace s náboženskými obsahy se v principu řídí stejnými pravidly mentálního zpracování jako všechny ostatní mentální reprezentace.³³⁹

Určitou paralelu s Ottovým dělením náboženství na racionální a iracionální aspekty, nebo Heilerovou naivní modlitbou primitivního člověka a ritualizovanou modlitbou,³⁴⁰ lze snad vidět jen v - poněkud vymykající se - teorii Whitehouse, (která je svou binární strukturou na podobné paralely jako dělaná). Ve všech srovnávaných případech je spontánní, nedoktrinální, prožitkový aspekt náboženství, vnímán jako starší a původnější, na němž je druhý, nesamostatný protipól závislý, ačkoliv Whitehouse své

³³⁶ WULFF, David M. *Psychology of religion...*s.532n.

³³⁷ OTTO, Rudolf. *The Idea of Holy*. New York: Oxford University Press, 1958, s.112.

³³⁸ Srovnáním Otta a kognitivistů s důrazem na koncept náboženství jako „*sui generis*“ se ve své magisterské práci zabývá Blaško: BLÁŠKO, Jan. *Koncepce Boha v tradici negativní teologie na pozadí kognitivního přístupu* (Vedoucí magisterské diplomové práce: Iva Doležalová) Brno: 2008, s. 20n. Srov. též LAWSON, Thomas E., McCAULEY, Robert, N. *Rethinking religion: Connecting cognition and culture*. Cambridge university press, 1990, s.14.

³³⁹ Viz. např.: BOYER, Pascal. *Religion Explained: The Human Instincts that Fashion Gods, Spirits and Ancestors*. London: Vintage 2002, s.20n. Srov.: Martin, Luther H.: „Religion and cognition“ in: HINNELS John R.(ed.) *The Routledge Companion to the Study of Religion* (S473-488). New York: Routledge, 2005 s. 482.

³⁴⁰ WULFF, David M. *Psychology of religion...*s.538-41.

názory postupně přehodnocuje, směrem k uznání větší samostatnosti doktrinního modu (viz odd. 3.2.3 a 3.2.4).

Některá z výše uvedených stanovisek se neomezují jen na badatele přímo se hlásící k fenomenologii, ale za cenu jistého zploštění je lze generalizovat pro celou tradici klasické rozumějící religionistiky, včetně třeba J.Wacha, W.C. Smithe nebo M. Eliadeho.³⁴¹

Přejímají do jisté míry Diltheyovo rozlišení na vysvětlení a rozumění, tedy předpokládají, že kulturní vědy se řídí jinými pravidly než vědy přírodní, respektive že jejich vlastním předmětem nejsou kauzální spojitosti, ale významy. Tyto významy jsou privátními „významy pro někoho“ a k jejich zachycení je nutná určitá empatie, vcítění, či intuitivní odhadování na straně badatele, které přirozeně klade nároky také na badatelovo lidství. Porozumět náboženství znamená porozumět podstatě lidského údělu a způsobu, jakým jiní lidé rozumí světu a toto porozumění je možné, protože existenciální prožitky jsou napříč věky a kulturami všem lidem společné, existuje všelidská podstata nemodifikovatelná prostředím.³⁴²

Je snadné vidět, na co můžeme z pozic kognitivistiky přistoupit jako na správnou intuici, kterou je možné prostředky dnešní kognitivistiky precizovat. Je to zejména představa obecně sdíleného lidství, tedy opozice vůči dělení lidí na primitivy a vědce, nebo naprostému kulturnímu relativismu, kterou má klasická hermeneutika s kognitivisty společnou. Zatímco fenomenologové však hledali jednotící prvek v mezních existenciálních situacích³⁴³, pro kognitivisty je podstatnější společná evoluční historie, jejímž výsledkem je jednotná architektura lidského mozku.

Co se týče porozumění jako specifického přístupu společenských věd odlišného od exaktního vysvětlení, kognitivisté naopak dávají přednost co nejužší součinnosti vysvětlení a interpretace³⁴⁴ (respektive tvrdí, že významy lze alespoň částečně studovat

³⁴¹ Podrobněji o tom : GEBELT, Jiří. *Hermeneutická religionistika* (Vedoucí dizertační práce Břetislav Horyna). Praha: 2004, viz např.: s.45,77,83.

³⁴² Ibid.

³⁴³ Srov. Např.: Ibid. s.53n.

³⁴⁴ LAWSON, Thomas E., McCAULEY, Robert, N. *Rethinking religion: Connecting cognition and culture*. Cambridge university press, 1990, s.22-31.

jakožto kauzální spojitosti, viz odd. 4.3). Zdá se mi nicméně zajímavé zvážit, jaké implikace má pro tuto oblast objev sociální mysli, jakožto samostatného modulu.

Dle Chomského se vědy založené na matematice opírají o vysoce efektivní specializované moduly, což je příčinou jejich úspěchu, zatímco ve vztahu např. k lidskému chování nebyli předkové nuceni takový specializovaný modul vytvořit, proto příslušné vědy nečiní téměř žádný pokrok, přestože jsou schopny smysluplně formulovat své otázky.³⁴⁵ Týmž směrem míří zmiňovaný Fodorův výrok, že myšlení nebo fixace přesvědčení jsou nedomulární procesy, což je důvod, proč jsme ve studiu těchto procesů dosud příliš nepokročili.³⁴⁶

Simon Baron – Cohen naproti tomu hájí existenci specializovaného modulu, který nazývá „sociální mysl“ a na nějž se dnes většina kognitivistů odvolává jako na nepopíratelný fakt (odd.2.1.). Sociální mysl figuruje v teoriích jako důležitý prvek při objasňování náboženských skutečností, její uplatnění na nesociální události je považováno za zdroj náboženských představ (viz úvod kap.3). Její důkladné probádání by ale mohlo mít dalekosáhlé následky i pro samotnou metodu. Chomského rozlišení věd dle využívaných modulů má na první pohled paralelní rysy s problémem „vysvětlení versus rozumění“.³⁴⁷ Sociální mysl ale není jakési magické uhadování či romantické vciťování, je to modul zpracovávající informace dle jasných pevných pravidel. Kdybychom odhalili, jakými zákonitostmi se naše doménově specifické rozumění řídí, mohlo by jít o jistý impuls k pokroku těchto věd.

Do jaké míry je tento kognitivistický ideál v souladu s přáním fenomenologů nalézt způsob jak metodicky uplatňovat vciťující se porozumění ponechávám ke zvážení. Jde přeci jen o přístupy s natolik odlišnými východisky a terminologií, že precizní porovnání by vyžadovalo daleko větší prostor, než mu tato podkapitola může poskytnout.

³⁴⁵ CHOMSKY, Noam, *On Language*. New Delhi: Penguin books, 2003, s.66n.

³⁴⁶ FODOR, Jerry A. *Modularity of mind*. Cambridge: MA: MIT Press 1983, s.38.

³⁴⁷ Uvažujeme-li logický/matematický problém, dospíváme k „jasnému“ výsledku, uvažujeme-li o člověku, dospíváme „hlubokého“ poznání, protože jsou zapojeny zcela jiné a jinak fungující struktury myšlení...

