

K VÝZKUMU MÍST S RITUÁLNÍM VÝZNAMEM

Vědecké teorie náboženského myšlení a jednání

Rudolf Havelka

„Meanwhile, we shall put the case aside until more accurate data are available, and devote the rest of our morning to the pursuit of neolithic man.“

[Prozatím tuto záležitost odložme, dokud nebudou k dispozici ta pravá data, a věnujme zbytek našeho rána honbě za neolitickým člověkem.]

Sherlock Holmes v The Adventure of the Devil's Foot A. C. Doyle

Výše uvedeným citátem lze aforisticky shrnout přístup podobně racionálně a věcně zaměřených archeologů k výzkumu pravěkých náboženských systémů, pro jejichž rekonstrukci a vysvětlení se jim také nedostává potřebných ověřitelných dat a *především nosných teorií*. V této studii se pokusím ukázat, že takové teorie existují.¹

V této a několika následujících studiích se pokusím nabídnout nosný teoretický rámec pro interpretaci a obecně vysvětlení archeologicky evidovaných situací, které jsou označovány jako místa kultovních či rituálních aktivit. Tato první studie se zabývá možností tvorby strukturálního modelu některých hlavních rysů náboženského myšlení a jednání, s ohledem na jeho použitelnost v archeologii. Druhá studie se bude věnovat problematice materiální kultury, jejíž součástí jsou z jisté perspektivy i místa rituálních aktivit, jednoznačně pak jejich dílčí atributy, jako nositelce symbolických významů. Ve třetí studii pak pojednám o samotné problematice percepce prostředí a tvorby jeho symbolicko-náboženského rozměru.

Z důvodu omezeného rozsahu a hutné náplně této studie omezím tradiční odstavec „dějiny bádání“ na odkaz k syntéze archeologie náboženství Vladimíra Podborského (2006), kde autor shrnuje dosavadní práce českých a mnohých zahraničních autorů na téma náboženství vyčerpávajícím způsobem. K pracím některých českých a zahraničních archeologů se zde budu odkazovat spíše jen ve smyslu negativního vymezení se; důvodem je, že níže probírané teorie nebyly dosud předmětem zájmu české a většinou ani zahraniční archeologické obce a neexistuje tak kontinuita, na kterou by bylo nezbytné poukazovat.

Studium míst určených primárně k rituálním úkonům (předpokládaným v archeologii, pozorovanými v etnologii) chápu jako důležitou součást studia náboženství obecně a při studiu náboženství založeného na archeologických zkoumáních zvláště. Důvodem je jejich specifická výpovědní hodnota, která spočívá v předpokladu, že tyto lokality a) odrážejí charakter vztahu dané společnosti k jejímu fyzickému prostředí (nebo krajině), který je založen na charakteru jejích subsistenčních aktivit, anebo s těmito velmi úzce souvisí; b) v jejich struktuře se odrážejí hlavní rysy společenské struktury; c) vypovídají o hlavních rysech náboženských systémů.

Studium těchto lokalit hypoteticky umožňuje doložení a konkretizaci předpokladu, že v sociální realitě pravěkých společností neexistovala izolovaná kategorie „náboženského“, ale že náboženské představy významně ovlivňovaly všechny oblasti života jednotlivce i společnosti jako celku, a naopak, že náboženství vycházelo z běžných aktivit interakce ve společnosti a v prostředí a bylo s těmito aktivitami úzce spjato (viz např. *Insoll 2004*). Význam abstraktních a odtažitých spekulací teologického rázu² patrně

¹ Studie vznikla s podporou Grantového fondu děkana Filozofické fakulty Masarykovy univerzity.

² Teologie se strukturou své argumentace ostatně spíše formálně přibližuje vědeckému formalizovanému myšlení, než konceptům „lidové“ religiozity.

nikdy v náboženstvích pravěku nehrál převažující roli.³ Tento předpoklad faktické „nezvláštnosti“ náboženských systémů, ale naopak jejich odvoditelnosti (byť v hrubých rysech) od běžných aktivit (resp. běžných mentálních procesů), je zcela zásadní pro samotnou možnost vědeckého studia náboženství. Z hlediska této premisy bychom měli i posuzovat vhodnost či naopak nemožnost užití konkrétních teorií náboženství pro archeologická bádání.

Pro badatele, kteří se domnívají, že náboženství *není* studovatelné prostřednictvím běžných vědeckých metod a teorií, ale je možno jej nanejvýše interpretovat a *porozumět* mu na základě badatelově mimořádné schopnosti *vhledu*, je další četba této studie k malému užitku.

K dané problematice přistupuji s následující dekonstrukční logikou, protože u fenoménu míst určených k rituálním aktivitám nejde v žádném případě o jednoduché entity ani z archeologické, ani etnologicko-religionistické perspektivy. V hrubých rysech je dekonstrukce následující:

Samotné místo v jeho krajinném kontextu, tak jak je tento vnímán participanty;
prvky místa samotného (přírodní i umělé);
nadpřirozené bytosti, jako jádra náboženských konceptů,
k nimž odkazují na místě prováděné aktivity.

Jak již bylo zmíněno výše, tato studie se věnuje právě problematice teoretického uchopení náboženského myšlení a jednání, které nabývají forem náboženských dynamických systémů a rituálních aktivit.

HLAVNÍ RYSY DOSAVADNÍCH INTERPRETACÍ NÁLEZOVÝCH SITUACÍ S PŘEDPOKLÁDANÝM NÁBOŽENSKÝM VÝZNAMEM

Většina studií domácí provenience zabývajících se náboženstvím v pravěkých kulturách je dílem badatelů, jejichž prvořadý zájem nespočívá ve studiu této problematiky, ale kteří byly „nuceni“ pojednat o symbolicko-náboženském rozměru pravěkých kultur buď z důvodu konfrontace se situací, u níž se taková interpretace nabízela, anebo z důvodu specializace na určitou kulturu v pravěku, kdy nebylo možné tuto problematiku prostě přejít.⁴ Kontinuální specializace na diachronní studium fenoménu náboženství a symbolismu v pravěku není častá a lze jmenovat již zmíněného Vladimíra Podborského (z novějších studií viz např. 1999; 2000a; 2000b; 2002a; 2002b; 2006) a Jana Bouzka (viz např. 1977; 1995; 1996; 2002; 2006; 2007); z důvodu mimořádné propracovanosti a kvality studií na dané téma dále Martina Olivu (1996; 2003; 2004; 2007), Martina Kunu (1997) a Evžena Neustupného (1995; 2008).⁵

Z důvodu dílčího zaměření této a nadcházejících studií je ještě třeba jmenovat autory, kteří se ve svých studiích přímo věnovali fenoménu míst rituálních aktivit. Jde, chronologicky řazeno, o Václava Matouška (*Matoušek – Turek 1998; Matoušek 1999*), Martu Dočkalovou (2000), Martina Gojdu (2000; 2004), Jiřího Waldhausera (2001; 2002), Zdeňka Smrže a Jana Blažka (2002), Milana Šimánka (2008) a Luboše Chroustovského (2006; 2008).

V těchto (a výše uvedených, kromě *Podborského 2006*) dílčích studiích se nesetkáváme (pochopitelně) s konzistentním formulováním vlastních teoretických pozic k problematice studia náboženství obecně.⁶ Pokud bychom abstrahovali, šlo by snad hovořit většinou o historicko-hermeneutickém přístupu, ve smyslu používání historických analogií a pokusů o interpretaci dané situace na základě abstrahování obecných vlastností daných fenoménů z těchto analogií (Matoušek, Dočkalová, Waldhauser). Martin Gojda pak reprezentuje přístup charakteristický pro fenomenologicky laděnou postprocesuální archeologii, který se do jisté míry objevuje i u Šimánka (se současným důrazem kladeným na teorie vnímání a „budování“ prostředí T. Ingolda) a Smrže a Blažka. Zvláštním případem jsou práce Chroustovského, kde jsou data týkající se výšinných lokalit s předpokládaným náboženským významem velmi důkladně

³ Tato teze platí i pro společnosti, v nichž můžeme předpokládat existenci „náboženských profesionálů“, jako specializované skupiny (*Neustupný 1995*). Přestože společenský vliv této specializované skupiny byl patrně významný, výzkumy prováděné na současných populacích ukazují, že věřící jsou chronicky „teologicky nekorektní“ a jejich víra je ve skutečnosti úzce spjatá s problémy všedního dne, spíše nežli by byla pod vlivem formálních dogmat (viz níže).

⁴ Ke konkrétním případům viz *Podborský 2006*.

⁵ Tento výběr je arbitrární. Nepopírám existenci kvalitních studií k obdobím, které jsou vzdálenější mému zájmu.

⁶ Což nutně neznamená, že se autoři do určité míry nevyrovnávají s obecnou problematikou studia symbolického rozměru pravěkých kultur obecně. Jen výjimečně jsou ale teoretické pozice vyjádřeny konzistentní explicitní formou (*Neustupný 1995; 2007; 2008; Bouzek 2000a; Gojda 2000; 2004; Šimánek 2008*); někdy jsou badatelovy vlastní teoretické pozice zjevné také díky jeho negativnímu vymezení se vůči jiným teoretickým pozicím. Viz např. *Bouzek 2000b*.

analyticky zpracována „procesuálním“ způsobem, ale současně autor v rámci interpretace pracuje s eliadovským konceptem „posvátná“ (viz níže). Domnívám se, že právě pro takto důkladné analytické studie, jako jsou právě ty posledně jmenovaného autora, jsou mnohem více vyhovující níže popsané kognitivní přístupy ke studiu náboženství, nežli přístupy hermeneuticko-interpretací, mezi nimiž a ostatními částmi autorových prací zeje propast paradigmatické nekompatibility.

Problém spočívá ve faktu, že autoři se nevyrovnávají s fenoménem „náboženství“ (což je termín toliko heuristického charakteru, viz např. *Smith 1978*) celkově, což ostatně nelze, ale ani s jeho hlavními atributy, jako je charakter nadpřirozených bytostí, šíření a význam na nich založených konceptů ve společnosti, či strukturou a významem rituálních aktivit. Jistou nemohoucnost drtivé většiny členů archeologické obce se na teoretické úrovni (tedy pro potřeby vědeckého zkoumání – nikoliv na úrovni osobní) s fenoménem náboženství vyrovnat, odráží např. i příslušné části nové syntézy českého pravěku (*Jiráň – Venclová 2007–2008*). Je potřeba hned dodat, že obor, ze kterého by měli archeologové moci čerpat, tedy religionistika, příliš teoretických přístupů použitelných v archeologii nenabízí (viz např. *Havelka 2006, 7–20; 2008*). Opomenuty či zavrženy však zůstaly většinou i v archeologii použitelné teorie kulturně antropologické a etnologické.

Jediný pokus o systematické uchopení fenoménu náboženství obecně a pro potřeby archeologických bádání zvláště učinil Vladimír Podborský (2006, 8–89). Kritika Podborského díla a zejména právě jeho teoretické části byla podána jinde (*Havelka – Chalupa 2007*)⁷ a není třeba ji tu opakovat. Omezím se na konstatování, že autorovy závěry, alespoň ty teoretické, vyznívají poněkud rozpačitě a určitě neposkytují metodologicko-teoretickou platformu⁸ pro jiný, než interpretační přístup k výzkumu pravěkých náboženských systémů na základě implicitně arbitrárního výběru materiálu, který je takto nutně poznamenán subjektivní perspektivou každého konkrétního badatele. Domnívám se, že za tímto problémem do jisté míry stojí Podborského vážný pokus o exploataci některých religionistických přístupů, konkrétně hermeneuticko-fenomenologických, ztělesněných osobou rumunsko-amerického badatele Mircei Eliada.

Ačkoliv pro určitou pestrost teoretického zaměření různých badatelů nelze chápat teoretickou část Podborského knihy jako normativní, je zřejmé, že do velké míry reflektuje stav teoretické úrovně archeologického výzkumu náboženství v české archeologii. Právě praxe aplikování „analogií“ (spíše nežli – nikdy a nikde explicitně popsaných – metodických postupů a teoretických závěrů) z děl Eliada je velmi častá a objevuje se ve většině děl nějakým způsobem o pravěkém náboženství pojednávajících.⁹ Vzniká tak falešná představa, že daná archeologická situace, resp. zachycený fenomén byly tímto vysvětleny a že další snahy není potřeba. Výsledkem je *nevysvětlení ničeho*, protože jde jen o (patrně mylnou) představu, že došlo pouze k dalšímu zachycení jevu, který již byl vysvětlen (většinou) Eliadem a proto není třeba jej vysvětlovat znovu – teorie výzkumu i znalost charakteru náboženských systémů v pravěku tak stagnuje.

