

KOGNITIVNÍ VĚDA O NÁBOŽENSTVÍ: VÝCHODISKA, CÍLE A KRÁTKÁ HISTORIE

Tomáš Hampejs – Aleš Chalupa*
Masarykova univerzita

ÚVOD: CO JE TO KOGNITIVNÍ VĚDA O NÁBOŽENSTVÍ

Kognitivní věda o náboženství¹ představuje v současném akademickém studiu náboženství nepřehlédnutelný a dynamicky se rozvíjející proud. Od doby svého vzniku, který je obvykle kladen na počátek 90. let 20. století, již tato vědní oblast prošla několika vývojovými posuny, kdy se pozvolna měnil její náhled na náboženství a jeho interakci s kulturou i důraz na metody, kterými by jevy obvykle označované jako „náboženství“ měly být co nejúčinněji zkoumány. Cílem této úvodní studie je podat stručný popis vývoje kognitivní vědy o náboženství, představit nejvýznamnější badatele a pracoviště, která se v této oblasti angažují, a instituce, které ji zastřešují, objasnit základní teoretická východiska, se kterými ke studiu náboženství přistupuje, a také nastínit možné výhledy, jakým směrem se bude toto odvětví do budoucna ubírat.

Termínem kognitivní věda o náboženství můžeme označovat různé věci na škále mezi ideou a institucí, mezi přístupem a akademickou disciplínou. Obecně sdíleným uchopením je její pojetí jako interdisciplinárního badatelského pole či progresivního výzkumného programu, jehož předmětem jsou kognitivní mechanismy a procesy zodpovědné za v čase a prostoru se opakující formy náboženského myšlení a chování.² Termín samotný se začal užívat až v první dekádě 21. století

* Následující text vznikl v rámci projektu specifického výzkumu EPROVYR – Epistemologické problémy výzkumu v religionistice (MUNI/A/0780/2013), řešeného Ústavem religionistiky FF MU v roce 2014.

1 V tomto monotematickém čísle se budeme důsledně držet označení „kognitivní věda o náboženství“, které preferujeme před v českém a slovenském kontextu často užívaným a mnohdy synonymním termínem „kognitivní religionistika“. V našem pojetí je kognitivní věda o náboženství mnohem širším interdisciplinárním počinem, který se neomezuje pouze na religionistická pracoviště.

2 Viz např. Jesper Sørensen, „Religion in Mind: A Review Article of the Cognitive Science of Religion“, *Numen* 52/4 (2005): 465–494: 466; Ilkka Pyysiäinen, „Cognitive

jako proklamativní označení pro již existující oblasti bádání.³ Myšlenkové pozadí, ze kterého vzniká, vystihuje například Jensine Andresenová, když s odkazem na George Lakoffa a Marka Johnsona mluví o možnostech nahrazení „filosofie *něčeho*“ „kognitivní vědou *něčeho*“.⁴ Záměna filosofie za kognitivní vědu zde demonstruje přihlášení k empirickému a explanatornímu výzkumu v perspektivě „zdola-nahoru“, kde se „dole“ nachází kognitivní vědou naturalisticky chápaná mysl a „nahore“ jevy „sociokulturní komplexity“.

Takto koncipovaný nový výzkumný program v sobě od počátku nesl, a to jak implicitně, tak explicitně, určitý polemický až reformní náboj a výzvu k diskusi o možnostech vědeckého zkoumání a vysvětlování náboženství. Vymezení oblasti jako „kognitivní vědy o náboženství“ oproti mnohem volnějšimu „kognitivnímu přístupu ke studiu náboženství“ do jisté míry charakterizuje právě tento „evangelizační“ rozměr.⁵ Zastánci tohoto programu byli na počátku až na výjimky badatelé se vzděláním i institucionálním zakotvením v humanitních a sociálních vědách a ona „dobrá zvěst“ byla směřována především na jejich domácí půdu. V zásadě lze říci, že je to právě akademické zkoumání náboženství (tedy značně nesourodé pole zahrnující jak často teologizující „religious studies“, tak třeba antropologii nebo sociologii náboženství), a nikoli oblast kognitivních věd, která je prvotním zdrojem inspirací i publikem kognitivní vědy o náboženství.⁶ V historických

Science of Religion: State-of-the-Art“, *Journal for the Cognitive Science of Religion* 1/1 (2013): 5–28: 5.

- 3 Viz např. E. Thomas Lawson, „Towards Cognitive Science of Religion“, *Numen* 47/3 (2000): 338–349; Justin L. Barrett, „Exploring the Natural Foundations of Religion“, *Trends in Cognitive Sciences* 4/1 (2000): 29–34; Jensine Andresen, „Introduction: Towards Cognitive Science of Religion“, in *Religion in Mind: Cognitive Perspectives on Religious Belief, Ritual, and Experience*, ed. Jensine Andresen (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 1–44.
- 4 Andresen, „Introduction“, 1–2. Andresenová zde volně odkazuje na George Lakoff a Mark Johnson, *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought* (New York: Basic Books, 1999). Autoři se v této knize mimo jiné zamýšlejí nad projektem „empiricky poučené“ filosofie schopné pomocí mostu kognitivních věd překlenout propast mezi „sciences“ (v anglosaském pojetí) a filosofií. Navrhují v tomto smyslu tzv. kognitivní vědu filosofie (angl. *cognitive science of philosophy*), viz Lakoff a Johnson, *Philosophy in the Flesh*, 337.
- 5 Právě tento důraz na vědeckost je odrazem zásadního „paradigmatického napětí“ se závažnými metodologickými důsledky pro akademické studium náboženství. Jinak řečeno: ti, kdo užívají výraz kognitivní věda o náboženství, nechtějí „jen“ propagovat „další přístup“ mezi mnoha jinými, ale často mají na mysli skutečný „paradigmatický posun“. Viz např. „Rozhovor s Thomasem E. Lawsonem“, *Sacra* 10/1 (2012): 69–76: 72.
- 6 Kognitivní vědy samotné jsou širokou multidisciplinární oblastí, která disponuje značně různorodou škálou témat i metodologií sjednocených společně sdílenými koncepty „mysli“ či „kognice“. Za jeden z prvních článků představujících kognitivní

počátcích kognitivní vědy o náboženství byly kognitivní vědy „pouze“ rozpoznány jako vhodný nástroj teoretizování při vysvětlování existence kulturní invariance i rozmanitosti, tj. problémové domény (především, ale nejenom) kulturní antropologie. Vzhledem k tomu, že antropologie byla součástí tradičních šesti disciplín kognitivních věd,⁷ není překvapivé, že pionýři kognitivní vědy o náboženství byli svým zakotvením zejména antropologové.⁸ V současné době již ale můžeme hovořit o skutečně interdisciplinárním programu oslovujícím obě publika, tedy jak akademické zkoumání náboženství, tak kognitivní vědy obecně.