4.2 Claude Levi-Strauss

Claude Levi-Strauss je kognitivisty často vnímán tak trochu jako kutil (bricoleur) kognitivistiky.³⁴⁸ Pro jeho práci je zásadní rozlišení mezi strukturou a reálným výskytem fenoménu. V Myšlení přírodních národů tento charakteristický rys (svého?) myšlení demonstruje na příkladu límce z Clouetova obrazu.³⁴⁹ Límec sestává z pravidelné krajky poskládané do pravidelné harmoniky (to je jeho struktura), na obraze je však vyobrazena jen ta jeho část, která je v aktuální chvíli a z konkrétního stanoviska viditelná, je zkroucen postojem postavy a vnořen do šerosvitného osvětlení (to je jeho konkrétní výskyt, realizace struktury)³⁵⁰. Podobné uvažování je typické i pro velkou část kognitivistů. V centru jejich zájmu stojí oddělení náhodných „šumů“ od zákonitých „adaptací a by-produktů“, do jisté míry lze přece genotyp chápat jako strukturu a fenotyp (ovlivněný prostředím i náhodnými chybami a mutacemi) jako její realizaci (viz odd.2.2). Stejně tak hledání kognitivních omezení - jasných strukturálních ohraničení třídících pestrost myslitelných náboženských představ - lze snadno vnímat jako hledání Levi-Straussovské struktury, zvláště když struktura, o níž měl Levi-Strauss eminentní zájem, byla právě struktura lidské mysli, otiskující se do konkrétních realizací (např. mýtů). Šlo mu tedy, alespoň přibližně, o to, co Chomsky rozlišuje jako kompetenci a performanci (viz odd.3.3.1).

Zvláštní pozornost věnuje Levi-Straussovi Sperber. U všech ostatních jím probíraných přístupů dospívá k závěru, že se nevymanily z moci symbolů a podlehly jejich výzvě k hledání „významů“, aniž dokázaly nahlédnout, že právě tato výzva a nikoliv „význam“ je jejich skutečnou podstatou. Levi-Strauss, který slovo „význam“ používal svým „kutilským“ způsobem, ačkoliv explicitně zastával semiotické pojetí a domníval se ukazovat, že symbolismus vytváří určitý jazyk, či gramatiku, se ve skutečnosti svou brilantní intuicí nechal dovést k pravému opaku.³⁵¹ To, co odhaloval analýzou mýtu jako jejich „význam“ byla struktura mysli, která se do nich otiskla. Levi-

³⁴⁸ Srov. Např.: SPERBER, Dan. *Rethinking Symbolism*. Cambridge university press, 1975, s.71.

³⁴⁹ LEVI-STRAUSS, Claude. *Myšlení přírodních národů*. Praha: Dauphin, 1996, s. 40n.

³⁵⁰ Ibid.

³⁵¹ Srov. Např.: SPERBER, Dan. *Rethinking Symbolism...* 1975, s.71n, 83.

Strauss zcela odhlíží od konkrétního obsahu mýtů. Jestliže nadále trvá na tom, že mýty „znamenají“, pak toto znamenání již není pouhé spojení znaku a konceptu, tedy to, co se významem v semiologii běžně míní, jde tu především o vyjádření vztahů mezi kategoriemi, a tedy v posledku o analýzu myšlení jako takového, o „reprezentace reprezentací“³⁵². Kanovský to dokládá dobře voleným citátem ze závěru Levi-Straussových *Mytologik*:

„...Mýty nám nepovědí nic o uspořádání světa, o povaze skutečnosti, o původu člověka, nebo o jeho směřování. Nemůžeme od nich čekat žádné metafyzické uspokojení, nejsou náhradou zaniklých ideologií. Naproti tomu nás mýty mnoho naučí o společnostech, ze kterých pocházejí, pomohou vysvětlit vnitřní zásady jejich fungování, objasní důvod existence přesvědčení, zvyků a institucí, jejichž působení se může zdát na první pohled nepochopitelné. Konečně a především, umožňují odhalit některé způsoby operací lidské mysli, natolik stálé v průběhu staletí, že je možné je považovat za základní...“³⁵³

Kanovský také přesvědčivě ukazuje jak Levi-Strauss řadou svých meta-teorietických postojů klesl cestu kognitivistice.³⁵⁴ Poté, co byla zpochybněna teze o dvou přirozenostech (vyšší a nižší – primitivní a civilizované), zbývaly dvě možnosti: buď je lidská přirozenost jediná, nebo jich je mnohem více než dvě (míněno asi tolik kolik je různých kultur, tedy vlastně všeobecná lidská přirozenost neexistuje)³⁵⁵. Většina antropologů se dala tímto směrem,³⁵⁶ o jednom a možná nejvlivnějším z nich je následující oddíl. Klasická antropologie je navíc „behavioristická“. Za zkoumatelné považuje pouze lidské projevy, nikoliv nepozorovatelné mechanismy. Protože žádný jednotící mechanismus, tedy ani žádná lidská přirozenost, nejsou myslitelné, jsou

³⁵² Srov. Např.: SPERBER, Dan. *Rethinking Symbolism...* s.70n.

³⁵³ KANOVSKÝ, Martin. *Štruktúra mýtov: Štruktúrna antropológia Clauda Levi-Straussa*. Praha: Cargo.2001, s.100n.

³⁵⁴ Čemuž ostatně odpovídá i fakt, že zlomová kniha kognitivní antropologie pochází od jeho žáka Sperbera. Srov: KANOVSKÝ, Martin. *Štruktúra...*s.101- 4.

³⁵⁵ Ibid.

³⁵⁶ Ibid. Směrem, který v této práci označuji paušálně jako kulturní relativismus.

podobnosti mezi mýty pouze zdánlivé a pocházejí z nekorektního zkoumání³⁵⁷. Při detailním (mikroskopickém) pohledu se ukáží ve své charakteristické jedinečnosti, určené jejich specifickým kulturním kontextem. Ve všech těchto bodech zaujímá Levi-Strauss (a po něm též kognitivní religionistika) přesně opačná stanoviska³⁵⁸. Kanovský dále dokládá celou řadou citátů, jak se pozdní Levi-Strauss postupně odklání od semiotického modelu založeného na silné paralele s jazykem, a stále více se opírá o neurologické paralely³⁵⁹.

Levi-Strausse, ovlivněný Durkheimovskou tradicí, tvrdil, že logické vzorce, které jsou pravým významem mýtů a rituálů vznikají automaticky, nevědomě a jsou proto imunní vůči vlivům subjektu. Jeho strukturalismus tak dospěl až k naprosté smrti subjektu a jakémusi automatickému generování významů.³⁶⁰ Kognitivní přístupy, v opozici k behaviorismu programově vracejí vědomý subjekt a jeho prožívání mezi problémy přístupné vědeckému zkoumání,³⁶¹ často však v praxi hraje jen marginální roli, což se odráží i v epifenomenalistických teoriích, podle nichž nemá vědomí pro fungování kognitivního systému téměř žádný význam³⁶².

Hlavní výtkou současných kognitivistů je ale právě Levi-Straussovo doménově generální pojetí mysli. Jak si již v sedmdesátých letech povšiml Leach, Levi-Strauss (pod vlivem Jakobsona) připisuje mysli v podstatě jen schopnost pořádat materiál do opozic a korelací, tedy binárních distinkcí, jimiž mysl kóduje a dekóduje³⁶³. Že také neurony pracují binárně (na principu zapnuto-vypnuto) je samozřejmě zcela irelevantní, protože jednotlivé neurony nejsou nositeli - byť sebeprimitivnějších - mentálních reprezentací.³⁶⁴ Kognitivisté naproti tomu vidí mysl jako složenou z řady doménově specifických mentálních orgánů, jejichž základní operační principy se s velkou pravděpodobností

³⁵⁷ Ibid.

³⁵⁸ Ibid.

³⁵⁹ KANOVSKÝ, Martin. Štruktúra...s.136-9.

³⁶⁰ Ricoeur, Paul: „Krise subjektu v západní filosofii“ (*Prosloveno v Praze 2. září 1980, přepsal a přeložil Zdeněk Neubauer*) in NEUBAUER, Zdeněk. *O Sněhurce aneb Cesta za smyslem bytí a poznání*. Praha: Malvern 2004, s.116.

³⁶¹ STERNBERG, 2002, s.24.

³⁶² FLANAGAN, Owen. *Vedomie*. Bratislava: Archa, 1995, s.61-7.

³⁶³ Ibid. s.121.