Z tohoto důvodu je na místě letmo, ale vypovídajícím způsobem, pojednat o stěžejních částech (které se ukazují jako problematické již sami o sobě) teorií tohoto hegemonu religionistiky druhé poloviny minulého století, jako reprezentanta jejího fenomenologicko-hermeneutického proudu, a vyslovit zásadní důvody pro faktickou nemožnost jejich užití v archeologii a vědeckém výzkumu náboženství obecně.

ELIADOVA „KREATIVNÍ HERMENEUTIKA“¹⁰

Eliadova hermeneutika je výsledkem projektu „universálních dějin náboženství“, chápaných jím jako ustavičné *vyjevování* se posvátného (*hierofanie*) a vybudovaných na metodologickém principu fenomenologie a komparistiky (*Horina – Pavlincová 2001, 139*). Posvátno chápe Eliade jako něco, „[...] co je zcela nasyceno bytím, které formuje a zároveň znamená totéž co moc, skutečnost jiného řádu, tvalost, působnost. Zkušenost s posvátnem prostřednictvím hierofanie uděluje význam předmětům objektivního světa, který by jinak neměl hodnotu a smysl“ (cit. ze *Sládek 2000, 102*). *Vyjevování se* je konstitutivní dějinný proces, od něž se

⁷ Jako jeden z autorů kritiky mohu s lítostí konstatovat, že její „tón“ není zcela šťastně pojat; což nicméně nijak nekompromituje samotný obsah připomínek k dílu.

⁸ Ocenit lze Podborského snahu o rekonstrukci náboženství. Ale dělení na „teoreticko-dogmatickou“ a „prakticko-kulturní“ složku je problematické a slouží zde spíše k obecně popisným, nikoliv analytickým účelům.

⁹ V archeologické (!) literatuře se lze setkat i s vážně míněnými odkazy na Jamese Frazera nebo Rudolfa Otta. Toto bohužel znamená ignorování takřka sta let vývoje akademického studia náboženství (viz např. *Hrala 2000; Juchelka 2005*).

¹⁰ Tato část vychází z nepublikované diplomové práce (*Havelka 2006*).

odvíjí celé lidské chápání světa. Badatel, který chce dané náboženství (či náboženství vůbec) pochopit, jej musí *znovuprožít*, tj. zakusit existenciální pozici, kterou ve světě zakoušejí jeho vyznavači. Badatel se musí snažit proniknout k jádru studované kultury (tedy ke způsobu jejího dialogu s posvátnem), postihnout, jak její příslušníci „zachytili“ projevy posvátna v mýtech, symbolech, rituálech a podobně, a tyto se snažit pochopit a interpretovat v těchto vlastním kontextu: „*Historik náboženství nemůže [...] říct, že pochopil australská náboženství, pokud nepochopil způsob bytí ve světě Australanů*“ (Eliade 1969, 10). Zároveň si ale badatel musí být vědom metodické nezaujatosti, musí být „nad“ svou náboženskou (nebo jinak světonázorovou) pozicí – ocitá se tak na pomezí mezi empirismem a teologicko-existenciální metodou (svůj badatelský postoj označil Eliade dokonce za „*více než vědecký, ale 'méně' než teologický*“ – Sládek 2000, 17–18).

Pro Eliada je porozumění kulturně „vzdáleným“ formám religiozity hluboce existenciálním aktem, který jej vnitřně velmi obohacuje a rozvíjí. Dějinám náboženství, tak jak je má podat jeho „totální hermeneutika“, přikládá náboženskou funkci¹¹ a definuje je jako *disciplínu vedoucí ke spáse* (sic!) (Horyna – Pavlincová 2001, 140), která měla při své celospolečenské aplikaci vést k nastolení éry *Nového humanismu*.

Nyní načrtněme interpretační postup Eliadovy hermeneutiky tak, jak jej zrekonstruoval Ondřej Sládek (2004), protože, jak již bylo zmíněno výše, Eliade jej nikde explicitně nepopsal.

1) **Postuláty Eliadovy hermeneutiky:** a) Náboženství je jev *sui generis*; b) celé lidstvo, v časovém i prostorovém smyslu, je „propojeno“ na základě archetypálního obsahu *nevědomí*; c) reálnost univerzálních jevů jako je dialektika posvátného a profánního nebo *hierofanie*; d) všechny výpovědi náboženského charakteru se zakládají na použití symbolů a symboliky; e) prvotní (archaický) čas je v dějinách náboženství zásadní; f) náboženský člověk je ideálním typem člověka; g) komplexní výpověď o náboženství může učinit výlučně religionista-hermeneutik (podle Sládek 2004, 109–110; srov. Bouzek 2000b).

2) **Historická deskripce:** Prvním krokem v Eliadově interpretačním procesu je historická deskripce spočívající v aplikaci historické metody při shromažďování co možná největšího množství dat náboženského charakteru z co možná nejvíce náboženských systémů. Při zkoumání konkrétního jevu by podle Eliada pak bylo nejlepší shromáždit *všechny* jeho varianty.

3) **Imaginativní variace:** Druhým krokem je imaginativní variace. V této fenomenologické fázi se badatel snaží „*obnovit symbolický význam náboženských, zdánlivě nesourodých, ale nedílně spojených událostí*“ (Eliade 1997, 162), a to na základě srovnávání vnějších a vnitřních (strukturních) podobností fenoménů a následné fenomenologické analýzy srovnatelných jevů, jejímž cílem je odhalení struktury fenoménu, která jej řadí do určité kategorie.

4) **Eidetická redukce:** V dalším kroku Eliade nachází komparaci fenoménů, zařazených na základě imaginativní variace a pomocí eidetické redukce, invariantní jádro zkonstruovaného systému, na jehož základě lze, dle Eliada, porozumět významu jeho morfologie. Ono invariantní jádro fenoménu nechápe Eliade jako umělý myšlenkový konstrukt weberovského „ideálního typu“, ale přisuzuje mu „plnou“ a „reálnou“ existenci.

5) **Hermeneutická aplikace a interpretace:** Celý proces vrcholí hermeneutickou aplikací a interpretací, kdy je zkoumaný fenomén „navrácen“ do sobě vlastního dějinného a kulturního kontextu a je zkoumáno, v jakém kontextu se ta která univerzální náboženská struktura manifestovala, a jakým způsobem byla tato univerzální náboženská struktura „uchopena“ konkrétní společností (srov. Sládek 2004, 130–141).

Pro úplnost je dále nutné uvést některé problematické požadavky, které Eliade kladl na interpreta, *jedine* schopného aplikace jeho hermeneutických postupů (podle Sládek 2004):

Projekt interpreta: 1) **Požadavek celostního přístupu:** Postup interpreta musí být celostní. Náboženské fenomény je třeba zkoumat v jejich vlastní referenční rovině, tj. je nutno vystihnout „pravdivou“ povahu náboženského symbolismu. Ve druhém smyslu spočívá celistvost přístupu v zahrnování poznatků z co nejširšího spektra ostatních vědních, zejm. humanitních oborů. Vědecké studium náboženství je tak „otevřeným“ studiem, jemuž jde v posledku o „pochopení člověka ve světě“.

2) **Požadavek existenciální zaujatosti** (sic!): Velmi specifickým požadavkem je požadavek interpretovy existenciální zaujatosti při výzkumu zvoleného náboženského fenoménu. Tato zaujatost dovoluje podle Eliada (na základě Jungovy koncepce *nevědomí*) „vžít se“ do existenciální situace druhého člověka prožívajícího setkání s posvátnem v jeho nejrůznějších projevech. Bez možnosti kongeniality by nebylo možno uskutečnit krok imaginativní variace, nezastupitelný v Eliadově „totálním“ přístupu k historii náboženství.

¹¹ Svou knihu *Pojednání o dějinách náboženství* (Eliade 2004) pokládá též za hierofanii, svého druhu, v níž se posvátno vyjevuje skrze tam popisované formy jeho vyjevování v dějinách. Viz Sládek 2004, 104–105.

3) **Požadavek schopnosti imaginace:** Historik náboženství musí mít velmi rozvinutou schopnost imaginace, na jejímž základě jediné může překonat „propast“ mezi rozličnými kulturami. Konkrétně pak imaginace v Eliadově hermeneutice zastává tyto funkce:

„... a) umožňuje uspořádat (imaginativní variace) zkoumané náboženské fenomény na základě (tušené) souvislosti do koherentního 'systému asociací', b) sestavit 'obraz' zkoumaného (možného) náboženského světa, přestože mezi získanými údaji je mnoho nepřesností a nedourčeností, c) překonat vzdálenost mezi vlastním (individuálním) bytím a bytím 'jiných'. [...] Imaginace se v Eliadově teorii stává nástrojem poznání [...].“ (Sládek 2004, 163)

Shrňme nejproblematictější momenty: Eliade chápe „posvátno“, resp. náboženství, které je lidskou reakcí na vyjevování se tohoto „posvátna“, jako reálně existující nezávislou ontologickou kategorií (kategorie *sui generis*), která disponuje vlastní dynamikou – *vyjevuje se*. Tento Eliadův postoj je teologický, nebo spadající do filozofie náboženství, stejně tak jako tento jeho ústřední pojem. Rozhodně nejde o kategorii, na které by bylo možné vystavět systém, jehož prostřednictvím dosažených závěrů by bylo možno použít ve vědeckém bádání o náboženství (v pravěku), protože nesplňuje nároky obecně kladené na vědeckou teorii – a toto nebylo ani Eliadovým cílem (protože věda není pro Eliada prostředkem k poznání náboženství).

Dále je málo zmiňována Eliadova utilizace Jungova konceptu „kolektivního nevědomí“ jako prostředku k vysvětlení všelidského sdílení prožitku „posvátna“. Eliade v tomto projevil velkou předvídatost ve smyslu, že studium náboženství není možné bez studia lidské mysli. Sám ale tento koncept kolektivního nevědomí užívá *ad hoc* a principy jeho fungování necharakterizuje, je-li tato charakterizace vůbec možná.

Z hlediska požadavků kladených na interpreta jsou zdaleka nejspornější požadavky „existenciální zaujatosti“ a „schopnosti imaginace“. Ačkoliv badatel by měl být zaujat svým tématem, lze těžko povýšit zážitek „znovuprožití“ zkušenosti setkání s „posvátnem“ na metodický nástroj vědeckého poznání. „Schopnost imaginace“ pak může být v archeologii (a jiných vědách) ceněna snad jen ve smyslu „citu pro věc“, který usnadňuje formulování později ověřovaných hypotéz. Jinak ve studiu náboženství bohužel stále příliš častá „imaginace“ stírá hranici mezi vědeckým pojednáním a mimovědeckým vyprávěním či (krypto)teologickou spekulací.

Celkově řečeno, Eliadova hermeneutika je velkým intelektuálním výkonem, který může skutečně vést k poznání náboženství, ale jde o poznání osobního, nikoliv vědeckého rázu – takto můžeme dílo tohoto badatele skutečně chápat jako „disciplínu vedoucí ke spáse“.¹²

Ačkoliv je Eliadova hermeneutika skutečně možným přístupem k nábožensko-filozoficko-hermeneutickému zkoumání náboženství, je z ní archeolog předem vyloučen, protože nesplňuje Eliadovy požadavky kladené na interpreta. V archeologické literatuře také není *nikdy* použit jeho hermeneutický postup přímo při interpretaci archeologického materiálu. Užíváno je jen jeho závěrů, resp. na základě jeho hermeneutiky vykonstruovaných termínů (?), jako je právě „posvátno“, „archaický čas“ a podobně, a to ve smyslu jiném, než u Eliada původním.