V tomto smyslu je pro kognitivní vědu o náboženství charakteristické explicitní opuštění náboženství jako specifické *sui generis* domény jevů a „naturalizace“ této domény v podobě teze o „přirozenosti“ forem náboženského myšlení a chování. Tato „přirozenost“ pak vychází z kognitivní výbavy, kterou člověk získal v průběhu dlouhého evolučního vývoje. Přihlášení k empirické kognitivní vědě s sebou přinášelo dva praktické důsledky. Na straně jedné vedlo k budování programu reduktivní konceptualizace náboženských jevů do analytických kategorií vědeckého jazyka příslušných disciplín. Na straně druhé ale umožnilo konstrukci testovatelných teorií a perspektivu naplnění toho, co by mělo být ambicí jakékoliv vědy o náboženství, tedy být v první řadě vědou vůbec a vědou o člověku zvláště. Tento apel na redukci, přihlášení k epistemologii a metodologii přírodních věd a reformní náboj plný radikální kritiky dosavadních nedostatků akademického studia náboženství⁹ samozřejmě vyvolaly a stále vyvolávají rezervované či zcela odmítavé reakce. Přestože ve skutečnosti je projekt ze své interdisciplinární povahy spíše pluralistický a integrativní, svojí inovativností i odkazem ke kognitivním vědám může v jistých kruzích vyvolávat nedůvěru. Pro většinové publikum humanitních a sociálních věd totiž často hovoří novým a ne zcela srozumitelným jazykem.

vědu o náboženství kognitivním vědcům lze považovat Barrett, „Exploring the Natural Foundations“.

- 7 Spolu s filosofií myslí, psychologií, lingvistikou, umělou inteligencí a neurovědou. Viz např. George A. Miller, „The Cognitive Revolution: A Historical Perspective“, *Trends in Cognitive Sciences* 7/3 (2003): 141–144.
- 8 Mezi ně patří například Dan Sperber, Stewart E. Guthrie, Pascal Boyer, Scott Atran nebo Harvey Whitehouse. Onu příslovečnou výjimku potvrzující pravidlo mezi iniciátory kognitivně orientovaného studia náboženství pak představují E. Thomas Lawson a Robert N. McCauley, kteří přišli z religionistického, respektive filosofického prostředí.
- 9 Většinou se projevoval zejména kritickým vymezením vůči postmodernismu, viz např. kapitola „They Live Among Us: Characterizing Postmodernism in the Academy“ v Edward Slingerland, *What Science Offers the Humanities: Integrating Body and Culture* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 74–96.

FILOSOFICKÉ KOŘENY KOGNITIVNÍCH VĚD

První a základní bariéra spočívá již v ústředním termínu „kognitivní“. Ten historicky odkazuje k tzv. kognitivní revoluci v 50. letech 20. století, kdy kritika behaviorismu,¹⁰ do této doby v psychologii dominantního paradigmatu, rehabilitovala mentální procesy a stavy jako validní cíle vědecké pozornosti. Mentální jako kognitivní zde ale překračuje, přinejmenším institucionálně, psychologické. Kognitivní psychologie, razící novou cestu mezi behaviorismem a psychoanalýzou, se stala jen jednou z konstitutivních oblastí kognitivních věd. Rovněž bouřlivý rozvoj matematiky a logiky v první polovině 20. století nahromadil intelektuální kapitál, který položil základy technologie digitálních počítačů a spolu s ní připravil i nástup tzv. informačního věku. Ještě dříve ale rozbořil dosavadní představy o nemožnosti vědeckého studia mysli formulací představy ztotožňující lidské myšlení s formálními symbolickými operacemi počítače.¹¹ I když mentální zůstává navzdory rozvoji metod zobrazujících živý mozek i nadále obtížně zachytitelné, o nutnosti zahrnout ho do modelů vysvětlujících chování s pomocí teoretizace vnitřních stavů a procesů lze díky pokroku v oblasti digitálních technologií jen velmi obtížně pochybovat.

Model mysli jako komplexního stroje na zpracovávání informací, jehož komplikovanost elegantně vyrůstá z jednoduchých principů logických operací, nabízí lepší vysvětlení mysli než behavioristický koncept pasivního oblouku podnětu a reakce. Ve svých důsledcích ale uskutečnil do budoucna zásadní krok k vytyčení synergického prostoru několika vědních disciplín. Experimentální psychologie, která behaviorismus vlastně „jen“ doplňuje o teoretizaci vnitřních stavů, tak může i nadále metodologicky čerpat z etablované tradice. Ta zahrnuje například teoretickou lingvistiku, která přichází s univerzalistickým pojetím přirozeného jazyka oddělitelného od myšlení, a samozřejmě také počítačovou vědu disponující

10 Behaviorismus je psychologický přístup, jehož největší rozkvět spadá do první poloviny 20. století. Vzniká ve snaze založit psychologii na metodách pracujících výhradně s intersubjektivně pozorovatelným, tedy chováním, na úkor „nepozorovatelného“ myšlení. Behaviorismu je vlastní paradigmatická opozice vůči psychologii duševních stavů pojednávaných primárně na základě introspekce. Extrémní polohou behaviorismu je teze o možnosti vysvětlovat chování bez nutnosti zahrnout do vysvětlení duševní stavy. Důraz behaviorismu na metodologii z něj doposud činí základ pro moderní experimentální psychologii. Viz např. Geroge Graham, „Behaviorism“, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2010 Edition), ed. Edward N. Zalta, <http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/behaviorism/> [14. 8. 2014].

11 Za jeden z takových počátků kognitivní vědy bývá označováno Hixonské symposium „Cerebral Mechanisms in Behavior“, pořádané Kalifornským technologickým institutem v září roku 1948. Během něj matematik John von Neumann představil jedno z prvních srovnání elektronického digitálního počítače a lidského mozku. Viz Howard E. Gardner, *The Mind's New Science: A History of the Cognitive Revolution* (New York: Basic Books, 1987), 10.

funkčním fyzickým modelem karteziánské mysli, který legitimizuje popis a výzkum mentálních stavů a procesů nezávisle na své hardwarové (a nervové) implementaci.¹² Pro celou řadu vědců se tyto disciplíny účastní studia jednoho celku, které slibuje vytvoření progresivního empirického výzkumu¹³ zaměřeného na řešení otázek v evropském prostoru opakovaně kladených již od doby antického Řecka.