³⁶⁴ Ibid.s.139.

nemusí shodovat, neboť lze očekávat jejich optimalizaci pro daný vysoce specializovaný úkol (viz odd. 2.1).

Tato kritika ale přehlíží jednu zajímavou okolnost (snad je to tím, že Chomsky tak důrazně varoval před budováním paralel mezi mentálními orgány), že totiž tak jako všechny rozmanité fyzické orgány vstřebávají kyslík z krve, skládají se z buněk se stejnou DNA atd. také u mentálních orgánů musíme předpokládat, že navzdory své specializovanosti, budou fungovat na společných primárních principech, jinak by byla jen stěží představitelná jejich vzájemná kooperace. Myslím, že dobrým kandidátem pro takový základ je princip buď – nebo (čili aristotelská zásada bezrozpornosti, z níž plyne vyloučení třetího, chcete-li),³⁶⁵ jinými slovy práce s opozicemi a tendence mysli zabývat se „nerozhodnými“ případy jako problémy, jež je třeba vyřešit. Bez toho je jakákoliv mentální aktivita jen těžko přijatelná.³⁶⁶ Mýty samozřejmě integrují zkušenost z mnoha modulů a tak i když Levi-Strauss jejich „význam“ jistě nevyčerpал, přesto nemusí být jeho pohled s modulárním pojetím v rozporu, ale může být naopak dobrou výchozí základnou.

Přestože i kognitivisté hledají za kulturními fakty univerzální struktury lidského myšlení, které mysl vtiskuje do děl z velké části nevědomě, zdá se mi, že v ideálním případě se dostává přece jen v kognitivních teoriích více ke slovu „skutečný materiál“. Je tu, alespoň teoreticky, o jeden abstrahující úkrok méně. Zatímco Levi-Strauss mýtus nejdřív převedl do již *a priori* předpokládaného schématu korelací a opozic, načež tento vzorec teprve interpretoval a zároveň použil jako důkaz, že mysl uvažuje v opozicích a korelacích, kognitivní religionista hledá pro konkrétní představu strukturu mysli, která jí mohla vytvořit, přičemž své znalosti o těchto strukturách se spíše než ze studovaných faktů samotných snaží získávat s kontrolovatelných pokusů a neurologických pozorování.

³⁶⁵ Srov.: THAGARD, Paul. *Úvod do kognitivní vědy: mysl a myšlení*. Praha: Portál, 2001, s.38,40.

³⁶⁶ Že tato zásada není omezena jen na myšlení, ale pracují s ní třeba i percepční moduly, o tom svědčí slavné gestaltistické obrazce, které prokázaly, že člověk vnímá obraz např. buď jako svícen, nebo jako dva profily, ale nikdy jako obojí Srov.: STERNBERG, Robert J. *Kognitivní psychologie*. Praha: Portál, 2002, s.148.

4.3 Clifford Geertz

Stejně jako Levi-Strauss, i Geertz čerpá zázemí pro svůj přístup v semiotice. Spíše než o de Saussurův důraz na opozice se však opírá o Peircovo pojetí symbolů, které spojuje s Rylovou tezí o vnějším myšlení.³⁶⁷ Že kultura je jakousi společně sdílenou sférou lidské mysli, zřejmě míní Geertz, když mluví o symbolech jako o nositelích pojmů.³⁶⁸ Hlavní rozpor ve výchozích předpokladech mezi kognitivisty a Geertzem spočívá v Geertzově tvrzení, že nemůže existovat člověk nemodifikovaný kulturou. Lidská podstata nezávislá na kultuře neexistuje.³⁶⁹

Kognitivní literatura je poměrně bohatá na kritické poznámky vůči Geertzovi. Najdeme je u Sperbera³⁷⁰, Pyysiäinen³⁷¹, i Lawsona a McCauleyho³⁷². Kognitivisté se v zásadě shodují, že kultura netvoří samostatnou, kauzálně postižitelnou úroveň skutečnosti,³⁷³ či v obměně, mířeno proti Durkheimovi, že společenské procesy nelze popisovat nezávisle na procesech psychologických³⁷⁴. Po vzoru Chomského zdůrazňují vágnost konceptů pracujících s modely socio-kulturních systémů. Symbolicko-kulturní systémy jsou podle nich empiricky zkoumatelné jen skrze naše mentální reprezentace těchto systémů.³⁷⁵ Chomsky sám hledal řešení v obratu k (od dualismu oproštěné) psychologii. Lawson a McCauley nicméně tvrdí, že jedině tam, kde je dostatečná evidence, že určitý fenomén je

³⁶⁷ GEBELT, Jiří. *Hermeneutická religionistika* (Vedoucí dizertační práce Břetislav Horyna). Praha: 2004, s.137,140. Kognitivní kritikou semiotických přístupů jsme se již zabývali v odd. 2.3.1-3 a 3.2.

³⁶⁸ Geertz Clifford: „Náboženství jako kulturní systém“ In: GEERTZ, Clifford: *Interpretace kultur* (s.103 – 145). Praha: Sociologické nakladatelství (Slon), 2000, s.107.

³⁶⁹ FLOOD, Gavin D. *Beyond Phenomenology: Rethinking the study of religion*. New York: Continuum, 1999, s.59.

³⁷⁰ Serber, Dan. „Epidemiology of Beliefs“. In: SLONE, Jason D. (ED.). *Religion and cognition: A reader* (s. 36-53). London: Equinox Publishing Ltd., 2006, s.35-40.

³⁷¹ PYYSIÄINEN, Ilkka. *How Religion Works: Towards a New Cognitive Science of Religion*. Leiden-Boston- Köln: Brill 2001, s.44-52.

³⁷² Ti ho uvádějí jako zástupce exkluzivistického pojetí, vylučujícího prakticky kauzální vysvětlení na úkor hermeneutiky. McCauley, Robert N., Lawson, Thomas E. *Bringing Ritual to mind*. Cambridge university press, 2002. s.16n.

³⁷³ Srov. Např.: PYYSIÄINEN, Ilkka. *How Religion Works: Towards a New Cognitive Science of Religion*. Leiden- Boston- Köln: Brill 2001, s. 53, nebo Kanovský, Martin. „Sémantika náboženstva a jej kognitivne základy. Aplikácia na príklady austrálskych aborígných náboženstiev“ In: *Religio: revue pro religionistiku*(s.147-176), Brno : Česká společnost pro studium náboženství. 1999/2, s.165.

³⁷⁴ PYYSIÄINEN, Ilkka. *How Religion Works...*s.30n.,74n.

³⁷⁵ Ibid. s.30.; Lawson, Thomas E., McCauley, Robert, N. *Rethinking religion: Connecting cognition and culture*. Cambridge university press, 1990, s.43.

výsledkem operací vrozených mechanismů, si můžeme dovolit nebrat socio-kulturní systémy vůbec v potaz.³⁷⁶

Geertz při své obhajobě rozumění naopak více-méně rezignuje na psychologické argumenty.³⁷⁷ Psychologické a sociologické přístupy sice nevylučuje zcela, jejich úkolem je poskytovat funkční vysvětlení, mapovat sociální a psychické tlaky, které systémy symbolů ovlivňují a spolu-formují, ale dle Geertze jich nelze nijak využít při rozumění, které se nezabývá žádnými tlaky či kauzálními řetězci, nýbrž významy. Z toho by ovšem plynul závažný závěr, že totiž významy jsou založeny na něčem jiném než na kauzalitě³⁷⁸.

Kognitivní kritika sleduje samozřejmě diametrálně odlišný cíl nežli například slavný Geertzův kritik Asad, (kterému v Geertzově pojetí scházel především systematictější zřetel k mocenským aspektům, respektive systematictější zapracování sociálních tlaků),³⁷⁹ přesto se s ním v některých základních postřezích shoduje.