Je zřejmé, archeologie vyžaduje *zcela*¹³ odlišný přístup k výzkumu náboženství na základě archeologického materiálu a mimoarcheologických modelů, který by byl reprezentován souborem metateoreticky koherentních teorií, které by zároveň byly paradigmaticky kompatibilní s archeologií jako vědeckou disciplínou. Domnívám se, že takový soubor teorií představuje mnohooborová disciplína označovaná jako „kognitivní věda o náboženství“, která je, spíše nežli další religionistickou teorií, novým paradigmatem ve výzkumu náboženských fenoménů.

CHARAKTERISTIKA KOGNITIVNÍ VĚDY O NÁBOŽENSTVÍ

Kognitivní věda o náboženství (dále KVN) se obecně vyznačuje naturalistickým přístupem k výzkumu náboženských fenoménů, k nimž přistupuje z pozic evolučního paradigmatu. Počátky KVN můžeme hledat v 80. letech (Guthrie 1980), k velkému a dosud rychlému rozvoji pak dochází v letech devadesátých (např. Boyer 1994; Lawson – McCauley 1990; Whitehouse 1995). Ačkoliv jde o specifickou vědeckou disciplínu s vlastními metodami a pojmoslovím, vyznačuje se KVN mezioborovostí a stojí na pomezí

¹² K další kritice Eliadova přístupu ke studiu náboženství viz např. Smith 1987 a McCutcheon 1997, viz též Podolinská 2004.

¹³ Eliadův hermeneutický přístup zde byl zvolen jako příklad „humanitních“ přístupů k výzkumu náboženství obecně, a to z důvodu jeho častého citování v české i zahraniční archeologické literatuře. Stejně se nehodí pro aplikaci v archeologii ani další známé hermeneutické přístupy, jako je např. Geertzův (2000) nebo Waardenburgův (1997).

antropologie, religionistiky, evoluční biologie, kognitivních směrů evoluční a vývojové psychologie, archeologie a neurověd. Je takto integrována do vertikálního systému vědeckého poznání.

Problém definování oblasti „náboženského“ jako pole vědeckého zájmu je starý jako religionistika sama. Pro základní potřeby KVN se jeví jako dostatečná klasická „minimální“ definice E. B. Tylora, který definuje základ náboženství jako „víru v nadpřirozené bytosti“ (1871, 2:8). Blíže specifikuje oblast zájmu KVN např.¹⁴ Pascal Boyer a Brian Bergstrom (2008, 112) na snahu o vysvětlení:

- mentálních reprezentací nadpřirozených činitelů, jako jsou duchové, (mrtví) předci, bohové, ale i čarodějnice a pod.;
- role artefaktů, které jsou asociovány s těmito mentálními reprezentacemi, jako jsou např. amulety, spodobnění božstev, náboženské symboly a pod.;
- rituální aktivity odkazující se k předpokládaným nadpřirozeným činitelům;
- morální instituce a pravidla založená na „instruování“ od nadpřirozených činitelů;
- zvláštní duševní stavy buď „způsobené“ nadpřirozeným činitelem, anebo navozené za účelem komunikace s nadpřirozeným činitelem;
- etnické příbuzenství a koaliční jednání založené na afilaci k nadpřirozenému činiteli.

Jesper Sørensen (2005) definuje pět základních principů, s nimiž KVN k takto vymezenému poli svého vědeckého zájmu přistupuje:

1) Přístup ke studiu náboženství musí být dekonstrukční, náboženství jako pomyslný celek neexistuje (srov. *Smith 1978*); zavrženy jsou snahy o vysvětlení náboženství pomocí jedné teorie, resp. definice, ať již fenomenologické (setkávání se s posvátnem – Eliade), starší evoluční (animismus, animatismus, totemismus atp.), nebo sociologické (náboženství jako sebezbožštění společnosti – Durkehim); cílem dekonstrukce je vymezení principiálních jevů náboženského myšlení a jednání a zachycení relativně jednoduchých kognitivních mechanismů stojících za jejich produkováním, které jsou zkoumatelné vědeckými metodami a vysvětlitelné v kauzálních závislostech (viz níže).

2) Cílem KVN je formulování explicitních explanačních teorií náboženských fenoménů za užití mezioborově kompatibilních a přenositelných pojmů, nikoliv jejich interpretace za užití slovníku převzatého z náboženských směrů samotných.

3) Ke zkoumání náboženských fenoménů jsou užívány metody určené ke zkoumání nenáboženských fenoménů: Náboženské myšlení je chápáno jako *myšlení*, náboženské rituální chování je chápáno jako *ritualizované chování* a podobně (postulát nemimořádnosti náboženských fenoménů, za jejichž produkcí stojí standardní užívání běžných kognitivních procesů).

4) KVN usiluje o formulování kauzálních vztahů mezi mentálními procesy a mechanismy a viditelnou formou náboženských fenoménů, které se mohou (ale nemusejí) na základě těchto procesů a mechanismů v daném kulturním a přírodním prostředí vyvinout (univerzální náboženské jevy neexistují, univerzální jsou jen procesy a mechanismy ty jevy *umožňující*).

5) Ačkoliv je náboženství sociálním jevem, jeho výzkum musí začít výzkumem mysli (kognice) jednotlivce: „*there is no religion without human cognition*“.

METODOLOGICKÝ MODULÁRNÍ MODEL MYSLI A „INTEGROVANÝ KAUZÁLNÍ MODEL STUDIA KULTURY“ JAKO METODOLOGICKÉ A TEORETICKÉ VÝCHODISKO EVOLUČNĚ KOGNITIVNÍ PERSPEKTIVY STUDIA NÁBOŽENSTVÍ

Modulární model mysli představil psycholog Jerry Fodor (1983). Ve Fodorově pojetí je mysl složena z několika málo modulů odpovídajících pěti základním smyslům a prostřednictvím smyslových vjemů specificky spouštěných, spolu s modulem řeči a centrálním systémem umožňujícím syntetizaci výstupů izolovaných modulů do vyšší formy kognice umožňující řešení daného problému. Moduly jsou automatické (spouštěné vjemem), mandatorní (odpovídají konkrétnímu smyslovému vjemu), informačně izolované (na úrovni modulů mezi nimi neexistuje informační výměna), rychlé (provokují automatickou reakci), vrozené a „hloupé“ (umožňují jen jednoduché reakce). Mysl je pak složena z těchto modulů a centrálního systému, který je naopak nedomulární, informačně neizolovaný, pomalý a „chytrý“. Tento Fodorův model byl akceptován ve svém principu, nedokáže ale vysvětlit rychlost, takřka neomezenou variabilitu problémů, které je mysl schopna řešit, a především pak opomíjí fakt, že z perspektivy evoluce

¹⁴ K dalším přehledovým studiím viz *Barrett 2007; Boyer 2003; Martin 2003; Sørensen 2005*.

a přírodního výběru byla mysl lidí i jejich předků nucena řešit především množstvím specifických problémů, nikoliv problémů obecných.

Fodorova teorie „částečně“ modulární mysli byla rozšířena evolučními psychology Johnem Toobym a Ledou Cosmidesovou v model „masivní modularity“ (Tooby – Cosmides 1992), kdy mají modulární charakter i ty části mysli, ve kterých probíhá kognitivně vyšší činnost, resp. moduly stále specializované na jeden konkrétní úkol, stále informačně a kontextuálně ohraničené se sdružují do skupin („*faculties*“) specializovaných na rychlé řešení problémů dané širší oblasti (např. sociální interakce ve skupině). Důležitou vlastností modulů a předpokladem pro rychlé a spolehlivé řešení takových problémů je jejich „informační naplněnost“ („*content rich*“). Tato spočívá v jejich „předprogramování“ (tedy automatickém způsobu zpracování informace) pro řešení konkrétní oblasti problémů a v existenci jejich vrozeného obsahu spočívajícího v dědičných základních „intuitivních“ vědomostech (např. intuitivní znalost základních fyzikálních zákonů, viz níže).

Porozumění a vysvětlení principů fungování modulární mysli jako celku a dílčích modulů zvlášť, resp. postihnoutí oblastí problémů, k jejichž řešení primárně slouží, lze podle Toobyho a Cosmidesové dosáhnout pouze pomocí studia jejich evolučního vývoje, resp. evoluce rodu *homo* pod tlakem přírodního výběru v daném přírodním a sociálním prostředí:

„Jediným známým vysvětlením existence komplexních funkčních schémat v organických systémech je přírodní výběr. [...] Přírodní výběr pracuje prostřednictvím testování různých alternativních schémat užitých při řešení během evoluce se opakujících situací (dlouhotrvající adaptační výzvy). Během naší evoluční historie byla přírodním výběrem zvolena taková [kognitivní] schémata [aplikovaná při řešení problémů], která se prosadila vůči alternativním schématům, což znamená, že tato schémata se úspěšně prosazovala a šířila tak dlouho, až se stala univerzálními a druhově typickými rysy naší evolvované [kognitivní] architektury.“ (Cosmides – Tooby 1994, 86)

Naše kognitivní architektura je tedy uzpůsobena k řešení problémů, se kterými se setkávali lovci a sběrači pleistocénu. V převažujícím množství aktivit prováděných v současném prostředí je tato architektura složená z dílčích modulů užívána k řešení problémů a situací, k jejichž řešení nebyla vyvinuta, a toto užití je epifenomenální, a jeho produkty můžeme chápat z evolučního hlediska jako vedlejší produkty; *nicméně stojí v základech veškerého chování a myšlení v jeho kulturně variabilních podobách, tedy i náboženství.*

Takto lze studovat kulturu, včetně náboženství, z jiné perspektivy, nežli je standardní perspektiva humanitních a sociálních věd (Tooby – Cosmides 1992, 24–49), která studium kultury *vyděluje* ze systému vědeckého poznání. Perspektiva představená Toobym a Cosmidesovou a nazvaná „integrováný kauzální model (studia kultury)“ umožňuje konceptuální propojení sociálních a humanitních věd s ostatními vědeckými obory, a to na základě akceptování předpokladů, že (Tooby – Cosmides 1992, 24):

„a. Lidská mysl se skládá z určitého množství evolvovaných mechanismů, které jsou doložitelné v nervovém systému a které zpracovávají informace;

b. tyto mechanismy, stejně jako vývojové programy, které stojí za jejich vývojem [u jedince], jsou adaptacemi vzniklými na základě přírodního výběru během doby evoluce našeho druhu v konkrétním prostředí;

c. velké množství těchto mechanismů je funkčně specializováno pro vyvolání konkrétního chování, řešícího konkrétní adaptační problémy, jako je např. výběr partnera, osvojení řeči, rodinné vztahy a spolupráce;

d. aby mohly být tyto mechanismy funkčně specializované, musí být bohatě strukturované obsahově-specifickým způsobem [tj. jsou uzpůsobeny pro řešení jedné oblasti problémů];

e. obsahově-specifické informace zpracovávající mechanismy generují některé konkrétní obsahy lidské kultury, včetně jistého jednání, artefaktů a řeči přenášených reprezentací;

f. kulturní obsahy generované těmito a dalšími mechanismy jsou pak osvojovány nebo pozměňovány psychologickými mechanismy ostatních členů společnosti;

g. toto tvoří [kulturně] epidemiologické a historické procesy na populační úrovni; a

h. tyto procesy jsou lokalizovány v konkrétním ekologickém, ekonomickém, demografickém a meziskupinovém sociálním kontextu nebo prostředí.

Z tohoto pohledu je kultura produkt vytvořený evolvovanými psychologickými mechanismy situovanými v jedincích žijících ve skupinách. Kultura a lidské sociální chování je komplikované proměnné, ale ne kvůli tomu, že by lidská mysl byla sociálním produktem [jak zastávají reprezentanti sociálních věd], nepopsaným listem, nebo vnějšími příčinami naprogramovaný všestranný počítač, postrádající bohatě definovanou evolvovanou strukturu. Namísto toho je lidská kultura a sociální chování bohatě variabilní právě proto, že je produkováno mimořádně komplikovaným vzájemně provázaným souborem funkčních programů, který používá a zpracovává informace získávané ze světa, včetně informací poskytovaných intencionálně i neintencionálně ostatními lidskými bytostmi.“

V rámci kognitivní vědy o náboženství je pracováno s „metodologickou“ modularitou mysli, která nezkoumá, zda je lidská mysl modulární ve fyzickém smyslu (řeší neuropsychologie), a do značné míry se ani nezabývá otázkou, k řešení jakého okruhu adaptačních problémů byly předpokládáné kognitivní domény vyvinuty (řeší evoluční psychologie). KVN přistupuje ke zkoumání náboženství tak, že před-

pokládá existenci modulárně modelované mysli s dědičnými „programy“ odpovídajícími na daný okruh problémů a vjemů. Tento přístup umožňuje zaměřením se na zkoumání kognitivních procesů, které umožňují a formují a v jeho variabilitě omezují náboženské myšlení a jednání, namísto aby bylo náboženství zkoumáno jako celek, což je metodologicky nemožné (viz Pyysiäinen 2009, 192–197; Boyer 2001).