Příklon ke karteziánismu je pro kognitivní vědy důležitý nejen s ohledem na pojetí mysli, ale také na povahu a způsob jejího vysvětlování. Přírodovědná explance se vzorem ve fyzice v sobě nese ideál obecných přírodních zákonů, jimž se podřizují všechny jevy. Pro psychologii, podobně jako třeba pro biologii, je ale v zásadě nemožné formulovat obecné zákony tohoto druhu. Zákonitosti, které tyto vědy objevují, se vyznačují značnou partikularitou a inherentní závislostí na konkrétních prvcích ve studovaných systémech. Na rozdíl od fyziky, kde jsou principy gravitace či termodynamiky pokládány za vždy a nutně platné kauzální vztahy, a proto o nich lze hovořit jako o obecných přírodních zákonech, kterým podléhá veškerý hmotný svět, může například Ebbinghausova křivka zapomínání¹⁴ nabídnout jen hrubé zobecnění závislosti mezi několika proměnnými v rámci velmi konkrétní formy organizace hmoty, tj. lidského mozku, respektive jeho konkrétního vztahu k informačním vstupům a výstupům. I když můžeme o tomto vztahu mluvit jako o mentální zákonitosti,¹⁵ prototypem konceptuálního uchopení se stává nikoli mentální zákon, ale mentální *mechanismus*.¹⁶ Tam, kde jsou přírodní

12 Zásadním konceptem matematické kognitivní vědy je představa tzv. Turingova stroje, univerzálního počítače schopného řešit jakoukoliv matematickou úlohu. Turingův stroj byl ale nejdříve matematickým konstruktem. Odtud tedy pramení ona myšlenka, že konkrétní realizace takového stroje není podstatná. Viz např. Paul M. B. Vitányi, „Turing Machine“, *Scholarpedia* 4/3 (2009): 6240, http://www.scholarpedia.org/article/Turing_machine [28. 8. 2014]; Andy Clark, „Being There: Why Implementation Matters to Cognitive Science“, *Artificial Intelligence Review* 1/4 (1987): 231–244.

13 Viz George A. Miller, „A Very Personal History“, 1–16: 9 [proslav přednesený během workshopu *Cognitive Science*, konaného dne 1. června 1979 na Massachusettském technologickém institutu], <https://saltworks.stanford.edu/catalog/druid:yq383yp2653> [28. 8. 2014].

14 Viz např. heslo „Ebbinghaus curve“, http://en.wikipedia.org/wiki/Ebbinghaus_Curve [14. 8. 2014].

15 Ebbinghausova křivka zapomínání bývá také nazývána Ebbinghausovým *zákonem* zapomínání. I v rámci psychologie tedy existují teorie, které se snaží formulovat obecné zákonitosti v podobě „psychologických zákonů“. Jejich formulace je však obecně považována za velmi problematickou a většina takových psychologických zákonů pochází z doby před kognitivní revolucí. Viz Karl H. Teigen, „One Hundred Years of Laws in Psychology“, *American Journal of Psychology* 115/1 (2002): 103–118.

16 Viz William Bechtel, *Mental Mechanisms: Philosophical Perspectives on Cognitive Neuroscience* (New York: Taylor and Francis, 2007), 22–34. Oproti zákonům, které mají všeobecnou platnost, mechanismy pracují s pravděpodobnostní kauzalitou, která popisuje determinaci světa jen za specifických podmínek.

zákony závazné obecně, jsou mechanistické zákonitosti závazné specificky: jsou vlastní specifickým částem a jejich organizovanému spolupůsobení při deterministické konstituci studovaného jevu. Jakkoli lze fyzikální implementaci mentálních mechanismů předpokládat, mentální mechanismy samotné jsou konstruovány především z hlediska procesů, které se v nich odehrávají, tedy jejich vstupů a výstupů, respektive obsahů.¹⁷ Descartovo deterministicko-mechanistické pojetí přírody a hmoty, které si on sám nedokázal v rámci mentálních jevů představit a které jej přivedlo k dualismu, se nakonec stává vzorem pro konceptualizaci pravděpodobnostního determinismu, chápajícího mysl a hmotný svět jako vzájemně propojené. Zákonitosti hledající determinismus se tedy od návodné a po vysvětlení pátrající otázky „proč?“ posunuje k otázce „jak?“.

Tento mechanistický kognitivní determinismus však vyvolává v humanitních a sociálních vědách nedůvěřivou reakci. Ta nespočívá ani tak v obecném odporu k formulaci kauzálních vysvětlení jako spíše v požadavku humanitních a sociálních věd, aby byl do vysvětlení zahrnut rovněž intencionální svět lidských aktérů. Klasický weberovský metodologický individualismus, který je pro sociální a humanitní vědy zásadní, nabývá v konceptualizaci kognitivních věd pachuti přírodovědné kauzality přebíjející kauzalitu intencionální.¹⁸ Cílem kognitivních věd totiž není primárně porozumět individuálnímu lidskému subjektu, ale spíše mechanismům, které samotný subjekt konstituují, limitují a formují jeho mentální možnosti a skrze ně pak i jeho chování. Kognitivní se tak v rámci mentálního metodologicky zásadně odděluje od vědomých obsahů, které představují tradiční objekt zájmu sociálních a humanitních věd, a stává se synonymem pro „deterministicky zakládající“, „subintencionální“ a „nevědomé“.¹⁹

Pragmatický a metodologický (nikoliv metafyzický) karteziánský dualismus se později stává terčem kritiky uvnitř samotných kognitivních věd. Metodika empirického výzkumu konstruujícího v duchu popperovského ideálu vědy falzifikovatelné prediktivní modely však udržuje kognitivismus dodnes živý a v praktické

17 Vliv počítačové metafory na kognitivní vědy doplňuje koncept „teorie informace“ vyvinutý inženýry z Massachusettského technologického institutu Claudem Shanonem a Warrenem Waeverem. Informace je také v této teorii chápána jako něco existujícího nezávisle na svém nositeli. Informační proces je tedy možné koncipovat jako logickou operaci, což opět hovoří ve prospěch modelování kognitivních procesů (a jejich mechanismů) nezávisle na jejich mozkové implementaci. Viz Gardner, *The Mind's New Science*, 21–22.

18 Viz metodologický individualismus a kognitivismus v jednom u Dana Sperbera, „Individualisme méthodologique et cognitivisme“, in *Cognition et sciences sociales*, eds. Raymond Boudon, François Chazel a Alban Bouvier (Paris: Presses Universitaires de France, 1997), 123–136. Nepublikovaný anglický překlad tohoto článku lze nalézt na <http://www.dan.sperber.fr/?p=33> [28. 8. 2014].