Jak Asad tak Sperber a Pyysiäinen se zaměřují na Geertzovo pojetí symbolu. Geertz jednak v rámci jediné studie používá výrazu „symbol“ nekonzistentně. Nejprve jej definuje jako „objekt, akt, událost, kvalitu nebo vztah“,³⁸⁰ která slouží jako nositel (vehicle) pro koncept, a tento koncept je významem (meaning) symbolu³⁸¹. Vzápětí však používá slovo symbol jako označení pro koncept sám, když uvádí, že: „číslo 6, napsané, představené, vyložené jako řádka kamenů, nebo dokonce vyděrované do děrné pásky, je

³⁷⁶ LAWSON, Thomas E., McCAULEY, Robert, N. *Rethinking...* 66.

³⁷⁷ Srov. Geertz Clifford: „Náboženství jako kulturní systém...“ s.107, 127.

³⁷⁸ Srov. PYYSIÄINEN, Ilkka, *How religion works: towards a new cognitive science of religion*, Leiden : Brill, 2001, S. 28.

³⁷⁹ Asad, Talal, *Antropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz* (s.237 – 259). In: *Man*, New Series, Vol. 18, No.2. (Jun., 1983), s.250n.

³⁸⁰ Asad, Talal, *Antropological Conceptions...* s.239.

³⁸¹ Anglickým výrazům meaning, significance a sense odpovídají pouze dva české ekvivalenty: význam a smysl. Což je spolu s neustáleným užíváním na obou stranách zdrojem permanentních terminologických obtíží. Že smysl se lépe hodí pro sense a význam pro significance je jasné. Problém je se slovem meaning (které bohužel nabízejícím se výrazem „mínění“ vystihnout nelze). Protože je v odborné anglické literatuře používáno jak synonymum pro significance, překládá se rovněž jako význam srov. např.: „As we are to deal with meaning...“ in: Geertz, Clifford, „Religion as a cultural system“ In: GEERTZ, Clifford. *The interpretation of cultures: selected essays* (s.87-125). Fontana Press, 1993, s.89 s překladem Hany červinkové, Václava Hubingera a Hedviky Humlíčkové: „Jelikož se máme zabývat významem...“ in: Geertz Clifford, „Náboženství jako kulturní systém“ In: GEERTZ, Clifford: *Interpretace kultur* (s.103 – 145). Praha: Sociologické nakladatelství (Slon), 2000, s.105.

symbol.“³⁸² A na dalším místě přímo říká, že objekty, které mohou plnit úlohu symbolu, samy o sobě symboly nejsou a nesmějí s nimi být zaměňovány.³⁸³ Takže, uzavírá Asad, symboly jsou u Geertze někdy aspekty reality a někdy její reprezentace. Kognitivní otázky jsou u Geertze smíchány s komunikativními.³⁸⁴

Kognitivisté napadají u Geertzova pojetí symbolů zejména představu symbolů jako materiálních nositelů veřejného významu s tím, že je nejasné, jaký ontologický statut by měly mít tyto významy (pojmy), které nesupervenují na mozkových neuronech, ale ani kauzálně neovlivňují vnější realitu. Geertz tuto otázku ponechává stranou zájmu s objasněním, že ontologický statut vůbec není to, na co se u veřejných reprezentací ptát, protože „...je stejný jako v případě skal na jedné straně a snů na druhé – jsou to věci tohoto světa“.³⁸⁵ Sperber však není touto odpovědí uspokojen. To, že je obé z tohoto světa, není odpovědí na ontologickou otázku, která zní: *Jak je to a to součástí tohoto světa?*³⁸⁶ Je evidentní, že zatímco v případě skal – fyzických objektů- je věc poměrně jasná a v případě snů – mentálních reprezentací - se touto otázkou zabývá celý svazek vědních oborů (těch, s nimiž spolupracují kognitivisté), v případě veřejných významů, které jsou nehmotné (šest kamínků vedle sebe není totéž co jejich význam – číslo šest, ačkoliv se to snad Geertz snaží tvrdit), ale zároveň evidentně nementální (mentální stavy jsou v mozcích a ne v kamíncích – které jsou dle Geertze nositeli významu), je to závažný problém.

Je třeba zdůraznit, že se tu neargumentuje proti existenci veřejně sdílených významů, to by bylo v posledku popření možnosti komunikace, ale proti radikálnímu tvrzení, že existují veřejné významy nezávislé na mentálních.

Dle Davidsona významy nespočívají jen v mentálních stavech mozku, tvrdí naopak, že dva totožné fyzické stavy ve dvou mozcích se mohou vztahovat k různým

³⁸² Geertz Clifford. „Náboženství jako kulturní systém... s.107.

³⁸³ Tamtéž, s.108.

³⁸⁴ Asad, Talal, Antropological... s.239.

³⁸⁵ Geertz, Clifford: „Zhuštěný popis: k interpretativní teorii kultury“ in: GEERTZ, Clifford: *Interpretace kultur*(s.13-42). Praha: Sociologické nakladatelství (Slon), 2000, s.20.

³⁸⁶ Ibid.

významům.³⁸⁷ Davidson hájí, podobně jako Geertz „veřejnost“ významů, a to s odvoláním na Putnamův výrok: „Významy prostě nejsou v hlavě“, který je podle Davidsona v podstatě správný, leč zavádějící. Domnívám se, že zavádějící je právě proto, že by jej bylo možno pochopit ve smyslu Geertzova pojetí, zatímco Davidson mu rozumí tak, že „správnou interpretaci ... neurčuje pouze to, co je v ... hlavě, závisí to také na tom, odkud se obsah ... hlavy bere“.³⁸⁸

Davidson totiž trvá na kauzální povaze významů. Významem určité myšlenky je její kauzální příčina např. významem pojmu „oheň“ je oheň, jestliže si mluvčí toto slovo osvojil jako označení ohně. Je přitom naprosto lhostejné, zda a do jaké míry mluvčího klamou smysly. Protože to k čemu referuje, není nějaká mentální reprezentace, ale právě oheň sám. Význam pak, striktně vzato, není v hlavě, ale není - jak by vyplývalo z Pyysiäinenova čtení Geertze - ani v ohništi, nýbrž je právě onou kauzální spojitostí mezi ohněm a fyzikálním stavem mozku, což ovšem Geertz, rozumím-li mu správně, popírá.³⁸⁹

Mezi ohněm a mozkiem lze totiž takové kauzální spojení ustanovit, a to právě pomocí percepce, ale mezi ohněm a jeho veřejnou materiální reprezentací (symbolem) takové přímé kauzální spojení nemůže existovat, leda zprostředkovaně přes mozek autora symbolu na jedné straně a mozky jeho uživatelů na druhé straně, takže alespoň v tomto ohledu by Sperber (viz citát níže) byl blíže k pravdě než Geertz.³⁹⁰

Asad se hned v úvodu své kritiky odvolává na psychologa Vygotského (jednoho z předchůdců kognitivistiky) a upozorňuje na důležitost procesu, v němž si dítě osvojuje významy symbolických systémů prostřednictvím jiných symbolických systémů (řeči a signifikantních pohybů)³⁹¹. Asad tím míří k svému cíli, totiž že interpretace jsou ustanovovány autoritativně, ale vrací tím bezděky slovo psychologii. Kognitivistická

³⁸⁷ DAVIDSON, Donald. *Subjektivita, intersubjektivita, objektivita*. Praha: Filosofia 2004, s.66, 84 i jinde.

³⁸⁸ Ibid., s.61.

³⁸⁹ Proč by jinak odsouval kauzální vysvětlení a striktně jej odlišoval od rozumění? Navíc kultura jakožto síť významů je podle něj nefyzická, není to ale ani síla: Geertz, Clifford: „Zhuštěný popis... s.20, 24.

³⁹⁰ Můj popis tohoto obrovsky širokého problému je zde nutně zjednodušený a nepřesný. Nejsem natolik sběhlý v teoriích významu abych v tomto sporu zaujímal nějaká stanoviska či kladl nějaké argumenty k té či oné straně...