V této perspektivě je tak náboženství nahlíženo jako fenomén, v jehož jádru je víra v nadpřirozené bytosti, který vzniká, funguje a ve svých kulturně variabilních formách se šíří na základě epifenomenálního využití evolučně vyvinutých kognitivních domén (viz např. Mithen 1996; Boyer 2001; Atran 2002; Tremblin 2006).

KOGNITIVNÍ TEORIE KULTURNĚ POSTULOVANÝCH NADPŘIROZENÝCH ČINITELŮ

Problematika víry v nadpřirozené bytosti nejen že nutně stojí v ohnisku zájmu výzkumu náboženství, ale na kognitivní teorii vysvětlení tohoto jevu lze velmi dobře demonstrovat aplikaci výše zmíněných teoretických předpokladů.

Je zřejmé, že základní podněty pro tvorbu představ nadpřirozených činitelů získává lidská mysl interakcí s vnějším prostředím. Za postulováním nadpřirozených činitelů stojí stejné evolučně vyvinuté mechanismy, které slouží k postulování činitelů přirozených, kterým je přiznána životnost (*animacy*) a mentalita (*mentality*), tedy takovým organismům, které jsou schopné vědomého cíleného působení (*agency*).

Rozdíl činěný na mentální úrovni mezi „jen“ živým a možností intencionálního jednání nadaným organismem spočívá ve spontánním aplikování „teorie mysli“, tedy v zapojení mechanismu, který automaticky předpokládá existenci intencionální mysli lidského charakteru u vnímaného organismu. Tento mechanismus je nazýván „mechanismem teorie mysli“ (*Theory of Mind Mechanism – ToMM*¹⁵). Tento jev je také známý jako „folkpsychologie“.

Jevy spouštějící mentální mechanismy detekující intencionálního činitele nemusejí být jen přímé (jako přímé pozorování organismu), ale i nepřímé. Jde zejména o (částečně podle Pyysiäinen 2009, 13; viz též Boyer – Barrett 2005, 15–16):

1. Pohyb objektu typický pro živé organismy, tedy takový pohyb, během něž je náhle a bez zjevných vnějších fyzikálních příčin měněn směr, rychlost a tvar objektu v souvislosti s jeho pohybem.
2. Objekt reagující na podněty na dálku.
3. Stopy nasvědčující intencionalitě a cílevědomosti pohybu.
4. Zkušenost sdíleného zaujetí (*joint attention*) s daným objektem.
5. Konfrontaci s objektem, nesoucím zdánlivě i reálně atributy vytvořeného artefaktu.

Základní mentální mechanismus pro detekování intencionálních činitelů na základě výše jmenovaných podnětů je nazývaný „(mentálním) nástrojem pro detekci činitelů“ (*Agent Detection Device – ADD*) (Barrett 2000). Občas je uváděn jako „hyperaktivní“, což spočívá v tom, že tento mechanismus postuluje intencionální činitele na základě minimálních, a tedy často falešných podnětů.¹⁶

Poněkud obecný význam termínu ADD byl Ikkou Pyysiäinemem (2009, 12–22) rozšířen o koncepty „hyperaktivního chápání intencionality“ (*Hyperactive Understanding of Intentionality – HUI*), kdy je postulováno intencionální jednání i u činitelů, kde k němu ve skutečnosti nedochází, a o koncept „hyperaktivního dedukování účelnosti“ (*Hyperactive Teleofunctional Reasoning – HTR*), který postuluje inteligentním intencionálním činitelem vloženou účelovost, anebo stopy po činnosti tohoto činitele, i do přírodních objektů.¹⁷

¹⁵ Terminologický jazyk kognitivní vědy (o náboženství) je angličtina. Používání českých zkratk zavedených termínů by bylo zavádějící a proto je v textu užíváno původních zkratk anglických, poté, co je při prvním použití v textu termín přeložen.

¹⁶ Samotný mechanismus detekce intencionálních činitelů byl zřejmě evolučně vyvinut na základě nutnosti včasného odhalení potenciálních predátorů (z tohoto hlediska se jeví být jako smysluplná i jeho častá omylnost, protože je lépe x krát reagovat na falešný podnět, než jednou na podnět nereagovat a stát se obětí predátora), ale i k identifikaci potenciálních sociálních aktérů.

¹⁷ I přes rozšíření konceptu ADD Pyysiäinemem je tento stále příliš obecný a ukazuje se, že tento mechanismus je složen z velkého množství specializovaných dílčích mechanismů reagujících na specifické kategorie podmětů (viz Boyer – Barrett 2005).

„Hyperaktivita HADD, HUI a HTR znamená, že tyto produkují mnoho falešných spouštěcích impulsů: lidé vnímají činitele, tam, kde žádní nejsou, připisují intencionalitu jevům a strukturám, které jsou čistě mechanické a používají teleofunkcionální uvažování při vysvětlování přírodního světa“ (Pyysiäinen 2009, 21).

Senzitivita, naléhavost a omylnost (detekce činitelů i v případě jejich faktické nepřítomnosti – např. pohyb větví zapříčiněný větrem, tváře v mracích a pod.) tohoto mechanismu patrně sehrává jednu z nejvýznamnějších rolí pro postulování „jader“ náboženských konceptů ve formě postulovaných reálně neexistujících činitelů (Atran 2002, 78–79; Guthrie 1993), nicméně k celkovému vysvětlení jevu nadpřirozených činitelů nedostačuje (Boyer 2001, 165–169; Tremlin 2006, 75–80), protože množství takto získaných informací je příliš malé pro konstrukci trvalé představy (nadpřirozeného) činitele a protože náboženské představy jsou jistou formou abstrakce z velkého množství takovýchto individuálních zážitků (Pyysiäinen 2009, 22).

Dalším procesem nezbytným pro vznikání a šíření představ o náboženských činitelích je právě aplikace ToMM¹⁸ na činitele „detekované“ na výše zmíněném principu. Jde o spontánní přisouzení lidské mysli, se všemi jejími vlastnostmi a implikacemi, které vedou k chápání postulovaného činitele jako potenciálního partnera pro sociální výměnu:

„Naše osobní přesvědčení, že činitel jedná na základě mentálních procesů, označujeme jako mechanismus teorie mysli [...]. Kompletní obraz povahy a významu činitele je výsledkem spolupráce ADD a ToMM. ADD zkoumá objekt našeho zájmu a jím zjištěné zjevné charakteristiky činitele aktivují ToMM, který opět iniciuje bohaté spektrum [deduktivních] inferencí o povaze činitele. Dále zapojuje některé významné kognitivní dovednosti pro další interakci [s činitelem]. [...] Pomocí činnosti ADD a ToMM jsou bohové vytvořeni jako bytosti s myslí a výsledkem je, že jsou zapojeny další inferenční systémy a mentální mechanismy zapojené v sociální interakci“ (Tremlin 2006, 80).

Z tohoto ohledu je antropomorfismus mysli přisuzované postulovaným nadpřirozeným činitelům klíčový a jde také o jediný fenomén, který nacházíme u *všech* konceptů nadpřirozených činitelů (Guthrie 1993; Boyer 2001, 144).

Nyní je třeba vysvětlit, v čem vlastně spočívá z kognitivního hlediska nadpřirozenost postulovaných činitelů a jaké mechanismy stojí za faktem, že je těmto spontánně přisuzována lidská mysl a stávají se tak sociálními aktéry.

Nejdříve je třeba vrátit se k předpokladu „metodologické modularity mysli“. Jak bylo nastíněno výše, naše znalost o přírodním a sociálním prostředí (a na ní založené jednání) je založena na informacích získávaných a zpracovávaných prostřednictvím dílčích mentálních modulů a inferencí mezi nimi. Takto specificky získané a zpracované informace jsou sdružené do informačních domén, které nazýváme „evolvanými intuitivními ontologiemi“, kdy jejich „intuitivita“ znamená, že nejde o produkt naší vědomé reflexe světa (Boyer – Barrett 2005, 96):¹⁹

„[I]ntuitivní ontologie popisujeme jako soubor počítačích prostředků, z nichž každý je charakterizován specifickým formátem [informačního] vstupu, specifickými inferenčními principy a specifickým typem [informačního] výstupu (který může současně být vstupem dalšího systému). Dané informace, které odpovídají danému formátu vstupu jednoho konkrétního systému tento systém aktivují a produkce výstupu jsou automatické“ (Boyer – Barrett 2005, 98).

Základními intuitivními doménami jsou (podle Pyysiäinen 2009, 23; viz též Barrett 2000; 2008):

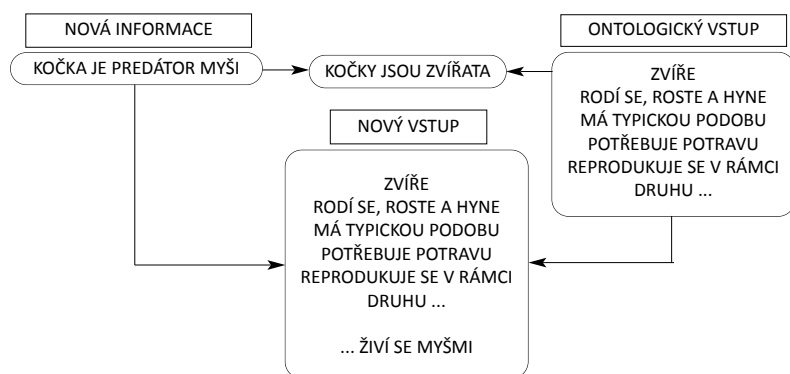
Prostorovost: umístění v prostoru;
Fyzikalita: např. kapaliny;
Bytelnost: objekty a artefakty;
Živé druhy: zvířata a rostliny;
Životnost;
Mentalita: různá přesvědčení a přání;
Sociální pozice: sociální vztahy;
Události: události a jednání;
Časovost: vše existuje v čase.

Boyer (1994) uvádí zjednodušeně tyto základní ontologické kategorie: osoba, zvíře, rostlina, artefakt a přírodní objekt a s nimi asociované intuitivní očekávání v oblasti jejich fyzikality, biologie a psychologie (viz též Boyer 2000, 196–197).

¹⁸ V přísném slova smyslu jde o „teorii teorie mysli“. Jde o předpoklad, který je empiricky prokázán, že člověk s normálně vyvinutou myslí disponuje schopností „teoretizovat“ o mentálních procesech ostatních jedinců. Jev lze také označit jako intuitivní psychologii anebo tzv. „folkpsychologii“.

¹⁹ Otázkou zůstává, zda jsou „intuitivní ontologie“ dědičně obsaženy v mentálních modulech, anebo jsou li tyto evolučně „přednastaveny“ ke zpracování určitých dat tak, že k osvojení „intuitivních ontologií“ dojde ve velmi raném věku.

Nová informace, získaná skrze výše popsané mechanismy, je tedy „směřována“ do určité intuitivní domény, kde je s ní naloženo podle jakési šablony, kterou popisuje Boyer (2000, 198) takto: 1) daný jev je označen lexikálním popisem; 2) je „nasměřován“ do dané intuitivní domény a její podkategorie; 3) porušuje její očekávání²⁰ a) nedodržením vlastností vlastních pro danou kategorii jevů, nebo b) transferem očekávaných vlastností z jiné domény; 4) spontánní přidání ostatních očekávaných vlastností specifických pro danou kategorii; 5) přidání variabilních „encyklopedických“ znalostí:



Obr. 1. Volně podle Boyer 2001, 67

Z uvedeného schématu je zřejmé, že k předmětu nové informace spontánně a intuitivně asociujeme velké množství informací, které nebyly přímo obsaženy v původním sdělení. Specifikem konceptů nadpřirozených bytostí je, že porušují jedno, nebo několik intuitivních očekávání vlastních pro danou kognitivní doménu, anebo přenášejí intuitivní asociace z domény jiné. Jsou **proti-intuitivní** (*constraintuitive*).