19 „Nevědomé“ zde nicméně nechápeme v intencích Freudovy a Jungovy psychologie, ale jako pouhé označení pro myšlenkové procesy, kterých si člověk není a ani nemůže být vědom.

rovině smysluplný, a to navzdory četným filosoficky orientovaným výhradám.²⁰ Zatímco behaviorismus zaujal extrémní pozici redukcující mysl na „černou skříňku“, která pouze pasivně reaguje na různé podněty přicházející z prostředí, kognitivismus vytvořil opačný extrém redukcující komplexitu chování na zakládající mentální procesy, které se odehrávají odděleně od svých vstupů i výstupů.

Mentální operace se tak v kognitivní psychologii stávají základem pro psychologické; psychologické pak pro sociální, kulturní a historické. Jeden ze zakladatelů kognitivní antropologie, Roy D'Andrade, definoval v 80. letech minulého století intelektuální dělbu práce mezi psychologií a antropologií jako studium kognitivní teorie a kognitivního obsahu.²¹ Dualita psychologické kapacity a její náplně sice na jedné straně marginalizuje (v extrémní podobě dokonce eliminuje) případný kauzální vliv kulturního obsahu, na druhé straně však vytváří jasný prostor pro komparaci a teoretizaci člověka mezi přírodou a kulturou. Toto přesvědčení vytváří jak interdisciplinární příležitosti, tak jisté napětí. Nabízí sice most spojující oblasti společného zájmu, ale také nadřazuje jednu vědeckou konceptualizaci nad druhou. V konečném důsledku však přece jen zakládá prostor pro vědecký dialog. Kulturní ani náboženské se reduktivním zbavením svébytnosti a samostatnosti ve skutečnosti neztrácejí, stejně jako lidský subjekt plný mentálních determinujících mechanismů neztrácí svou důstojnost a sebezodpovědnost.²² Propojování domén jako náboženství, kultura a individuální psychologie má především pragmatický metodologický cíl. Jeho smyslem je zachytit kauzální souvislosti mezi jednotlivými jevy a umožnit jejich empirické testování, nikoliv vést k vytváření

20 Myšlenka, že mentální funkce mohou být popsány jako modely zpracovávající informace, je v devadesátých letech minulého století kritizována např. filosofem Johnem Searlem, „Is the Brain a Digital Computer?“, *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 64/3 (1990): 21–37. Searlova filosofická argumentace předznamenává širší diskusi o povaze kognice a hraničnosti předpokladu o zanedbatelnosti konkrétní implementace v modelech kognitivních procesů. Podrobněji viz Silvie Kotherová a Jan Krátký, „Teorie vtělené a rozšířené kognice a její význam pro výzkum náboženství“, *Pantheon* 9/1 (2014): 188–215. O smysluplnosti užívání počítačové metafory ve výzkumu myslí navzdory kritice kognitivismu viz např. William J. Rapaport, „Searle on Brains as Computers“, *American Philosophical Association Newsletter on Philosophy and Computers* 6/2 (2007): 4–9.

21 Roy G. D'Andrade, „The Cultural Part of Cognition“, *Cognitive Science* 3/5 (1981): 179–195.

22 I subjekt sám, nejen jeho konstitutivní prvky, se nachází v pozornosti kognitivních věd. Koncept „já“ bývá studován kognitivní psychologií například jako vysokoúrovňový autoregulační mechanismus. Člověk se do jisté míry sám podílí na konstrukci, funkci a operaci svých mechanismů, přinejmenším svého „já“ mechanismu. Klasické problémy lidské odpovědnosti, identity a svobody jednání se v kognitivních vědách nestávají irelevantními, spíše získávají nové možnosti empirického zkoumání. Mechanistický jazyk nevytváří z autonomního subjektu hříčku „vnějších“ sil, viz Bechtel, *Mental Mechanism*, 256–268.

etnocentrických kulturních či společenských zákonů s normativními dopady v rámci snahy o poznání „věčného“ řádu světa. Snaha nacházet částečná vysvětlení odpovídající velmi konkrétním jevům tak navazuje na rozšířené akademické přesvědčení, že náboženství, kultura ani společnost jako přirozené kategorie neexistují,²³ a na nedůvěru k velkým vyprávěním bez jasného řešení dílčích, ale základních otázek.

Koncept kognice i teoreticky bohatý prostor kognitivních věd byl tedy pro zakladatele kognitivní vědy o náboženství zcela zásadní. V jejich představivosti umožňoval přelomový posun, a to jak s ohledem na dosavadní pojmání problematického předmětu studia – náboženství, tak s ohledem na teorii a metodologii jeho výzkumu. V obou oblastech spatřovali zásadní nedostatky pro skutečně koncepční řešení otázek, které je zajímaly a pro které nenalezali v jiné teoretické perspektivě uspokojivé řešení. Kognitivní psychologizace pro ně tedy nebyla zoufalým krokem stranou, ale spíše postupem vpřed z akademické přítomnosti, která je neuspokojovala. Byla pro ně jak krokem *odněkud*, tak krokem *někam*.

PROSAZENÍ KOGNITIVNÍHO PŘÍSTUPU KE STUDIU NÁBOŽENSTVÍ: HISTORICKÁ SITUACE

První práce, které při studiu náboženství začaly využívat epistemologických a teoretických perspektiv kognitivních věd a jejich konkrétních poznatků, byly předloženy badatelské veřejnosti na počátku 90. let 20. století. Přestože počáteční pokusy lze datovat ještě o několik let dříve,²⁴ teprve v této době nastaly k prosazení nového přístupu v oblasti akademického studia náboženství příhodné podmínky. Jak už bylo naznačeno výše, kognitivní věda o náboženství nevzniká v jakémsi pomyslném vzduchoprázdnu, dokonale separovaná od předchozího dění v kognitivních vědách a akademickém zkoumání náboženství. Právě naopak. S trochou nadsázky je možné říci, že za svůj vznik a rozvoj vděčí jak konkrétním jednotlivcům, tak specifické historické a kulturní situaci, ve které se akademické studium náboženství v této době ocitlo.

Příhodnost historické situace můžeme ilustrovat na několika příkladech. Pro část badatelů, kteří se přímo hlásili k religionistice, bylo jedním z výrazných podnětů bolestné procítání religionistiky ze snu o vlastní specifické metodě, které následovalo po selhání fenomenologie náboženství a hermeneutických přístupů reprezentovaných eliadovsky laděným bádáním v průběhu 70. a 80. let 20. století.