³⁹¹ Asad, Talal, *Antropological...* s.240.

kritika by se v tomto bodě mohla ptát následovně: pokud se rostoucí dítě dozvídá o významech symbolů prostřednictvím jiných (primárnějších) symbolických systémů, jak se dozvědělo o významech oněch primárních symbolů? Jinými slovy neexistovala přece jen původně nějaká kulturou nezformovaná struktura mysli (lidská podstata), která umožnila jinak těžko vysvětlitelné osvojení si tohoto primárního symbolismu?

Sperber souhlasí, že veřejné reprezentace předcházejí privátním v tom smyslu, že dítě se již rodí do světa veřejně sdílených reprezentací, které ovlivňují jeho reprezentace privátní.³⁹² Avšak tvrzení, že mentální reprezentace vznikají sekundárně, jako internalizace veřejných reprezentací, považuje za neobhajitelné (viz jeho brilantní postřeh, že takový přístup upírá mentální reprezentace všem nesociálním druhům živočichů).³⁹³ Sperber pokračuje:

„Kognitivní systémy jako je mozek, konstruuji interní reprezentace svého prostředí zčásti na základě fyzické interakce s tímto prostředím. Díky těmto interakcím, jsou mentální reprezentace s určitou mírou zákonitosti spojeny s tím co reprezentují, důsledkem čehož mají sémantické vlastnosti, neboli „význam“ samy o sobě ... Veřejné reprezentace jsou naproti tomu spojeny s tím co reprezentují pouze skrze význam prisuzovaný jim jejich tvůrci nebo jejich uživateli. Samy o sobě nemají žádné sémantické vlastnosti. Jinými slovy, veřejné reprezentace mají význam jedině tak, že jsou asociovány s mentálními reprezentacemi.“³⁹⁴

Předpokládáme tedy z kognitivního hlediska určitou sadu reprezentací, které jsou privátní a „vrozené“ v tom smyslu, že člověk je schopen si je vytvořit nezávisle na veřejně sdílených symbolických systémech, zároveň jsou všeobecné v tom smyslu, že každý člověk dospívá, ne sice k totožným, ale k dostatečně obdobným závěrům, takže je každý zdravý jedinec schopen díky nim porozumět základním symbolickým systémům

³⁹² Serber, Dan. „Epidemiology of Beliefs... s.36.

³⁹³ Srov.: Ibid. s.37.

³⁹⁴ Ibid. s.39.

(řeči). Za druhé je z kognitivního hlediska zřejmé, že symboly nenesou význam jako nějakou tajuplnou entitu. Význam není symboly ani doslova přenášen ani v nich skladován. Je vždy znovu zrekonstruován v každé mysli, která se symbolem zaobírá, což je možno právě díky strukturální podobnosti mysli tvůrce symbolu s myslí všech jeho uživatelů – řeč je o inferencích.

Vnějškovost významu je podobnou iluzí jako optický klam na *obrázku 1* (odd. 2.1). To že každý člověk získává při pohledu na obrázek tentýž dojem, ještě neznamená, že tento „dojem“ je na obrázku.

Kognitivistická kritika Geertze, možná v mnohém není zcela oprávněná. Problém ontologického statutu významů Geertze nezajímá proto, že se snaží odpovědět na praktické problémy spojené s etnologickým výzkumem spíše než na základní otázky filosofie mysli. Způsob jakým je význam skrze symboly předáván, se mi jeví pro jeho hlavní záměr bezpředmětný, pokud platí, že jsou díky symbolům tyto významy každému zasvěcenému pozorovateli dostupné. Na druhé straně ale, tvrdí-li Geertz že významy jsou hlavním předmětem kulturní antropologie³⁹⁵, pak by nebylo špatné mít alespoň rámcovou představu, co jsou vlastně zač, jestli se podobají spíše skalám, nebo snům.

V čem vidím oprávněnost kognitivní kritiky, to je Geertzovo znevažování psychologie a strukturálních podobností mezi různými kulturními symbolismy. Zdá se mi, že v době radikální nedůvěry ve vědeckou dosažitelnost „subjektu“ vylil možná Geertz s vaničkou i dítě. Oprávněně sice zdůraznil, že antropologie nemá vstupovat do metanalistického světa introspektivní psychologie, ale jeho dodatek, že by se neměla toulat v mlžném oparu kognicí, afekcí, konací a jiných nezachytitelných entit už tak jednoznačně oprávněný není³⁹⁶. Námitka, že jeho „kulturní systémy symbolů“ a „aury fakticity“³⁹⁷ jsou přinejmenším stejně mlžné, nepozorovatelné a nezachytitelné, a že naopak teorie týkající se kognicí lze alespoň zčásti experimentálně testovat, se mi jeví jako celkem rozumný argument,³⁹⁸ zvláště když, nemýlím-li se, Geertzovy výklady

³⁹⁵ Srov: Geertz Clifford, „Náboženství jako kulturní systém...s.105.

³⁹⁶ Geertz, Clifford, Religion as a cultural system... s.91.

³⁹⁷ Ibid...s.90.

³⁹⁸ Pyysiäinen, 2001, s.35.

pracují s různými psychologizujícími předpoklady (např. o národních povahách) v jednom kuse.³⁹⁹

Spor mezi geertzovským pojetím a kognitivisty se vztahuje na samy základy semiotiky a antropologie. Ukazují se na něm zcela odlišné koncepce významu, kultury, symbolů a koneckonců i člověka. Sebedelší oddíl v rámci magisterské práce nemůže ani naznačit celou jeho šíři. Zdá se mi ale vhodnější spíše nežli vítězoslavným „...což mělo být dokázáno!“ skončit poukazem na obrovskou šíři problémů, nad nimiž dosud vítězství neslavíme a bůhví, zda někdy budeme...

³⁹⁹ Že odmítání psychologie v kulturní antropologii je založeno na zastaralém pojetí psychologie a na nedostatku informací o prudkém vývoji jejích exaktních metod zdůrazňuje např. Kanovský: KANOVSKÝ, Martin. Štruktúra mýtov: Štruktúrna antropológia Clauda Levi-Straussa. Praha: Cargo.2001, s.131.

4.4 Zhodnocení pozice kognitivních přístupů

Viděli jsme, že navzdory všem odlišnostem tvoří tito autoři skupinu schopnou vzájemné spolupráce a dialogu, protože sdílejí některé základní premisy.

Existuje lidská přirozenost totožná napříč kulturními a dobovými podmíněnostmi. Tato přirozenost je dána společnou evoluční historií a spočívá v adaptacích nervového systému na pleistocénní podmínky, kdy lidé žili jakožto lovci a sběrači. Mysl je třeba chápat spíše jako systém složený z mnoha různých vysoce specializovaných subsystémů, které nutně neoperují na stejných principech. To, čemu říkáme kultura, ve skutečnosti neoznačuje žádnou hmotnou, ani kauzální skutečnost, „kultura“ existuje pouze v myslích jednotlivců a netvoří samostatnou úroveň skutečnosti. Předmětem našeho zkoumání a kauzálních vysvětlení musí být mentální reprezentace. Ne všichni autoři jsou v těchto postojích stejně vyhranění, jednotlivé body jsou předmětem určité diskuse.

Popírání subjektu a cílená „depsychologizace“ nezbavila antropologii subjektivních a psychologizujících interpretací. Druhou možností je vzít v úvahu, co o subjektu a jeho mysli můžeme vědecky zjistit.