Přes obrovské množství různých kulturně postulovaných konceptů nadpřirozených bytostí tyto vznikají na základě velmi omezeného „seznamu“ možných porušení intuitivní ontologie (volně podle Boyera 2000; k verzi *Pyysiäinenově* viz 2009, 24):

Osoba	+	porušení/přenos intuitivní biologie (např. věčný bůh)
Osoba	+	porušení/přenos intuitivní fyzikality (např. všudypřítomný bůh)
Osoba	+	porušení/přenos intuitivní psychologie (např. vševědoucí bůh)
Zvíře	+	porušení/přenos intuitivní biologie (např. trojhlavý pes)
Zvíře	+	porušení/přenos intuitivní fyzikality (např. ohnivý pes)
Zvíře	+	porušení/přenos intuitivní psychologie (např. mluvící pes)
Rostlina	+	porušení/přenos intuitivní biologie (např. rostoucí „do nebe“)
Rostlina	+	porušení/přenos intuitivní fyzikality (např. strom plodící zlatá jablka)
Rostlina	+	porušení/přenos intuitivní psychologie (např. naslouchající vrba)
Př. objekt	+	porušení/přenos intuitivní biologie (např. hora, která jí)
Př. objekt	+	porušení/přenos intuitivní fyzikality (např. hora, která se hýbe)
Př. objekt	+	porušení/přenos intuitivní psychologie (např. hora, která naslouchá)
Artefakt	+	porušení/přenos intuitivní biologie (meč lačnicí po krvi)
Artefakt	+	porušení/přenos intuitivní fyzikality (plamenný meč)
Artefakt	+	porušení/přenos intuitivní psychologie (naslouchající meč)

„Proti-intuitivita“ kulturně rozšířených konceptů nadpřirozených činitelů a objektů není zpravidla velká a porušuje většinou pouze jednu oblast intuitivních očekávání. Např. Anders Lisdorf (2004) demonstruje na příkladě zaznamenaných římských prodigií z období 218–44 př. n. l., že z 354 záznamů proti-intuitivních prodigií jich 349 (99%) porušovalo právě jednu oblast intuitivních očekávání. Tato ideální míra proti-intuitivnosti (tzv. *minimal-counterintuitiveness*) je zřejmě nejvhodnější pro zapamatování a kulturní šíření nadpřirozeného konceptu, jak ukazuje množství provedených experimentů (viz např. Boyer 1999; Boyer – Ramble 2001). Obecné závěry experimentů se zapamatovatelností a inferenčním potenciálem (předpoklady kulturního šíření) různých typů proti-intuitivních konceptů lze shrnout na základě Boyera (2000, 199–200) takto:

1) Porušení intuitivního očekávání daným konceptem je lépe zapamatovatelné, než k němu vázané standardní asociace; 2) koncepty přímo porušující intuitivní očekávání ontologického charakteru jsou lépe zapamatovatelné, než jde li o koncepty pouze „podivné“, ale rámcově ontologická očekávání naplňující; 3) porušení intuitivního očekávání způsobené daným proti-intuitivním konceptem je vázáno na specifický kontext a neporušuje intuitivní očekávání v jiné oblasti (např. pro katolíka akceptovatelný koncept plačící sochy Panny Marie v kostele neznamená pro touž osobu akceptovatelnost konceptu depozitované plačící sochy Lenina); 4) naprosto převažující množství informací o daném nadpřirozeném konceptu je založeno na inferencích z oblasti neporušených intuitivních očekávání; jako nejvýznamnější se pro kulturně významné koncepty jeví inference z oblasti sociální inteligence (ToMM); 5) koncepty

²⁰ V případě nadpřirozených nebo fantastických konceptů.

s vysokou mírou proti-intuitivnosti s malým inferenčním potenciálem jsou obtížně zapamatovatelné, a tak nezpůsobilé ke kulturnímu přenosu (např. koncept pouze občas existujícího boha); 6) lidé jsou obecně senzitivní vůči ideálně proti-intuitivním konceptům.

Můžeme shrnout, že pro kulturní přenos (a tedy se šancí stát se kulturně důležitými) jsou nevhodnější ty koncepty nadpřirozených postav a objektů, které jsou ideálně proti-intuitivní (porušují jednu kategorii intuitivních očekávání) a které mají vysoký inferenční potenciál, nejčastěji z oblasti intuitivní psychologie (tj. spontánní přisouzení lidské mysli).

Toto konstatování ale nedostačuje k vysvětlení existence složitých teologických spekulací, tedy konceptů, které jsou silně proti-intuitivní (porušující větší množství oblastí intuitivních očekávání), a k vysvětlení toho, proč některé proti-intuitivní koncepty dosahují vysoké osobní a společenské důležitosti a některé zcela jistě chápeme pouze jako legendární či přímo pohádkové.

První problém je nazýván problémem „teologické (ne)korektnosti“ (*Theological [in]Correctness - TC*) (Barrett 1999; Boyer 2001, 102–103; Slone 2004) a řeší rozpor mezi teologickými spekulacemi a dogmaty a náboženskými představami, kterým lidé prokazatelně ve skutečnosti věří a které řídí jejich chování. Jinak řečeno, existuje rozpor mezi tím, čemu lidé věří proklamativně, a tím, čemu věří prakticky. Teologické koncepty byly jedněmi z výzkumných otázek výše jmenovaných výzkumů týkajících se vlastností proti-intuitivních konceptů. Ukázalo se například, že lidé proklamativně věří ve všudypřítomnost a všemohoucnost boha, ale v testované otázce spontánně odpovídali tak, že se bůh může věnovat jen jednomu problému v daný okamžik. Současně je zřejmé, že individuální náboženské představy se úzce týkají momentální situace jedince a jen málo se věnují problematice světa *sub specie aeternatis*. Přítomnost složitých teologických systémů také předpokládá existenci specializované skupiny náboženských profesionálů a (nebo) „externích symbolických médií“ (*external symbolic storage*) (viz např. Renfrew – Scarre 1998). Obecný rozdíl mezi teologickou a přirozenou (kognitivní) perspektivou boha ukazuje následující tabulka (podle Tremlin 2006, 120):

Atribut	Teologická perspektiva	Kognitivní perspektiva
1. Ontologie	zcela „jiné“	intuitivní ontologie (osoba)
2. Přirozené vlastnosti	žádné	intuitivní psychologie, pravidla sociální výměny
3. Zvláštní vlastnosti	všudypřítomnost, všemohoucnost, neměnnost, nepomíjivost, nekonečnost...	plný přístup ke strategickým informacím, přímý dohled na morálku
4. Zdroj lidského poznání	zjevení, přírodní zákony	intuitivní inferenční systém a sociální myšlení

Druhý problém je znám jako „*Mickey Mouse Problem*“ (Atran 2002; viz též např. Bulbulia 2004; Tremlin 2006, 121–126), kdy je na základě výše zmíněných výroků nemožné teoreticky vysvětlit rozdíly mezi různými druhy nadpřirozených, resp. „pohádkových“ postav.

Klíčem k odpovědi na obě otázky je chápání *některých* nadpřirozených bytostí jako sociálních aktérů. Nadpřirozeným bytostem nejen že jsou přisuzovány mnohé obecné lidské vlastnosti (viz výše), ale jsou také – a především – chápány jako zvláštní partneři pro sociální výměnu s přímým vlivem na dění ve světě, což zakládá jejich důležitost:

„V krátkosti řečeno, nadpřirození činitelé jsou chápáni jako sociální činitelé, členové sociálních sítí, ‘obyvatelé’ naší kognitivní niky. Toto je jediný důvod, proč náboženské aktivity, jako je modlitba, oběť, rituál a [nábožensky sankcionované] dobré chování dávají smysl. Bohové a lidé vzájemně působí stejně, jako lidé mezi sebou a lidské vzájemné působení má charakter sociální výměny“ (Tremlin 2006, 113).

Příčinu takového (spontánního) smýšlení o nadpřirozených činitelích, ritualizovaného jednání vůči nim a pocity „hřešení“ vůči nim je možno vysvětlit na základě specifických lidských vlastností, vzniklých procesem přírodního výběru během evolučního vývoje:

1) Člověk je více nežli jiní živočichové závislý na neustálém získávání abnormálního množství informací ze svého prostředí – jím obývaná nika je označena jako „kognitivní nika“ (Tooby – Cosmides 1990); 2) člověk jako jedinec by v prostředí, ve kterém došlo k vývoji naší kognitivní architektury, nemohl přežít jako jedinec bez vysoce vyvinuté schopnosti kooperačního chování s ostatními členy dané skupiny; 3) z těchto dvou důvodů lidé věnují mnoho času a velké úsilí snaze o získání informací o tom, co chtějí a co si myslí ostatní lidé (aplikace ToMM a metareprezentačního myšlení²¹).

²¹ Metareprezentační myšlení znamená schopnost částečného odhadování toho, co si druhý jedinec asi myslí, že si myslím o jeho myšlení. Viz např. Atran 2002, 107–112.

Na základě těchto tří specifických charakteristik vývojového prostředí člověka můžeme vysvětlit tyto následující obecně lidské vlastnosti, které vysvětlují mnohé charakteristiky procesu sociální výměny a interakce (i) s nadpřirozenými bytostmi (zjednodušeně podle *Boyera 2000, 203–204*):

1) Hypertrofovaná sociální inteligence, spočívající v neustálém zapojování intuitivní psychologie, neboli ToMM. Toto umožňuje odvozování předpokládaného stavu mysli na základě pozorovaného chování v mimořádné míře. Předpokládá se, že pro tuto – z velké části nevědomou a automatickou – aktivitu jsou vymezené zvláštní části mozku.

2) Schopnost odhadu potenciálních partnerů pro spolupráci, nebo naopak potenciálních podvodníků; tato zahrnuje: a) schopnost identifikace jedince; b) schopnost zapamatování si charakteru minulých sociálních interakcí s daným jedincem a jejich evaluaci; c) detekci podvodného jednání; d) motivaci k pro potrestání nebo sociální vyloučení podvodně jednajícího individua.²²

3) Škála morálních pocitů: Tyto pocity nejsou do značné míry vědomě kontrolovány a takto a) prozrazují podvodně jednající individuum; b) brání podvodnému jednání za zdánlivě příznivých okolností k tomuto jednání.

4) Těžko předstíratelné signály. Jde o spontánní signály, jako je barva hlasu, výraz obličeje, nevědomá gesta a pod.

5) Tíhnutí k sebeklamu: Ačkoliv výše zmíněné obecně přítomné vlastnosti zabraňují, nebo ztěžují podvodné jednání, člověk překvapivě snadno podléhá sebeklamu v tom smyslu, že když je to pro něj výhodné, přizpůsobuje svou výpověď o pozorované situaci výpovědi ve skupině převažující do té míry, že tuto druhou výpověď přijme za vlastní.

6) Emocionální uspokojení z „drbů“ a „klábosení“. Ukazuje na důležitost získávání (a předávání) informací o ostatních členech skupiny.

Tyto vlastnosti formují charakter sociální interakce a to včetně interakce s postulovanými nadpřirozenými činiteli. **Současné jsou ale tytéž vlastnosti v hypertrofované formě nadpřirozeným činitelům prisuzovány**, ve smyslu jejich aplikace ve směru od postulovaných božstev vůči lidem.