23 S ohledem na náboženství viz např. Benson Saler, *Conceptualizing Religion: Immanent Anthropologists, Transcendent Natives, and Unbounded Categories* (Leiden: E. J. Brill, 1993).

24 Viz např. Dan Sperber, *Rethinking Symbolism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975); E. Thomas Lawson, „Ritual as Language“, *Religion* 6/2 (1976): 123–139; Stewart E. Guthrie, „A Cognitive Theory of Religion“, *Current Anthropology* 21/2 (1980): 181–203.

Rozsáhlá kritika fenomenologie,²⁵ ke které rovněž zásadní měrou přispěla postmoderní a postkoloniální kritika vědy, však podle mnoha badatelů, kteří budou posléze stát u zrodu kognitivní vědy o náboženství, v konečném důsledku vedla spíše ke zhoršení situace a k prohloubení vleklé krize identity než k její nápravě. Počátky kognitivní vědy o náboženství tedy můžeme obecně spojit s dalším kolem hledání „vědeckosti“ v sociálních a humanitních vědách. Náboženství postulované jako samostatná doména má své analogie v durkheimovských sociálních faktech nebo geertzovské kulturní sémiotice. Jakkoliv je studium společnosti či kultury jako metafyzických realit *sui generis* ve své pragmatické formě možné, problémy se nutně objeví v kompatibilitě přinášených výsledků, respektive vysvětlení, a při hledání možné návaznosti v rámci akumulace vědeckých poznatků. *Sui generis* pozice jsou většinou obhajovány z obavy před redukcionismem, z přesvědčení, že danému jevu je možné porozumět jen ve speciální neredukovatelné rovině a pomocí speciálních metod.²⁶ Tento postoj také vede k nutnosti vytvářet speciální typ vysvětlení nebo k rezignaci na zobecňování. S trochou nadsázky lze říci, že humanitní vědy – a akademické studium náboženství obzvláště – se staly pod vlivem kulturní sémiotiky a kvůli vlastní afinitě k interpretaci oblastí vytváření hermeneutických učeneckých katalogů, kde se na stavbu obecných teorií a vysvětlení již rezignovalo.²⁷

25 Viz například Robert A. Segal, „In Defense of Reductionism“, *Journal of the American Academy of Religion* 51/1 (1983): 97–124; Robert A. Segal, *Religion and the Social Sciences: Essays on the Confrontation*, (Atlanta, GA: Scholars Press, 1989); Hans H. Penner, *Impasse and Resolution: A Critique of the Study of Religion* (New York: Peter Lang, 1989); Russell T. McCutcheon, *Manufacturing Religion: The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia* (Oxford: Oxford University Press, 1997); Donald Wiebe, *The Politics of Religious Studies: The Continuing Conflict with Theology in the Academy* (New York: St. Martin's Press, 1998); Gavin Flood, *Beyond Phenomenology: Rethinking the Study of Religion* (London: Continuum, 1999); Richard King, *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and „the Mystic East“* (London: Routledge, 1999).

26 Hrozba nadměrného redukcionismu také představuje jednu z největších výtek směřovaných vůči kognitivní vědě o náboženství ze strany ostatních humanitně nebo sociálněvědně orientovaných badatelů. Více např. Edward Slingerland, „Who's Afraid of Reductionism? The Study of Religion in the Age of Cognitive Science“, *Journal of the American Academy of Religion* 76/2 (2008): 375–411; Robert N. McCauley, „Explanatory Pluralism and the Cognitive Science of Religion: Why Scholars in Religious Studies Should Stop Worrying about Reductionism“, in *Mental Culture: Classical Social Theory and the Cognitive Science of Religion*, eds. Dimitris Xylagatas a William W. McCorkle, Jr. (Durham: Acumen 2013), 11–32.

27 Pascal Boyer tento problém uchopuje jako vztah dvou ideálních typů – učeneckého (angl. *erudition mode*) a vědeckého přístupu (angl. *science mode*) – ke tvorbě poznání. Učencství disponuje rozsáhlými znalostmi jedinečností, nízkou schopností zobecnění, zabývá se primárně katalogizací určité části skutečnosti. Vědecká znalost se snaží být obecná, usiluje o predikci na základě modelu, nikoliv osobní expertizy, a je otevřená

Při hledání společného rámce, na kterém by bylo možné založit vysvětlování sociokulturní komplexity náboženství napříč časem i prostorem, se zdálo být slibným zejména zapojení darwinistické evoluční teorie. Za zásadní lze v tomto směru považovat vznik evoluční psychologie, která představuje jeden z nejdůležitějších teoretických inspiračních zdrojů rozvíjející se kognitivní vědy o náboženství. Pohled na lidskou psychiku z evoluční perspektivy, tj. snaha zkoumat lidskou přirozenost jako souhrn psychologických adaptací vyvinutých v rámci přirozeného výběru, se stal jedním z pilířů při hledání propojení lidského s přírodním/biologickým.²⁸ Ze strany prvních proponentů evoluční psychologie pochází i specifická kritika tzv. „standardního modelu mysli v sociálních vědách“,²⁹ ilustrovaná na příkladu metafory „prázdné tabule“,³⁰ jež často zaznívá i v počátečních obhajobách kognitivní vědy o náboženství. John Tooby a Leda Cosmidesová v něm humanitní a sociální vědy kritizují za užívání implicitního, lidového a v zásadě nezduvodněného pojetí psychologie, která v duchu silného sociálního konstruktivismu chápe mysl jako zcela závislou na historické a kulturní podmíněnosti.³¹

Jednou ze zásadních myšlenek evoluční psychologie, která inspirovala badatele kognitivní vědy o náboženství, byla formulace konceptu tzv. masivně modulární mysli v evoluční perspektivě.³² Tento koncept lze chápat jako další příspěvek do

snahám o své zpřesnění či nahrazení v procesu empirického testování. Viz Pascal Boyer, „From Studious Irrelevancy to Consilient Knowledge: Modes of Scholarship and Cultural Anthropology“, in *Creating Consilience: Integrating the Sciences and the Humanities*, eds. Edward Slingerland a Mark Collard (Oxford: Oxford University Press, 2011), 113–129. Nutno podotknout, že tento kontrast Boyer nechápe jako totožný s dualitou přírodních a humanitních věd, ale jako jdoucí napříč všemi vědními odvětvími.