Vzájemná nedůvěra je však oboustranná. A. Geertz kritizuje Dennettovu knihu „Breaking the Spell“, že zcela ignoruje dosavadní religionistickou diskusi.⁴⁰⁰ Tato výtku v mírnější formě platí pro mnohé kognitivisty 90. let, markantní je to na Boyerově „Religion Explained“, které svou pozici „slona v porcelánu“ záměrně evokuje již svým titulem. Hledání „nulového bodu“ pro vědecké založení kulturních věd má tedy i podobu jakéhosi „restartu“ odborné diskuse. Celkově se však již kognitivisté zbavují triumfalismu a kulturního eliminativismu, který byl podle A.Geertze pro „pionýry“ tohoto přístupu strategicky nezbytný.⁴⁰¹

Teorie kognitivistů devadesátých let se mi jeví jako reakce na otřes, který religionistika utrpěla během reflexivního obratu.⁴⁰² Projevuje se v hledání exaktního

⁴⁰⁰ Geertz, Armin W, “How to Not Do the Cognitive Science of Religion Today: A Reading of Daniel Dennett” *Method and Theory in the Study of Religion* 20 (s.7-21). Leiden: Koninklijke Brill NV,2008, s.9.

⁴⁰¹ Ibid., s.2.

⁴⁰² GEBELT, Jiří. *Hermeneutická religionistika* (Vedoucí dizertační práce Břetislav Horyna). Praha: 2004, s. 161-175.

„fyzikálního“ východiska (neurony), v sestupu od složitých socio-kulturních fenoménů zpět k jednoduchému, základnímu (k percepcím a jejich primárnímu zpracování), ve snaze uniknout kulturnímu relativismu, určit všeobecně lidské a opřít o ně objektivní interpretaci, dále pak, v opozici k dialogickým tendencím v konstatování inkompetence aktérů při objasňování jejich představ, spočívající v introspektivní nepřístupnosti inferenčních procesů, a zároveň (v souvislosti s několika desetiletí trvajících pochybnostmi o definovatelnosti předmětu religionistiky) ve snaze nalézt jádro náboženství, pomocí co možná nejužších a nejúspornějších definic.

To vše se tedy jeví jako antiteze vůči pochybám o dosažitelné míře objektivnosti vědeckých výpovědí, které přinesla postmoderna. Otázkou je, jak by měla vypadat současná syntéza. Některé teorie, jako Whitehousovy mody religiozity, se zdají být nosné, je ale třeba, aby se kognitivní religionistika zbavila všespásného nároku (jak také současní autoři ve své většině činí). Náboženství ještě zdaleka není vysvětleno. Tzv. „přístupy zdola“,⁴⁰³ platící za svou exaktnost jistou povrchností a těžkopádností, se dle mého názoru mohou dobře doplňovat se semiotickými, sociologickými (či strukturalistickými), složitost skutečnosti snad věrněji postihujícími, leč stěží verifikovatelnými „přístupy shora“.⁴⁰⁴

⁴⁰³ PYYSIÄINEN, 2001, s.48.

⁴⁰⁴ Ibid., s.46.

Závěr

Ukázal jsem na začátku této práce, jak pronikalo kognitivní paradigma do studia náboženství.

Ve druhé části jsem se pokusil objasnit základní terminologii. Načrtnul jsem základní prvky kognitivního paradigmatu, jimiž je doménově specifické pojetí mysli opírající se o evoluční teorie psychiky, a epidemiologické pojetí kultury, které zformuloval již v osmdesátých letech Dan Sperber. Druhým významným inspirátorem byl Steward Guthrie, který do diskuse přinesl antropomorfismus a víru v bohy a duchy jako základní rys náboženství.

Představil jsem dále Sperberův výklad symbolů jako metareprezentací, na reprezentacích agentů založenou teorii rituálů Lawsona a McCauleyho a související teorii modů religiozity Harweyho Whitehouse, které se podařilo vyvolat poměrně širokou diskusi. Zdá se, že její popularita částečně pramení z toho, že se jí zčásti daří konceptualizovat společenské tlaky, což je oblast, která je jinak kognitivním přístupům jen těžko dosažitelná. To je také hlavní kritikou Boyerova přístupu, který se okolo jádra své teorie minimální kontra-intuitivity pokouší zformulovat jakýsi průběžný konsenzus kognitivních přístupů, ale po mém soudu se mu nedaří udržet logickou soudržnost tak rozsáhlé argumentace.

V závěrečné části jsem se pokusil položit představené kognitivní paradigma vedle jiných, etablovaných přístupů k náboženství, zvláště pak k fenomenologickým a sémiotickým přístupům. V mnohém se kognitivisté s těmito přístupy shodují a v mnohém mohou dokonce tyto přístupy precizovat, ale v některých základních stanoviscích jako je pojetí náboženství jako *sui generis* nebo kulturní relativismus se porovnávané přístupy mýjejí.

Čím mohou přispět kognitivní přístupy, to je široká mezioborová spolupráce, zvláště s „exaktnější“ profilovanými vědními obory, jejichž metodologii se snaží preferovat. Výzvu měřit a experimentálně zkoumat alespoň to málo, co ve svém oboru můžeme, nelze po mém soudu přejít mávnutím ruky.

Použitá literatura:

Monografie:

- ATRAN, Scott. *In Gods we trust: The evolutionary landscape of religion*. New York: Oxford university press, 2002, 388s.
- BARON-COHEN, Simon; TAGER-FLUSHBERK Helen; COHEN, Donald J., *Understanding Other Minds: Perspectives From Developmental Cognitive Neuroscience (Second Edition)*. New York. Oxford University Press, 2000, 530s.
- BOYER, Pascal. *The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion*. Los Angeles: University of California press, 1994, 326s.
- BOYER, Pascal. *Religion Explained: The Human Instincts that Fashion Gods, Spirits and Ancestors*. London: Vintage 2002, 448s.
- DENNETT, Daniel C, *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*. New York: Viking Penguin, 2006, 448s.
- DAVIDSON, Donald. *Subjektivita, intersubjektivita, objektivita*. Praha: Filosofia 2004, 260s.
- DAWKINS, Richard. *The God Delusion*. London: Bantam Press, 2006, 406s.
- FLANAGAN, Owen. *Vedomie*. Bratislava: Archa, 1995, 103s.
- FLOOD, Gavin D. *Beyond Phenomenology: Rethinking the study of religion*. New York: Continuum, 1999, 311s.
- FODOR, Jerry A. *Modularity of mind*. Cambridge: MA: MIT Press 1983, 145s.
- GEBELT, Jiří. *Hermeneutická religionistika* (Vedoucí dizertační práce Břetislav Horyna). Praha: 2004, 214s.
- GUTHRIE, Stewart. *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion*. New York: Oxford university press, 1993, 336s.
- CHOMSKY, Noam, *On Language*. New Delhi: Penguin books, 2003, 269s.
- JOHANSEN, J. Dines, LARSEN, S. Erik, GORLÉE, L. Dinda; IRONS, John. *Signs in use: an introduction to semiotics*. London: Routledge, 2002, 246s.
- KANOVSKÝ, Martin. *Štruktúra mýtov: Štrukturálna antropológia Clauda Levi-Straussa*. Praha: Cargo. 2001, 148s.
- KELEMEN, Jozef. *Strojovia a Agenty*. Bratislava: Archa, 1994, 109s.
- LAKOFF, George. *Ženy, oheň a nebezpečné věci: Co kategorie vypovídají o naší mysli*. Praha: Triáda 2006, 655s.