Důležitou, ne-li zásadní zvláštností postulovaných nadpřirozených agentů, která úzce souvisí právě s atributy jejich nadpřirozenosti, je to, že na rozdíl od lidských partnerů pro sociální výměnu tito disponují *automatickým plným* (anebo mimořádně rozsáhlým) *přístupem ke strategickým informacím (full-access strategic information agents)*, tedy takovým informacím, které jsou důležité pro moderování sociálního chování v dané situaci, přičemž pro standardní mezilidskou sociální interakci je normálním stavem, že přístup ke strategickým informacím je vždy omezen a není automatický (tj. partner pro sociální interakci je musí vědomě a namáhavě vyhledávat). Předpoklad plného anebo na lidské poměry rozsáhlého přístupu ke strategickým informacím dobře vysvětluje nejen pochopitelnou snahu o sociální výměnu s jednou již takto kulturně postulovanými nadpřirozenými činiteli, ale i (*Boyer 2000, 208–209*) a) častou explicitní (teologicky podchycenou) nebo implicitní spjatost náboženských konceptů se základními morálními pravidly – na základě inferencí mezi konceptem nadpřirozeného činitele a atributy sociální inteligence pro sociální výměnu (viz výše); b) skupinovou identitu odvozovanou od určitého nadpřirozeného činitele nebo činitelů – na základě postulované „příbuznosti“ a tedy kooperující skupiny ve smyslu nedůvěry vně této skupiny; c) emocionální atributy náboženství – odvozením od těžko předstíratelných signálů důležitých opět pro sociální výměnu. Takto se ukazuje, že sociální jevy, které bychom přiřadily k různým kulturním a psychologickým oblastem, jsou produkty aktivace *stejných* kognitivních domén původně určených pro vytvoření podmínek pro funkční kooperační jednání, zahrnující i možnost evaluace informací, které motivují jednání participantů.

Shrňme: Lidská mysl mající modulární charakter s množstvím semi-autonomních systémů, vyvinutá do specifické podoby díky přírodnímu výběru během evoluce rodu *homo* v pleistocénu, identifikuje a postuluje ve svém okolí velké množství reálně existujících i neexistujících činitelů. Těmto činitelům je díky druhově mimořádně vyvinuté sociální inteligenci prisouzena lidská mysl. V některých případech jsou reálně neexistujícím činitelům prisouzeny nadpřirozené schopnosti právě z důvodu nemožnosti jejich skutečné identifikace. V procesu mentální a sociální selekce potenciálně důležitých konceptů nadpřirozených činitelů jsou obecně úspěšnější ty, které mají vysoký inferenční (asociační) potenciál a snadnou zapamatovatelnost, tedy ty, které jsou atraktivní ze sociálního hlediska a které jsou ideálně proti-intuitivní. Takto se z konceptu nadpřirozeného činitele stává kulturně postulovaný speciální partner pro sociální výměnu s plným přístupem ke strategickým informacím, důležitým na obecně lidské i kulturně specifické úrovni. Koncepty činitelů s plným přístupem ke strategickým informacím jsou současně méně namáhavé pro mentální uchopení, nežli koncepty činitelů s omezeným přístupem k informacím:

„Koncepty činitelů s plným přístupem ke strategickým informacím jsou nenáročné pro [mentální] zpracování. Rozdíl mezi činiteli s plným přístupem ke strategickým informacím a činiteli s omezeným přístupem ke strategickým informacím je ten, že

²² Přirozenost a spontánnost těchto mechanismů je demonstrována touž úlohou, která je nejprve zadána v číselných figurách a poté v podobě sociální situace s několika jedinci. Při řešení prvního zadání většina lidí selhává, naopak ve druhém případě řeší úlohu takřka všichni správně a celá situace není ani nahlížena jako logický problém. Viz *Tremblin 2006, 59–60*.

u těch pronicích nemusíme přemýšlet o tom, jaké překážky mezi nimi a strategickými informacemi stojí, jak musíme namáhat činit při interakci s ostatními lidmi. Nábožensky relevantní nadpřirození činitelé jsou tedy běžní činitelé bez zásadních vlastností [lidských činitelů]. Při představování si těchto činitelů lidé zapojují rutinní inference teorie mysli, ale ve zjednodušené formě. Kognitivní výkon při představování si [mrtvých, v nadpřirozeném smyslu aktivních] předků s plným přístupem ke strategickým informacím je menší, nežli přemýšlení o omezené míře přístupu k těmto informacím u ostatních lidí“ (Boyer 2000, 210).

WHITEHOUSEOVA TEORIE DIVERGENTNÍCH MODŮ RELIGIOZITY

V předchozích odstavcích jsem nastínil principy vzniku náboženských představ a jejich hlavní rysy, určené a omezené kognitivní výbavou člověka. V této části stručně představím teorii „různých způsobů náboženskosti“ (*the theory of Divergent Modes of Religiosity*) Harvey Whitehouse (2000; 2004). Tato teorie formuluje empiricky ověřitelné závislosti obsahu sdílených náboženských představ a charakteru jejich předávání (náboženský rituál) se základními formami sociálního uspořádání dané společnosti.²³

Uvědomování si dvou základních modů náboženskosti a jejich formulace není v sociologii a antropologii nic nového; za všechny příklady lze uvést dělení náboženských systémů na rutinizované a charismatické, tak jak jej uvádí Max Weber. Nicméně autoři tuto podvojnost hlavních typů náboženskosti konstatující nebyli schopni odpovědět na základní otázku, a sice co je jejím důvodem.

Whitehouse uvádí dva základní mody náboženskosti jako *modus „doktrinální“ („doctrinal“)* a *„obrazivý“ („imagistic“)*. Oba mody chápe jako ideální typy, nikdy se nevyskytující ve své čisté podobě. Každý existující systém v sobě zahrnuje charakteristiky obou modů, nicméně vždy jeden z modů silně převažuje.

1. Charakteristika **doktrinálního**²⁴ modu náboženskosti:

a) **Aktivace sémantické paměti.**²⁵ Poměrně složitá věrouka typická pro tento *modus* náboženskosti vyžaduje její časté předávání během vysoce rutinizovaného rituálu nebo náboženského vyučování. Časté opakování věrouky aktivuje participantovu sémantickou paměť, kde je pak tato v explicitní formě uchována. Explicitní charakter zapamatovaných informací umožňuje jejich častou relaci s prožívanými situacemi, čímž se pro jedince zvyšuje důležitost a „pravdivost“ zapamatovaného.²⁶

b) **Náboženští vůdci.** Protože věrouka tohoto typu náboženskosti existuje ve formě narácí (ať již předávaných pouze verbálně nebo písemně zachycených), je přítomnost školených náboženských profesionálů nezbytná; typické je privilegované postavení těchto náboženských profesionálů v dané společnosti.

c) **Ortodoxie.** Výsadní postavení instituce náboženských profesionálů přímo vyžaduje jejich snahu o dosažení a střežení náboženské ortodoxie do té míry, že ortodoxní nauka je natolik rozšířená a zakotvená, že není přímo vázána na konkrétní jedince.

d) **Rutinizace náboženského rituálu.** Časté opakování rituálu (tak jak to vyžaduje předávání složité věrouky) vede k jeho rutinizaci, kdy participant provádí předepsané úkony aniž by přímo reflektoval jejich význam a smysl. Tato praxe do značné míry zabraňuje vzniku „soukromých“ exegezí rituálu (jakožto zárodků potenciální „hereze“).

e) **Centralizace a hierarchie.** Přímou souvisí s existencí náboženských profesionálů a požadavkem ortodoxie.

f) **Anonymní náboženské komunity.** Rozšířenost a obecná znalost náboženské ortodoxie spolu s existencí normalizovaného rituálu umožňuje pohyb věřících z jedné konkrétní komunity do jiné v rámci širší „ekumeny“; osobní znalost členů komunity navzájem anebo členů komunity s náboženským profesionálem není nezbytná.

g) **Možnost rychlého šíření nauky.** Vyplývá z existence koherentní verbálně přenosné nauky a náboženských profesionálů jako jejích potenciálních šířitelů.

Charakter doktrinálního modu náboženskosti shrnuje Whitehouse takto: „Doktrinální *modus* náboženskosti je složen ze vzájemně se posilujících součástí. V případě, že se tyto součásti spojí, má z nich složený [ná-

²³ Velký význam ve Whitehouseově teorii hraje role různých druhů paměti, aktivovaných při různých formách rituálů a uchovávaných rozdílné obsahy náboženského charakteru. Pojednání o různých druzích paměti by rozostřilo zacílení této studie a proto zájemce odkazují na samotné Whitehouseovy studie.

²⁴ Jako kulturně nejbližší náboženský systém tohoto modu si lze představit katolické křesťanství.

²⁵ Sémantická paměť je druhem dlouhodobé paměti obsahující obecné a kulturně sdílené informace o světě nabyté v průběhu socializace.

²⁶ Viz např. při kázání často kněžskými užívané ilustrativní propojení konkrétního biblického příběhu s nějakou všední situací.

boženský systém] tendenci stát se velmi robustním a přetrvávajícím staletí i tisíciletí. V jádru tohoto všeho je soubor kognitivních příčin odvozený od způsobů, jakými lidská paměť nakládá s často opakovanými náboženskými informacemi a opakovanými aktivitami“ (Whitehouse 2004, 70).

2. Charakteristika **obrazivého**²⁷ modu náboženskosti:

a) **Nikoliv často konané rituály vysoce aktivující epizodickou paměť.**²⁸ Tyto zřídka kdy konané rituální praktiky se vyznačují jedinečností a silným emocionálním nábojem; takto jsou v paměti jedince trvale zakotveny jako velmi významné prožitky. Vysoká míra vzrušivosti (a tedy zapamatovatelnosti) těchto rituálů zajišťuje přenos jejich náboženského obsahu při nízké frekvenci jejich opakování.

b) **Spontánní exegetická reflexe** (*Spontaneous Exegetical Reflection – SER*). SER je velmi specifickým atributem rituálů vlastního obrazivému modu religiozity. Výrazný prožitek a živá paměť rituálního úkonu vede particpanta k vlastnímu (a tedy kvalitativně odlišnému) výkladu daného rituálu. Je zřejmé, že touto cestou jsou obtížně přenositelné věrouky narativního charakteru, které právě často v náboženských systémech tohoto modu náboženskosti postrádáme.

c) **SER vede k rozdílnosti náboženských představ a reprezentací.** Protože proces SER je individuální, založený na situaci a vlastnostech jedince, může být porozumění témuž rituálu velmi odlišné.

d) **SER spolu s rozdílností náboženských představ a reprezentací zabraňuje existenci instituce náboženských vůdců.** Individuální exegeze rituálních aktivit zabraňuje vzniku náboženské ortodoxie a tím i existenci jejich nositelů. I přes existenci náboženských specialistů (spíše nežli profesionálů) tito postrádají dlouhodobou vůdčí roli.

e) **Vysoká míra soudržnosti náboženské komunity.** Vysoká emocionální intenzita společně prožívaného zřídka kdy konaného rituálu vede k následně sociální soudržnosti skupiny participantů. Náboženská komunita se stává do značné míry exkluzivní.

f) Výše jmenované atributy vedou k **malé možnosti šíření** „věrouk“ vlastních tomuto modu náboženskosti.

Psychologické a sociopolitické rozdíly dvou základních modů náboženskosti shrnuje následující tabulka (volně podle Whitehouse 2004, 74):

Proměnná	Doktrínální mod	Obrazivý mod
Psychologické rysy		
1. Frekvence přenosu n. představ	Vysoká	Nízká
2. Míra vzrušivosti rituálu	Nízká	Vysoká
3. Hlavní zapojený typ paměti	Sémantická pro věrouku a implicitní pro rituální úkony	Epizodická
4. Smysl rituálu	Naučený/osvojený	Vnitřně vytvořený
5. Technika „odkrytí“ n. smyslu	Rétorika, logická soudržnost, narace	Obrazotvornost, propojenost s vlastní zkušeností
Sociopolitické rysy		
1. Sociální soudržnost	Rozptýlená	Vysoká
2. N. vůdcovství	Silné, aktivní	Pasivní/žádné
3. Inkluzivita/exkluzivita	Inkluzivní	Exkluzivní
4. Šíření	Rychlé a efektivní	Pomalé/žádné
5. Velikost komunity	Velká	Malá
6. Míra uniformity	Vysoká	Nízká
7. Struktura	Centralizovaná	Necentralizovaná

Domnívám se, že Whitehousem vypracovaný seznam hlavních atributů dvou základních modů náboženskosti a popis kauzálních vztahů mezi nimi poskytuje velmi solidní rámec pro interpretaci, resp. základní rekonstrukci prehistorických a protohistorických náboženských systémů. Důvodem je fakt, že archeologům jsou většinou do jisté míry známy alespoň některé rysy zkoumané prehistorické společnosti – např. její předpokládaná sociální struktura – a na základě těchto rysů je snad možno predikovat ty rysy náboženského systému (včetně charakteru rituálních praktik),²⁹ které jsou jinak archeologicky jen těžko zkoumatelné.