- 28 Jedním z hlavních cílů Johna Toobyho a Ledy Cosmidesové, zakladatelských postav evoluční psychologie, byla i obsáhlejší integrace psychologie do přírodních věd. Psychologie by se podle nich měla stát specifickou větví biologie, viz John Tooby a Leda Cosmides, „The Psychological Foundations of Culture“, in *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*, eds. Jerome H. Barkow, Leda Cosmides a John Tooby (Oxford: Oxford University Press, 1992), 19–136.
- 29 V opozici vůči „standardnímu modelu sociálních věd“ (angl. *standard social science model*), který silně odděluje sociální a přírodní vědy, Tooby a Cosmidesová volali po unifikovaném „kauzálně integrovaném modelu“ (angl. *integrated causal model*), viz Tooby a Cosmides, „The Psychological Foundations“, 23–24.
- 30 Viz např. Steven Pinker, *The Blank Slate: The Modern Denial of Human Nature* (New York: Penguin, 2002).
- 31 Viz např. Clifford Geertz, *Interpretace kultur: Vybrané eseje* (Praha: Sociologické nakladatelství, 2000), 62. – Monografie shrnující problematický vztah sociálních věd k evoluční psychologii viz Jerome H. Barkow, *Missing the Revolution: Darwinism for Social Scientists* (Oxford: Oxford University Press, 2006).
- 32 Viz např. Dan Sperber, „In Defense of Massive Modularity“, in *Language, Brain and Cognitive Development: Essays in Honor of Jacques Mehler*, ed. Emmanuel Dupoux (Cambridge, MA: MIT Press, 2001), 47–57.

staleté učenecké diskuse o otázce, co je při utváření povahy člověka formativní: příroda (angl. *nature*), nebo výchova (angl. *nurture*)?³³ Kognitivní metafora „mysl jako počítač“ umožňovala formulovat tento problém jako otázku, zda nově narozená lidská mysl obsahuje jen obrovskou schopnost učení kognitivním i fyzickým dovednostem z prostředí, nebo je předvybavena celou řadou programů (modulů), jež mají svůj původ v genech, respektive v evoluční minulosti člověka. Neevolučně formulovanou otázkou by pak bylo, zda má být mozek chápán jako univerzální počítač s centrálním řízením všech procesů, nebo spíše jako systém mnoha autonomních subsystémů/modulů zodpovědných za velmi konkrétní funkce. Teorie masivně modulární mysli, v evoluční psychologii po dlouhou dobu velmi vlivná a propagovaná v podobě metafory „švýcarského kapesního nože“³⁴ se výrazně kloní k druhému ze zmíněných pólů. Tato teorie také předpokládá, že moduly jsou v zásadě souborem adaptací a odpovídají specifickým selekčním tlakům, kterým člověk ve své evoluční historii čelil. I když debata o míře modularity lidského mozku stále probíhá,³⁵ vliv evoluce na jeho vývoj je nesporný.³⁶ Pro kognitivní vědu o náboženství je evoluční psychologie především inspirativním teoretickým mostem, který zasazuje jednání člověka do širší perspektivy studia přírodní evoluce a překonává tak dualismus člověk-zvíře.³⁷ Dochází tím pádem k jisté „biologizaci“

33 V kontextu evoluční psychologie se tato diskuse proměnila v hledání postoje na kontinuu mezi dvěma hraničními pozicemi: genetickým determinismem (funkční chování je ukotveno přímo v genech) a interakcionismem (funkční chování vzniká v interakci genů a prostředí). Negativní kritickou reakci, kterou evoluční psychologie vyvolala a doposud vyvolává, lze často spojit právě se ztotožněním její pozice s genetickým determinismem, respektive hledáním specifických genů pro konkrétní chování. Aktuální shrnující obhajoba evoluční psychologie viz Jaime C. Confer et al., „Evolutionary Psychology: Controversies, Questions, Prospects, and Limitations“, *American Psychologist* 65/2 (2010): 110–126.

34 Tento nůž je prototypem víceúčelového nástroje se sadou specializovaných čepelí pro odlišné typy problémů (nůž, vývrtka, pilka, nůžky, otvírák na konzervy atd.). Modulární mysl je tedy ve světle této metafory pojmána jako seskupení specifických instinktivních adaptací určených k řešení evolučně významných problémů. Podrobněji viz např. Steven Pinker, *The Language Instinct: How the Mind Creates Language* (New York: William Morrow, 1994), 420.

35 Koncept masivní modularity je extrémním pojetím modulární mysli a má jak své výřečné zastánce, tak i odpůrce. Shrnutí této diskuse viz např. Philip Robbins, „Modularity of Mind“, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2010 Edition), ed. Edward N. Zalta, <http://plato.stanford.edu/archives/sum2010/entries/modularity-mind/>.

36 S ohledem na evoluční základy sociality viz např. Robin Dunbar, „The Social Brain: Mind, Language, and Society in Evolutionary Perspective“, *Annual Review of Anthropology* 32 (2003): 163–181.

37 Viz Frans de Waal, „Evolutionary Psychology: The Wheat and the Chaff“, *Current Directions in Psychological Science* 6/11 (2002): 187–191. Překonáním tohoto dualismu

náboženství, ale díky kognitivnímu rámci lze propojovat biologii a náboženství (kulturu) účelněji a přesvědčivěji,³⁸ než jak tomu bylo například v sociobiologii náboženství.³⁹ Jak poznamenávají Cosmidesová, Tooby a Barkow: „K porozumění vztahu mezi biologií a kulturou je nutné nejprve porozumět architektuře naší evolučně vyvinuté psychologie [...]. Dosavadní pokusy přeskočit psychologické – tj. aplikovat evoluční biologii přímo na lidský sociální život – nebyly z tohoto důvodu vždy úspěšné.“⁴⁰

ZÁKLADNÍ VÝCHODISKA A ZÁMĚRY, PRVNÍ BADATELSKÁ GENERACE

Tvůrčí osou vedoucí k ustavování a obhajování nového výzkumného pole je tedy vzájemné spolupůsobení hledání a nespokojenosti: hledání funkčního teoretického a metodologického rámce a reakce na neuspokojivou situaci v akademickém studiu náboženství. Kognitivní věda o náboženství je potom důsledkem nalezení tohoto rámce v dynamicky se rozvíjejících kognitivních vědách. S jistou mírou zjednodušení můžeme za základní programové body vznikající kognitivní vědy o náboženství pokládat tyto následující principy:

1. **Přihlášení k explanaci.** Tento princip nevyžaduje kompletní zavržení interpretativních přístupů, které byly, jsou a budou důležitou součástí jakékoli vědy o člověku. V tomto principu se spíše odráží snaha o vybalancování nezdravého vychýlení v podobě nadměrného zdůrazňování role interpretace na úkor explanace v předchozím bádání. Zastánci kognitivní vědy o náboženství soudí, že tam, kde je to možné a vhodné, by i při studiu náboženství měla být explanace legitimním cílem vědeckého snažení.
2. **Rozložení náboženství na dílčí komponenty.** Kognitivní věda o náboženství nepokládá náboženství za reálně existující jev s jasně danou a neměnnou

je možné smysluplně studovat jevy spojované s náboženstvím (např. morální jednání) nad rámec lidského chování, viz např. Frans de Waal, *The Bonobo and the Atheist: In Search of Humanism Among the Primates* (New York: W. W. Norton, 2013).