- LAKOFF, George; JOHNSON, Mark. *Metaphors we live by*. London: The university of Chicago press, 2003, 256s.
- LAWSON, Thomas E., McCAULEY, Robert, N. *Rethinking religion: Connecting cognition and culture*. Cambridge university press, 1990, 208s.
- LEVI-STRAUSS, Claude: *Myšlení přírodních národů*. Praha: Dauphin, 1996, 369s.
- McCAULEY, Robert N., LAWSON, Thomas E. *Bringing Ritual to mind*. Cambridge university press, 2002, 252s.
- OTTO, Rudolf. *The Idea of Holy*. New York: Oxford University Press, 1958, 256s.
- PALOUTZIAN F.R, Park, L.C (ed.). *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*. New York: The Guilford Press, 2005, 590s.
- PYYSIÄINEN, Ilkka. *How Religion Works: Towards a New Cognitive Science of Religion*. Leiden- Bosto- Köln: Brill 2001, 272s.
- ROSENZWEIG, Franz. *Nové Myšlení*. Praha: Ježek, 1994, 40s.
- SHIPLEY, Joseph. *The Origins of English Words: A Discursive Dictionary of Indo-european roots*. Baltimore : John Hopkins University Press, 2001, 671s.
- SLONE, Jason D. *Theological Correctness: Why Religious People Believe What They Shouldn't*. New York: Oxford university press, 2004, 176s.
- SPERBER, Dan. *Rethinking Symbolism*. Cambridge university press, 1975, 153s.
- STERNBERG, Robert J. *Kognitivní psychologie*. Praha: Portál, 2002, 636s.
- STRÍŽENEC, Michal., *Súčasná psychológia náboženstva*. Bratislava: Ústav experimentálnej psychológie, Slovenská akadémia vied, 2001, 237s.
- THAGARD, Paul. *Úvod do kognitivní vědy: mysl a myšlení*. Praha: Portál, 2001, 231s.
- TURNER, Mark. *Literární mysl: O původu myšlení a jazyka*. Brno: Host, 2005, 278s.
- WHITEHOUSE, Harwey. *Modes of religiosity: A cognitive Theory of Religious Transmission*, Altamira press, Walnut Creek, 2004, 193s.
- WHITEHOUSE, Harwey. *Arguments and Icons: Divergent modes of religiosity*. New York: Oxford university press, 2000, 204s.
- WULFF, David M. *Psychology of religion: classic and contemporary*. New York: John Wiley nad sons, Inc. 1997, 760s.

Články a sborníkové příspěvky:

- Asad, Talal: „Antropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz“ (s. 237 – 259). In: Man, New Series, Vol. 18, No.2. (Jun.,1983), s.239.

- Barrett, Justin L., Nyhof, Melanie A.: "Spreading Non-natural Concepts: The Role of Intuitive Conceptual Structures In Memory and Transmission in Culture" In: HIRSCHFELD, Lawrence A., GELMAN, Susan A (Eds). *Domain specificity in cognition and culture* (s. 149-177). New York: Cambridge university press, 1994.
- Barrett, Justin L. "The Naturalness of Religious Concepts: An Emerging Cognitive Science of Religion" In: ANTES, Peter; GEERTZ, Armin W.; WARNE, Randi R. (eds.). *New Approaches to the Study of Religion: Volume 2: Textual, Comparative, Sociological, and Cognitive Approaches* (s.401-418). New York: Walter de Gruyter, 2004.
- Bering, Jesse M: „The evolutionary History of an Illusion“ (s. 411 -435). In: ELLIS, Bruce J and BJORKLUND, David F.: *Origins of the social mind.*(s. 411 -435) New York: The Guilford Press, 2004.
- Berner, Ulrich: "Modes of Religiosity and Types of Conversion in Medieval Europe and Modern Africa" in: WHITEHOUSE, Harwey; MARTIN, Luther H. *Theorizing Religions Past: Archeology, History, and Cognition* (s.157-172). Walnut Creek: Altamira Press, 2004.
- Bolton, Neil: „Cognitivism: A phenomenological critique“ In: STILL, Artur; COSTALL, Alan (eds.) *Against Cognitivism: Alternative Foundations for Cognitive Psychology* (s.103-136). London: Karvester Wheatsheaf, 1991.
- Boyer, Pascal; Ramble, Charles: "Cognitive Templates for Religious Concepts: Cross-cultural Evidence for Recall of Counter-intuitive Representations" In: HIRSCHFELD, Lawrence A., GELMAN, Susan A(Eds). *Domain specificity in cognition and culture* (s. 178-214). New York: Cambridge university press, 1994.
- Boyer, Pascal; Liénard Pierre: "Why ritualized behavior? Precaution Systems and action parsing in developmental, pathological and cultural rituals" In: *Behavioral and Brain Sciences* (2006) 29, (s.1-56). New York: Cambridge University Press.
- Boyer, Pascal: "What Makes Anthropomorphism Natural: Intuitive ontology and cultural representations" *Journal of the [Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland](#)*. (s. 83-97)Vol. 2, 1996.
- Boyer, Pascal: "Why Do Gods and Spirits Matter at All?" In: PYYSIÄINEN, Ilkka, ANTONEN, Veikko. *Current approaches in the cognitive science of religion* (s.68-91).London: Continuum international Publishing Group, 2002.
- Brelsford, Theodore: „Lessons For Religious Education From Cognitive Science Of Religion“, *Religious Education* (s. 174-192) *ProQuest Religion* 100(2), 2005, s.178n.
- de Saussure, Ferdinand: „Course in General Linguistic“ in: RIVKIN, Julie; RYAN, Michael (Eds.). *Literary Theory: An Anthology*. United Kingdom: Blackwell Publishing, 2004.
- Evans-Pritchard, E.E: „Whitchcraft“. *Africa*, sv.8, č. 4, London, 1955.

- Geertz, Clifford: "Religion as a cultural system" In: GEERTZ, Clifford. *The interpretation of cultures: selected essays* (s.87-125). Fontana Press, 1993.
- Geertz, Armin W.: „Cognitive Approaches to the Study of Religion“ in: ANTES, Peter, GEERTZ Armin W, WARNE, Randi R. *New Approaches to the Study of Religion: Volume2: Textual, Comparative, Sociological, and Cognitive Approaches* (s.347-389). New York: Walter de Gruyter, 2004.
- Geertz, Armin W, "How to Not Do the Cognitive Science of Religion Today: A Reading of Daniel Dennett" *Method and Theory in the study of Religion* 20 (s.7-21). Leiden: Koninklijke Brill NV, 2008
- Geertz Clifford: „Náboženství jako kulturní systém“ In: GEERTZ, Clifford: *Interpretace kultur* (s.103 – 145). Praha: Sociologické nakladatelství (Slon), 2000.
- Geertz, Clifford: „Zhuštěný popis: k interpretativní teorii kultury“ in: GEERTZ, Clifford: *Interpretace kultur* (s.13-42). Praha: Sociologické nakladatelství (Slon), 2000.
- Goody, Jack: „Is Image to Doctrine as Speech to Writing? Modes of Communication and the Origins of Religion“ In: WHITEHOUSE, Harwey, LAIDLAW, James (eds.) *Ritual and Memory: Towards a Comparative Anthropology of Religion* (s.49-64). Oxford: Altamira Press. 2004
- Greasser Arthur C.; Signer, Murray; Trabasso, Tom: "Constructing Inferences during Narrative Text Comprehension" In: LAMBERTS, Koen (ed.). *Cognitive Science: Volume V: Discourse Comprehension-reasoning* (S.157-208). London: Sage Publications, 2008.
- Guthrie, Stewart: "Animal Animism: Evolutionary Roots of Religious Cognition" In: PYYSIÄINEN, Ilkka, ANTONEN, Veikko. *Current approaches in the cognitive science of religion* (s.38-67). London: Continuum International Publishing Group, 2002.
- Hirschfeld, Lawrence A. and Gelman, Susan A.: „Toward a Topography of Mind: An Introduction to Domain Specificity“. In: HIRSCHFIELD, LAWRENCE A., GELMAN, SUSAN A.: *Domain specificity in cognition and culture* (s.3-36). New York: Cambridge university press, 1994.
- Chalupa, Aleš: „Religion from the Perspective of Cognitive Sciences: An Evolutionary Adaptation, By-product or Noise?“, *In print. (vyjde v Method and Theory in the Study of Religion)*.
- Kanovský, Martin: "Sémantika náboženstva a jej kognitívne základy. Aplikácia na príklade austrálskych aborigénnych náboženstiev" in: *Religio: revue pro religionistiku*, (s.145-176) Brno: Česká společnost pro studium náboženství. 1999/2.
- Malley, Brian, „The doctrinal Mode and Evangelical Christianity in the United States," in: LAIDLAW, James a WHITEHOUSE, Harvey (eds.). *Ritual & Memory: Towards Comparative Anthropology of Religion* (s. 79-89)., Walnut Creek, CA: Altamira Press, 2004.
- Martin, Luther H.: „Religion and cognition“ in: HINNELS John R.(ed.) *The Routledge Companion to the Study of Religion* (S473-488). New York: Routledge, 2005.