²⁷ Typickým příkladem jsou různé náboženské tradice „šamanistického“ charakteru.

²⁸ Epizodická paměť je druhem dlouhodobé paměti uchovávající mimořádně intenzivní prožitky jedince.

²⁹ Komplementární kognitivní teorii podrobněji se zabývající rituálními formami (která by mohla sloužit k detailnější rekonstrukci rituálních aktivit) poskytují Lawson a McCauley (2002; 2004).

SHRNUTÍ: ALTERNATIVNÍ METODA REKONSTRUKCE PREHISTORICKÝCH NÁBOŽENSKÝCH SYSTÉMŮ

Protože archeologický materiál vypovídající o charakteru nadpřirozených činitelů je omezen na jejich, v nejlepším případě, ikonografické zachycení, tedy na formu jejich materiální reprezentace, je obecným faktem, že o jejich charakteru, ve smyslu jim přisuzovaných vlastností, kompetencí a vztahu k lidem, můžeme říci velmi málo (srov. *Mithen 1998*). Toto „málo“ je však myšleno ve smyslu „mála“ z původního sociálního, převážně verbálního uchopení konceptů nadpřirozených postav (sociální reprezentace), tedy na úrovni kulturní variability tohoto fenoménu. Z tohoto hlediska vypadá jako vhodné užití analogií bohů, o nichž máme písemné záznamy, z nichž abstrahujeme určité „vlastnosti“ těchto božstev, kterými „obalujeme“ ono „málo“, které víme o božstvech pravěkých kultur. Domnívám se, že z vědeckého hlediska nevíme o pravěkých božstvech na úrovni jejich sociálního reprezentování (vyjma ikonografického zachycení) nic – naše představa určité znalosti jejich charakteru je primárně založena na intuitivním asociování, které je paradoxně vlastní náboženskému myšlení s tím rozdílem, že badatel (není-li hermeneutik náboženství v pravém slova smyslu) není na rekonstruovaném pravěkém božstvu citově zainteresovaný. Navíc je tato snaha o tento způsob rekonstrukce pravěkých božstev zbytečná (ovšem nikoliv nezajímavá) a slouží jen k „vymalování“ obrazu minulosti. Samotný fenomén náboženství zůstává nevysvětlen, stejně tak jako jeho význam v pravěkých společnostech – opačný pocit je falešný, protože ani podrobné písemné záznamy o vlastnostech různých božstev, způsobech jejich zjevování se a interakce s lidmi tyto jevy nijak nevysvětlují a jsou jen (bohatším) materiálem k samotnému vysvětlení, resp. rozšiřují interpretační a potenciálně explanační rámec.

Je-li takto pramenný, specificky archeologický materiál pro výzkum náboženského myšlení v pravěku ve své výpovědní hodnotě silně omezen, je zřejmé, že je potřeba opřít se o obecné kognitivní teorie tohoto myšlení (a myšlení v širším slova smyslu obecně), které byly a jsou formulované na základě výzkumu současné religiozity v různých geografických a kulturních oblastech.³⁰ Důležitý rozdíl mezi abstrakcemi čerpanými z historických a etnologických paralel a teoriemi hlavních rysů náboženského myšlení, tak jak je formuluje kognitivní věda o náboženství, tkví v tom, že ty posledně jmenované jsou s velkou pravděpodobností skutečně obecné, stojící za veškerou kulturní variabilitou.

Jejich aplikace v archeologii může být v zásadě dvojí. První, a patrně v budoucnu nejčastější, spočívá v usnadnění a zpřesnění rekonstruování hlavních rysů v pravěkých kulturách postulovaných nadpřirozených činitelů a charakteru role, kterou na nich založené náboženské systémy sehrávaly v sociální realitě. Tyto rekonstrukce ale budou strukturální a budou se vyznačovat „interpretační skromností“. Nicméně budou patrně dostatečné pro vysvětlení celé řady společenských jevů: Přestože, jak bylo řečeno výše, nebyly teorie kognitivní vědy o náboženství v archeologii ve větší míře aplikovány (např. *Mithen 1996; 1998; 2004*), jejich pomocí bylo dosaženo slibných výsledků, např. při léta stagnující snaze o rekonstrukci „doktríny“ a rituálních aktivit v římském mithraismu, tedy náboženského směru, k němuž existuje minimum písemných informací a jehož výzkum je založen také takřka pouze na ikonografickém zachycení a archeologii mithraistických svatyní (viz např. *Whitehouse – Martin 2004; Chalupa 2010*).³¹

Druhý způsob aplikace kognitivních věd (a zejména kognitivní vědy o náboženství) v archeologii předpokládá opuštění myšlenky archeologie jako historické vědy v tom smyslu, že jejím cílem je především vytvoření obrazu minulosti, a naopak přijetí myšlenky, že jedním z jejích hlavních úkolů je i přispění k vysvětlení důležitých obecně antropologických fenoménů, jako např. právě fenoménu náboženství.³² Takto by mohla právě archeologie přispět k řešení otázek, kterými se prozatím kognitivní věda o náboženství příliš nezabývá, a sice např. významu materiální kultury pro „kognitivní ukotvení“ náboženských představ a formulací vztahů mezi základními rysy religiozity a charakterem subsistenčních strategií. Pro řešení obou otázek disponuje mimořádnými předpoklady.

³⁰ Srov. postup interpretace archeologických struktur na základě tvorby modelů vycházejících z konkrétních jevů známých ze současných nebo historických kultur (např. oradlo), tak, jak ji navrhuje Neustupný (2007).

³¹ Výzkum mithraismu, byť převážně archeologický, je samozřejmě výrazně usnadněn dobrou znalostí celkového „společenského klima“ v římské říši v 1. století, kdy byl tento kult nejvíce rozšířen.

³² Tento přístup je samozřejmě v archeologii implicitně obsažen. Málo kdy je však naplňován.

LITERATURA

- Atran, S. 2002: In *Gods We Trust*. Oxford.
- Barrett, J. L. 1999: Theological Correctness: Cognitive Constraint and the Study of Religion, *Method and Theory in the Study of Religion* 11/4, 325–339.
- Barrett, J. L. 2000: Exploring the natural foundations of religion, *Trends in Cognitive Sciences* 4, 29–34.
- Barrett, J. L. 2007: Cognitive Science of Religion: What Is It and Why Is It? *Religion Compass* 1, 1–19.
- Barrett, J. L. 2008: Coding and quantifying counterintuitiveness: Theoretical and methodological reflections, *Method and Theory in The Study of Religion* 20/4, 308–338.
- Bouzek, J. 1977: Sluneční vůz a vůz s kotlem, *Archeologické rozhledy* 29, 197–202.
- Bouzek, J. 1995: Triády, trojhranné oltáře a olověná kolečka, *Archeologické rozhledy* 47, 323–324.
- Bouzek, J. 1996: Sibyly, *Religio, Revue pro religionistiku* 4/2, 121–126.
- Bouzek, J. 2000a: Interpretace v archeologii. In: Bouzek, J. – Ondřejová, I. – Musil, J., *Archeologie a humanitní vědy, Studia Hercynia* 4, 7–90.
- Bouzek, J. 2000b: Archeologie a humanitní vědy, *Archeologické rozhledy* 52, 409–411.
- Bouzek, J. 2002: K depotům v Českém středohoří, *Archeologické rozhledy* 54, 811–812.
- Bouzek, J. 2006: Velký dům v Lovčičkách a počátky řecké chrámové architektury, *Pravěk NŘ* 14/14, 163–178.
- Bouzek, J. 2007: Dětské oběti v tradicích a mytologiích a dětské kostry v jamách v době bronzové a halštatské, *Študijné zvesti Archeologického ústavu SAV* 42, 11–16.
- Boyer, P. 1994: *The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion*. Berkley.
- Boyer, P. 1999: Human cognition and evolution. In: Moore, H. (ed.), *Anthropological theory today*. Cambridge, 206–233.
- Boyer, P. 2000: Functional Origins of Religious Concepts: Ontological and Strategic Selection In Evolved Minds, *Journal of Royal Anthropological Institute, New Series* 6, 195–214.
- Boyer, P. 2001: *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*. New York.
- Boyer, P. 2003: Religious thought and behaviour as by-products of brain function, *Trends in Cognitive Sciences* 7/3, 119–124.
- Boyer, P. 2005: Religious thought and behavior as by-products of brain function, *Trends in Cognitive Sciences* 7/3, 119–124.
- Boyer, P. – Ramble, Ch. 2001: Cognitive templates for religious concepts: cross-cultural evidence for recall of counter-intuitive representations, *Cognitive Science* 25, 535–564.
- Boyer, P. – Barrett, C. H. 2005: Domain Specificity and Intuitive Ontology. In: Buss, D., *The Handbook of Evolutionary Psychology*. New Jersey, 96–118.
- Boyer, P. – Bergstrom, B. 2008: Evolutionary Perspectives on Religion, *Annual Review of Anthropology* 37, 111–130.
- Bulbulia, J. 2004: The cognitive and evolutionary psychology of religion, *Biology and Philosophy* 19, 655–686.
- Cosmides, L. – Tooby, J. 1994: Origins of domain-specificity: The evolution of functional organization. In: Hirschfeld, L. – Gelman, S. (eds.), *Mapping the Mind: Domain-specificity in cognition and culture*. New York, 85–116.
- Dočkalová, M. 2000: Lidské oběti a rituály v době bronzové ve Velimi, *Pravěk NŘ* 10, 301–316.
- Eliade, M. 1969: *The Quest: History and Meaning in Religion*. Chicago.
- Eliade, M. 1994: *Pojednání o dějinách náboženství*. Praha.
- Eliade, M. 1997: *Mefisto a androgyn*. Praha.
- Fodor, J. 1983: *The Modularity of Mind*. Cambridge MA.
- Geertz, C. 2000: *Interpretace kultur*. Praha.
- Gojda, M. 2000: *Archeologie krajiny. Vývoj archetypů kulturní krajiny*. Praha.
- Gojda, M. (ed.) 2004: *Ancient Landscape, Settlement, Dynamics and Non-Destructive Archaeology*. Praha.
- Guthrie, S. E. 1980: A cognitive theory of religion, *Current Anthropology* 21/2, 181–203.
- Guthrie, S. E. 1993: *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion*. Oxford.
- Havelka, R. 2006: Český ráj jako posvátná krajina Keltů. Religionistická reflexe hypotézy J. Waldhausera. Nepublikovaná diplomová práce, Ústav religionistiky FF MU, Brno.
- Havelka, R. 2008: Syntéza kognitivní vědy o náboženství a kognitivní archeologie: Nová perspektiva studia pravěkých náboženských systémů?, *Sacra* 1/6, 5–26.
- Havelka, R. – Chalupa, A. 2007: Vladimír Podborský, *Náboženství pravěkých Evropanů* (recenze), *Religio: Revue pro religionistiku* 15/2, 291–295.
- Horyna, B. – Pavlincová, H. 2001: *Dějiny religionistiky*. Olomouc.
- Hrala, J. 2000: Rituální praktiky v bronzové době, *Pravěk NŘ* 10, 289–299.