38 Viz Pascal Boyer, „*Creation of the Sacred: A Cognitivist View*“, *Method and Theory in the Study of Religion* 10/1 (1998): 88–92; Benson Saler, „*Biology and Religion: On Establishing Problematic*“, *Method and Theory in the Study of Religion* 11/4 (1999): 386–394.

39 Viz např. Walter Burkert, *Creation of the Sacred: Tracks of Biology in Early Religions* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996).

40 Leda Cosmides, John Tooby a Jerome H. Barkow, „*Introduction: Evolutionary Psychology and Conceptual Integration*“, in *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*, eds. Jerome H. Barkow, Leda Cosmides a John Tooby (Oxford: Oxford University Press, 1992), 3–15: 3.

esencí. Náboženství je v jejím pojetí souhrnné označení pro soubor jevů, které z pohledu těch, kteří tento pojem užívají, vykazují jistou míru koherence. I v tomto případě se však jedná o přinejlepším „nečistou kategorii“⁴¹ s rozostřenými obrysy nebo o „složený jev“⁴² tvořený seskupením mnoha jinak nezávislých prvků. Převeďeno do vědeckějšího jazyka, náboženství v perspektivě kognitivní vědy o náboženství není analytickou, nýbrž syntetickou kategorií. Pokud má být smysluplně studováno, musí se výzkum zaměřit na dílčí komponenty, a ty musejí být podrobeny detailnímu zkoumání. Teprve na základě pochopení dílčích částí můžeme postupně přikročit k obecnějším výpovědím o tom, jak se projevují v kulturním jevu označovaném jako náboženství.

3. **Ke studiu náboženství mohou být s prospěchem využity metody z jiných vědních disciplín nebo oblastí studia.** Tento princip je pochopitelným vyústěním předchozího bodu. Kognitivní věda o náboženství nepokládá za produktivní snahu o nalezení či vytvoření speciální metody nebo hermeneutiky studia náboženství, neboť náboženství není jako celek ničím zcela jedinečným. Kognitivní věda o náboženství proto nemá sebelepší problém s užíváním stejných metod, které jsou užívány ke studiu nenáboženských jevů, včetně metod přírodních věd (samozřejmě tam, kde je to možné a přínosné). V tomto principu se tedy skrývají základy interdisciplinárního charakteru kognitivní vědy o náboženství, kterou vymezuje daná oblast zájmu (široce definované „náboženství“ jako referenční rámec výzkumu), a nikoli specificky religionistická teorie či metodologie.
4. **Důraz na pochopení podkladových kognitivních mechanismů a procesů, které zakládají „náboženské“ chování.** Podle kognitivní vědy o náboženství se předchozí bádání příliš zaměřovalo na vnější projevy „náboženského“ chování v podobě studia rituálů, textů, artefaktů, představ, ideologie atd. Přestože v této oblasti dosáhly antropologie a sociologie

41 Pascal Boyer, „Religion as Impure Subject: A Note on Cognitive Order in Religious Representations in Response to Brian Malley“, *Method and Theory in the Study of Religion* 8/2 (1996): 201–213.

42 Boyer v této souvislosti dává do protikladu dva typy vysvětlení náboženství s ohledem na dva možné způsoby chápání tohoto pojmu. První vysvětlení lze popsat metaforou „magické střely“. Vysvětlení tohoto typu je relevantní pro *všechny* jevy spjaté s kategorií náboženství, tedy s jeho *esencí*. Druhý typ vysvětlení usiluje o dílčí vysvětlování konkrétních jevů spjatých s náboženstvím jako referenčních kategorií. Náboženství je zde tedy jevem se „složenou“ a „kumulovanou“ (angl. *aggregated*) relevancí. Viz Pascal Boyer, *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought* (New York: Basic Books, 2001), 50, 298–299. V tomto smyslu je třeba chápat i Boyerův odvážný titul knihy *Náboženství vysvětleno*. Neříká se jím to, že by již věda o náboženství nadále neměla smysl, protože o předmětu jejího zájmu nelze nic dalšího říci. Boyerovo „konečné vysvětlení“ náboženství (jako jednoho pojmu/jevu) spočívá právě v Boyerově snaze o jeho „definitivní“ (alespoň v akademickém rozměru věci) rozložení.

náboženství a historická religionistika nemalých úspěchů, předchozí bádání se do velké míry opomíjelo tázat po roli podkladových mechanismů a procesů, kterými jsou tyto vnější projevy lidského jednání nesený a omezovány.⁴³ Právě tato omezení jsou potom zodpovědná za výskyt neustále se opakujících vzorců „náboženského“ jednání a myšlení.⁴⁴ Kognitivní věda o náboženství se tedy svým důrazem na hledání vnitřních mechanismů snaží o napravení určitého nerovnovážného stavu v předchozím bádání.

- 5. Důraz na pochopení způsobu fungování lidské mysli (kognitivního aparátu) v rámci náboženského jednání.** Jelikož náboženské jednání je jednou z mnoha forem lidského jednání, musí mít základ v lidské kognici. Důkladné pochopení náboženského jednání – alespoň na určité úrovni – tedy úzce souvisí s pochopením mentálních mechanismů, které jej zakládají. V tomto ohledu je většinou přijímanou premisou, že neexistují žádné zvláštní kognitivní mechanismy, které by byly *vylučně* zodpovědné pouze za náboženské jednání. Náboženské je proto produktem fungování běžných kognitivních mechanismů a procesů, a je tedy v tomto smyslu zcela „přirozené“.