- Primiano, Leonard Norman: „Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife“ In: Western Folklore 54 (s. 37-56), January, 1995.
- Pyysiäinen, Ilka: “Religious conversion and Modes of Religiosity” In: WHITEHOUSE, Harwey; McCauley (eds.), Robert N. *Mind and Religion: Psychological and Cognitive Foundation of Religiosity* (s.149-166). Walnut Creek: Altamira Press, 2005.
- Ricoeur, Paul: „Krise subjektu v západní filosofii“ (*Prosloveno v Praze 2. září 1980, přepsal a přeložil Zdeněk Neubauer*) in NEUBAUER, Zdeněk. *O Sněhurce aneb Cesta za smyslem bytí a poznání*. Praha: Malvern 2004.
- Říčan, Pavel: „Spiritualita jako klíč k osobnosti a lidským vztahům“ *Československá psychologie* (s.119-137, 2006, roč. 50, č. 2.
- Sperber, Dan: „Epidemiology of Beliefs“. In: SLONE, Jason D. (Ed.). *Religion and cognition: a reader*. (s. 36- 53). London: Equinox Publishing Ltd., 2006.
- Sperber, Dan: „The modularity of thought and the epidemiology of representations“ In: HIRSCHFELD, Lawrence A., GELMAN, Susan A (Eds). *Domain specificity in cognition and culture* (s. 39-67). New York: Cambridge university press, 1994
- Still, Arthur,: “Mechanism and Romanticism: A selective history“ In: STILL, Arthur; COSTALL, Alan. *Against Cognitivism: Alternative Foundations for Cognitive Psychology* (s.7-26). London: Harvester Wheatsheaf, 1991
- Striženec, Michal: „Psychologické aspekty spirituality“ *Československá psychologie*(s.118 – 125). Praha: Psychologický ústav AV ČR, 2001, roč. 45, č. 2.
- Tooby, John and Cosmides, Leda: „Conceptual Foundation of Evolutionary Psychology“(s.5-67). In: BUSS, David M. (ed.). *The Handbook of Evolutionary Psychology*. Hoboken, New Jersey: John Wiley and Sons, 2005.
- Whitehouse, Harwey: “Modes of religiosity and the cognitive science of religion” *Method and Theory in the study of Religion* 16 (s.321-335). Leiden: Koninklijke Brill NV, 2004.
- Whitehouse, Harwey: “Theorizing Religions Past” in: WHITEHOUSE, Harwey; MARTIN, Luther H. *Theorizing Religions Past: Archeology, History, and Cognition* (s.215-245). Walnut Creek: Altamira Press, 2004.
- Yampolsky LY, Scheiner SR. "Developmental Noise, Phenotypic Plasticity, and Allozyme Heterozygosity in *Daphnia*".(s.1715–22) In: *Evolution* 48: 1994.

Internetové zdroje:

(Datum náhledu: 15.07.2009)

BOUISSAC, Paul (Ed.): *Semiotics Encyclopedia*. E.J. Pratt Library.
Dostupný z WWW: <http://www.semioticon.com/seo/C/cogsci.html#>

Henig, Robin Marantz: "Darwin's God". The New York Times, Published: March 4, 2007,
Dostupný z WWW:
<http://query.nytimes.com/gst/fullpage.html?res=9405EEDDE1E3EF937A35750C0A9619C8B63&sec=&spon=&pagewanted=1>

McCauley, Robert N., Lawson, Thomas E: "Cognition, Religious Ritual, and Archeology".
Dostupný z WWW:
http://userwww.service.emory.edu/~philrnm/publications/article_pdfs/Cognition_Religious_Ritual_and_Archaeology.pdf

Klímeš, Jeroným "Vděčíme za svou dlouhověkost babičkám?" 2005.
Dostupný z WWW:
http://klimes.mysteria.cz/clanky/psychologie/krivka_preziti/krivka_preziti.htm.

Sokol, Jan: "Richerson, P. J. - Boyd, R.: Not by genes alone. How culture transformed human evolution"
Lidé města [9, 2007, 2-3 \(21\)](#)
Dostupný z WWW: <http://lidemesta.cz/index.php?id=279>

Seznam vyobrazení:

Obrázek 1: Ponzova iluze s.18
Vytvořeno podle: STERNBERG, Robert J. *Kognitivní psychologie*. Praha: Portál, 2002, s.140

Obrázek 2: Funkční architektura systému pro reprezentaci akcí s.50
Vytvořeno podle anglické verze v: LAWSON, Thomas E., McCAULEY, Robert, N. *Rethinking religion: Connecting cognition and culture*. Cambridge university press, 1990, s.88.

Obrázek 3: Schémata teorie rituální frekvence a teorie rituální formy s.57
Převzato z: McCauley, Robert N., Lawson, Thomas E: "Cognition, Religious Ritual, and Archeology", s.25,29.
Dostupný z WWW: http://userwww.service.emory.edu/~philrnm/publications/article_pdfs/Cognition_Religious_Ritual_and_Archaeology.pdf

Obrázek 4: Tabulka porušení intuitivních očekávání spojených s ontologickými kategoriemi s.65
Vytvořeno podle anglické verze v: Barrett, Justin L. "The Naturalness of Religious Concepts: An Emerging Cognitive Science of Religion" In: ANTES, Peter; GEERTZ, Armin W.; WARNE, Randi R. (eds.). *New Approaches to the Study of Religion: Volume 2: Textual, Comparative, Sociological, and Cognitive Approaches* (s.401-418). New York: Walter de Gruyter, 2004, s.410.

Seznam zkratek:

CI = kontra-intuitivní (counter-intuitive)

ARS = akce reprezentující systém (action representation system)

Summary

In this work, at the beginning, I describe how cognitive paradigm emerged in the study of religion.

In the second chapter I try to make clear the basic terminology of cognitive science and to outline the fundamental elements of cognitive paradigm, such as domain specific approach to the human mind, evolutionary theory of mind, and epidemiological approach to the culture, which were formulated by Dan Sperber in eighties. Another inspirer who brings anthropomorphism and belief in gods and spirits as an essential feature of religion is Steward Guthrie.

I have introduced Sperber's explanation of symbols as metarepresentations, Lawson's and McCauley's theory of ritual based on representations of agents, and Whitehouse's theory of modes of religiosity, which are interconnected together. It seems that popularity of Whitehouse's approach originate from the fact that it is possible to conceptualize social pressures from his standpoint, which is not the case for the cognitive approaches otherwise. I criticize Boyer's approach especially for this deficiency. Boyer also tries to formulate kind of temporary consensus connecting other cognitive theories with his core idea of minimal counter-intuitivity, but his argumentation lacks clear logical structure at this point.

At the final part I tried to show cognitive paradigm in the context of other established approaches to the study of religion, namely phenomenology of religion and semiotical approaches. There are some points of agreement between these theories, but in some basic statements, such as cultural relativism or religion as *sui generis*, the compared approaches pass each other.

What I see as a positive contribution of cognitive approaches is broad interdisciplinary cooperation, especially with so called "exact" sciences. I think that the appeal to measure and to experimentally verify as much as possible cannot be simply dismissed.