- Chalupa, A. 2010, *v tisku*: What Might Cognitive Science Contribute to Our Understanding of the Roman Cult of Mithras? In: Martin, L. H. – Sørensen, J. (eds.), *Past Minds: Studies in Cognitive Historiography*. London.
- Chroustovský, L. 2006: Posvátné hory českého pravěku. Nепublikovaná diplomová práce. Katedra archeologie FF ZČU, Plzeň.
- Chroustovský, L. 2008: Kontingenční tabulky a vektorová syntéza: příspěvek k možnostem transformace nominálních dat a jejich následné matematické syntézy, *Počítačová podpora v archeologii* 2, 49–60.
- Insoll, T. 2004: Are archeologists afraid of gods? Some thoughts on archaeology and religion. In: Insoll, T. (ed.), *Beliefs in the past, The proceedings of the Manchester conference on archaeology and religion*. Oxford, 1–6.
- Jiráň, L. – Venclová, N. ed. 2007–2008: *Archeologie pravěkých Čech*. Praha.
- Juchelka, J. 2005: Náboženství, kult a magie lužické kultury, *Pravěk NŘ* 15, 341–369.
- Kuna, M. 1997: Archaický čas, *Archeologické rozhledy* 49, 209–216.
- Lawson, E. T. – McCauley, R. N. 1990: *Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture*. Cambridge.
- Lisdorf, A. 2004: The Spread of Non-Natural Concepts: Evidence from the Roman Prodigy Lists, *Journal of Cognition and Culture* 4/1, 151–173.
- Martin, L. H. 2003: Cognition, Society and Religion: a new approach to the study of culture, *Culture and Religion* 4, 207–231.
- Matoušek, V. 1999: Hora a jeskyně. Příspěvek ke studiu vývoje vztahu člověka a jeho přírodního prostředí ve střední Evropě od neolitu do raného středověku, *Archeologické rozhledy* 51, 441–456.
- Matoušek, V. – Turek, J. 1998: Nález nádoby sídlištního typu šňůrové keramiky z vrchu Bacína (k. ú. Vinařice), *Archeologické rozhledy* 50, 359–374.
- McCauley, R. N. – Lawson, E. T. 2002: *Bringing Ritual to Mind: Psychological Foundations of Cultural Forms*. Cambridge.
- McCauley, R. N. – Lawson, E. T. 2004: Cognition, Religious Ritual, and Archaeology. In: Kyriakidis (ed.), *The Archaeology of Ritual*. Los Angeles.
- McCutcheon, R. T. 1997: *Manufacturing Religion: The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*. Oxford.
- Mithen, S. 1996: *The Prehistory of the Mind: A Search for the Origins of Art, Science and Religion*. London.
- Mithen, S. 1998: The Supernatural Beings of Prehistory and the External Storage of Religious Ideas. In: Renfrew, C. – Scarre, Ch. (eds.), *Cognition and Material Culture: the Archaeology of Symbolic Storage*. Cambridge, 97–106.
- Mithen, S. 2004: From Ohalo to Çatalhöyük: the development of religiosity during the early prehistory of Western Asia, 20,000–7000 BC. In: Whitehouse, H. – Martin, L. H. (eds.), *Theorizing religions past: archaeology, history, and cognition*. Walnut Creek, 17–43.
- Neustupný, E. 1995: Úvaha o specializaci v pravěku, *Archeologické rozhledy* 47, 641–650.
- Neustupný, E. 2007: *Metoda archeologie*. Plzeň.
- Neustupný, E. ed. 2008: *Archeologie pravěkých Čech 4. Eneolit*. Praha.
- Oliva, M. 1996: Mladopaleolitický hrob Brno II jako příspěvek k počátkům šamanismu, *Archeologické rozhledy* 48, 353–383, 537–542.
- Oliva, M. 2003: K významu akumulací mamutích kostí aneb „věda“ s rozumem v koncích, *Archeologické rozhledy* 55, 227–271.
- Oliva, M. 2004: Flint mining, rondels, hillforts... Symbolic works or too much free time?, *Archeologické rozhledy* 56, 499–531.
- Oliva, M. 2007: Proměny praktických, sociálních a duchovních dimenzí pravěké těžební krajiny Krumlovského lesa. In: Kazdová, E. – Podborský, V. (eds.), *Studium sociálních a duchovních struktur v pravěku*. Brno, 117–135.
- Podborský, V. ed. 1999: *Pravěká sociokulturní architektura na Moravě*. Brno.
- Podborský, V. 2000a: Mateřské božstvo v pravěkých dějinách lidstva, *Acta historica et museologica Universitatis Silesianae Opaviensis* 5, 70–81.
- Podborský, V. 2000b: „Genius loci“ pravěkých a raně středověkých ceremoniálních center, *Památky archeologické-Supplementum* 13, 182–195.
- Podborský, V. 2002a: Spondylový šperk v hrobech lidu s lineární keramikou ve Vedrovicích, *Archeologické rozhledy* 54, 223–240.
- Podborský, V. 2002b: Studium religiozity pravěku jako varianta „archeologie nenalezeného“. In: Neustupný, E. (ed.), *Archeologie nenalezeného. Sborník k životnímu jubileu Slavomíla Vencly*. Praha, 187–189.
- Podborský, V. 2006: *Náboženství pravěkých Evropanů*. Brno.
- Podolinská, T. 2004: Medzi sacrum a profanum, problém stereotypného používania kategorií sacrum a profanum v archeológii a religionistike. In: Krekovič, E. – Podolinská, T. (eds.), *Kult a mágia v materiálnej kultúre*. Bratislava, 7–14.
- Pyysiäinen, I. 2009: *Supernatural Agents: Why We Believe in Souls, Gods, and Buddhas*. Oxford.

- Renfrew, C. – Scarre, Ch. (ed.) 1998: *Cognition and Material Culture: the Archaeology of Symbolic Storage*. Cambridge.
- Sládek, O. 2000: *Dějiny náboženství u M. Eliada*. Nepublikovaná diplomová práce, Ústav religionistiky FF MU, Brno.
- Sládek, O. 2004: *Hermeneutika náboženství: postavy, problémy, perspektivy*. Nepublikovaná disertační práce, Ústav religionistiky FF MU, Brno.
- Slone, J. D. 2004: *Theological incorrectness: why religious people believe what they shouldn't*. Oxford.
- Smith, J. Z. 1978: *Map is not Territory: Studies in the History of Religions*. Chicago.
- Smith, J. Z. 1987: *To Take Place: Toward Theory in Ritual*. Chicago.
- Smrž, Z. – Blažek J. 2002: *Nález bronzových srpů z hory Kletečná (706 m n. m.) v Českém středohoří. K votivním nálezům z vrcholků kopců a hor*, *Archeologické rozhledy* 54, 791–810.
- Sørensen, J. 2005: *Religion in Mind: A Review Article of the Cognitive Science of Religion*, *Numen* 52, 465–494.
- Šimánek, M. 2008: *Býčí skála, kultovní objekt doby halštatské*. Nepublikovaná diplomová práce, Ústav archeologie a muzeologie FF MU, Brno.
- Tooby, J. – Cosmides, L. 1990: *The past explains the present: Emotional adaptations and the structure of ancestral environments*, *Ethology and Sociobiology* 11, 375–424.
- Tooby, J. – Cosmides, L. 1992: *The psychological foundations of culture*. In: Barkow, J. – Cosmides, L. – Tooby, J. (eds.), *The Adapted Mind*. Oxford, 19–136.
- Tremlin, T. 2006: *Minds and Gods. The Cognitive Foundations of Religion*. Oxford.
- Tylor, E. B. 1958 [1871]: *Primitive Culture: Researches Into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom*. New York.
- Venclová, N. 2000: *Dvorce a druidové, Památky archeologické-Supplementum* 13, 458–471.
- Venclová, N. 2002: *Druidové, archeologie a historie, Památky archeologické* 93, 153–172.
- Waardenburg, J. 1997: *Bohové z blízka. Systematický úvod do religionistiky*. Brno.
- Waldhauser, J. 2001: *Sakrální zóna Keltů v Českém ráji, archeologický mýtus nebo realita?*, *Historická Olomouc* 12, 209–228.
- Waldhauser, J. 2002: *Semín a Trosky. Problematika latěnských struktur a lokalit, Archeologie ve středních Čechách* 6, 325–350.
- Whitehouse, H. 1995: *Inside the Cult. Religious Innovation and Transmission in Papua New Guinea*. Oxford.
- Whitehouse, H. 2000: *Argument and Icons: The Cognitive, Social, and Historical Implications of Divergent Modes of Religiosity*. Oxford.
- Whitehouse, H. 2004: *Modes of Religiosity: A Cognitive Theory of Religious Transmission*. Walnut Creek.
- Whitehouse, H. – Martin, L. H. ed. 2004: *Theorizing religions past: archaeology, history, and cognition*. Walnut Creek.

A CONTRIBUTION TO THE RESEARCH OF THE PLACES WITH RITUAL SIGNIFICANCE

The scientific theories of religious thought and action

This study is dedicated to the recent cognitive theories of religious thinking and ritual action and to the possibilities of employing those theories in the archaeological research of the sacred places.

In the first part of this study is sketched the status quo of the theoretical approach(es) of current Czech archaeological studies concerning the study of prehistoric religions. As a leading one is recognized a somehow demoted form of the historical-hermeneutical approach of „Eliadistic“ kind. This approach is regarded as insufficient from two reasons: The majority of archaeologist does not apply the „creative hermeneutics“ of Eliade in its true form. They merely quote the works of Eliade while dealing with concrete archaeological situation. The matching of the archaeological situation and the quoted example of religious thinking and action as described by Eliade is purely arbitrary. There is no reason to accept, that such „illustration“ taken from Eliade does explain the concrete archaeological situation or that it does help to reconstruct the prehistoric religions in general.

A sufficient part of above described situation originates in the very works of Eliade, for he never described his system in a coherent and clear form. The outlines of this system were reconstructed by Ondřej Sládek (2000; 2004). The reconstruction suggests, that the „Creative hermeneutics“ can not be recognized as a scientific method and thus it should not be applied in archaeological (e.g. scientific) research.

Because the research of the prehistoric religions should be as much rigorous as the research of the other parts of archaeological inquiry, it is suggested that the scientific theories of religious thinking and action should be applied. A rather coherent body of such theories is represented by the Cognitive Science of Religion (CSR).

It is crucial to understand to the Cognitive Science of Religion as to a new paradigm in the research of the religions. This paradigm differs from the Standard Model of Social Sciences (or humanities in general) and integrates the research in the field into the vertically integrated system of the natural sciences (Tooby - Cosmides 1992).

The characteristic principles of the cognitive approach to the research of the religions are: 1) The deconstructive approach to the religion in general: Only distinct „parts“ of religion (such as a ritual behavior) are open to the scientific inquiry. The quest for explaining the religion by means of one theory is refused. 2) The goal of the CSR is to produce explicit explanatory theories of religious phenomena by means of the scientific methods and scientific terminology (dismissal of the religious terminology). 3) The religious phenomena are not special and are in general open to the scientific inquiry. 4) CSR wants to formulate the causal relation between the mental processes and mechanisms and the visible form of religious phenomena. 5) The research of religion is conditioned by the research of the human mind or cognition.

In the study are outlined some of the basic theories of the CSR. The first is the theory of the Culturally Postulated Superhuman Agents which deals with the problems of the emergence and mental and cultural representation of the supernatural beings. This theory is assembled from few sub-theories, which explain the basic characteristics of the concepts of the superhuman beings as their common possession of human-like mind (Theory of Mind Mechanism), their fleeting and „supernatural“ (or „constraining“) nature (Theory of the Hyperactive Agent Detection Device and the Theory of Minimal-constraintness) and their social relevance (Theory of Theological Correctness and so called „Mickey Mouse Problem“).

The second presented complex theory of cognitive kind is the Theory of Divergent Modes of Religiosity by Harvey Whitehouse (1995; 2000; 2004). Whitehouse postulates that it is possible to divide all known religious traditions into two ideal but distinct categories: Doctrinal mode and imaginistic mode. Although rather similar distinction were made before (such as Max Weber's „routinized“ and „charismatic“ religions), Whitehouse characterizes the psychological and socio-political features specific to each mode in a coherent form which enables a prediction made out of the known features about the features which are often unknown (especially in frame of the archaeological research) or uncertain.

The application of the cognitive theories in the archaeological inquiry into the prehistoric religions offers the possibility to work with a reliable general frame of the „supernatural“ beings (or gods) and of the psychological and socio-political features of the concrete prehistoric religions. The reconstructions based on this frame shall be ever rather modest, at least in the comparison with the colorful speculations of Eliade. But it is most important to recognize, that on the level of the mental representation of the religious ideas of the prehistoric people (e.g. about the concrete forms of the religious ideas) we do not know anything. In the process of „reconstruction“ of the prehistoric religious traditions we so far employed the religious (associative) and not the scientific thinking. The goal of the scientific inquiry into the prehistoric religions is not to „illustrate“ and „revitalize“ the archaeological material, but to formulate on its base and by means of relevant theories the character and social importance of the prehistoric religions and by doing so to contribute to the general anthropological understanding or explanation of the phenomena of religion.

(English by R. Havelka)