Obecně lze říci, že badatelé první zakladatelské generace se seznamují s pracemi kognitivních lingvistů, kognitivních, vývojových a evolučních psychologů a spatřují v nich doposud nevyužitý potenciál pro studium náboženství. Vytvářejí primárně teoretické práce, které jsou spojením jejich dosavadních odborností a nově nabyté teoretické fascinace. Tomu odpovídají i první témata, která jsou z kognitivní perspektivy otevírána a tematizována. V roce 1990 představují E. Thomas Lawson a Robert N. McCauley kognitivní teorii rituální činnosti, která po teoretické stránce vychází z generativní gramatiky Noama Chomského.⁴⁵ Podle Lawsona a McCauleyho jsou kognitivní mechanismy užívané k reprezentaci a pochopení náboženského rituálu stejné jako ty, které slouží k reprezentaci jakékoli jiné, běžné činnosti. Tato univerzální „rituální gramatika“ tak lidem umožňuje porozumět některým

43 Jedním z ústředních konceptů kognitivní vědy o náboženství jsou tzv. kognitivní omezení (angl. *cognitive constraints*) náboženského myšlení a chování. Viz např. Pascal Boyer, „Cognitive Constraints on Cultural Representations: Natural Ontologies and Religious Ideas“, in *Mapping the Mind: Domain Specificity in Cognition and Culture*, eds. Lawrence A. Hirschfeld a Susan A. Gelman (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 398–411.

44 Viz níže s. 24–26.

45 E. Thomas Lawson a Robert N. McCauley, *Rethinking Religion: Connecting Religion and Culture* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990). Tato teorie je následně rozpracována a doplněna o nové výhledy v další monografii této autorské dvojice, viz Robert N. McCauley a E. Thomas Lawson, *Bringing Ritual to Mind: Psychological Foundations of Cultural Forms* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002). – Práce, která posloužila jako zdroj původní teoretické inspirace, je Noam Chomsky, *Syntactic Structures*, (The Hague: Mouton 1957).

aspektům náboženských rituálů i bez znalosti příslušného kulturního kontextu. Mohou proto formulovat určité predikce týkající se relativní důležitosti jednotlivých komponentů v daném rituálním systému, například zastupitelnosti jednotlivých aktérů, trvalosti účinků rituálu nebo možnosti jejich zrušitelnosti.⁴⁶

V roce 1993 pak vychází monografie Stewarta E. Guthrieho, ve které představuje novou teorii původu náboženství jako důsledku psychologického antropomorfismu.⁴⁷ V jeho pojetí se jedná o rozsáhlé přisuzování lidské intencionality okolnímu světu, které je automaticky spouštěno i na základě velmi nejednoznačných indicií. Podle Guthrieho je tato lidská hypersenzitivita⁴⁸ mechanismem, který v konečném důsledku zvyšuje šanci člověka na přežití. Guthrieho myšlenky tak otevřely debatu o povaze náboženství z evoluční perspektivy. Relevantní otázka v tomto případě zní, zda můžeme o náboženství hovořit jako o evoluční adaptaci, nebo se spíše jedná o vedlejší produkt evolučního procesu nesený mentálními mechanismy, které se původně vyvinuly ke zcela jiným účelům.⁴⁹

V kontextu obecných dějin vztahu kognitivní vědy a naturalizace studia náboženství nelze nezmínit francouzského antropologa a lingvistu Dana Sperbera a jeho program „naturalistického přístupu ke kultuře“.⁵⁰ Příímý žák a později i vyhraněný kritik Clauda Lévi-Strausse patřil již v sedmdesátých letech minulého století k ojedinělým hlasům poukazujícím na zjevné nedostatky strukturalistických i sémiologických teorií kultury.⁵¹ Řešení, které Sperber navrhl, bylo zapojení kognitivních věd do studia psychologických předpokladů kulturního přenosu, respektive samotné kultury jako makrojevu založeného na distribuci kulturních reprezentací – mikrojevů. V knize *Explaining Culture* představuje Sperber metodologickou metaforu, která se stane jednou z konstitutivních teorií kognitivní vědy o náboženství: koncept studia kultury jako „epidemiologie reprezentací“.⁵² Sperber vychází z předpokladu, že v procesu kulturního přenosu dochází v přenášených

46 Podrobněji viz Danijela Jerotiević a Peter Maňo, „Rituál a mysl: Kognitivní a evoluční teorie rituálu“, *Pantheon* 9/1 (2014): 139–166.

47 Stewart E. Guthrie, *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion* (Oxford: Oxford University Press, 1993).

48 Na základě tohoto Guthrieho postřehu Justin Barrett dokonce postuluje existenci tzv. HADD mechanismu/modulu (akronym pro *hyperactive agency detection device*), tedy hyperaktivního ústrojí pro detekci činitelů, které je za zpracování podnětů z prostředí odpovědné. Viz Justin L. Barrett, „Exploring the Natural Foundations“, 31.

49 Podrobné představení a shrnutí této debaty v kognitivní vědě o náboženství viz Radek Kundt, „Evoluční teorie a religionistika: Současné evoluční přístupy ke studiu náboženství“, *Pantheon* 9/1 (2014): 44–70.

50 Viz Dan Sperber, *Explaining Culture: A Naturalistic Approach* (Oxford: Blackwell, 1996).

51 Sperber, *Rethinking Symbolism*.

52 Sperber, *Explaining Culture*, 1–4.

reprezentacích ke změnám, které probíhají kolem stabilních atrakčních pozic.⁵³ Právě tyto atraktory jsou jedním ze zásadních faktorů stability kulturního přenosu, respektive kultury samotné. V rámci epidemiologické metafory jsou některé z představ díky těmto kognitivním vlastnostem „nakažlivější“, mají například vyšší automatický inferenční potenciál,⁵⁴ a mohou tak účinněji oslovovat lidskou mysl. Tato „nakažlivost“ některých konceptů proto vede ke vzniku opakujících se kulturních vzorců, které lze vysledovat napříč všemi kulturami v čase i prostoru. Vysvětlení kultury je tedy především vysvětlením toho, proč jsou některé reprezentace „nakažlivější“ než jiné, respektive obecně pochopením mechanismů stabilizace a variabilizace přenášených reprezentací. Obojí ve Sperberově pojetí závisí především na specifické kognitivní architektuře lidské mysli a její individuální ekologii. V konečném důsledku tedy kulturní a individuálněpsychologické pro Sperbera nepředstavuje dvě odlišné úrovně skutečnosti, ale odlišné míry rozšíření určitých reprezentací.

Epidemiologie reprezentací se stává pro mnohé badatele širším konceptuálním rámcem, do kterého je zasazen výzkum přenosu náboženských představ, a to jak v podobě kulturních konceptů, tak dokonce celých rituálních systémů. V roce 1994 představil francouzský antropolog Pascal Boyer svou kognitivní teorii univerzálně platných intuitivních ontologií⁵⁵ a jejich podílu na přenosu náboženských konceptů.⁵⁶ Vycházel přitom z předpokladu, že ne všechny kulturní koncepty vstupují do procesu výběru a přenosu s rovnými šancemi. Na rozdíl od kulturních antropologů a v duchu Sperberovy epidemiologie reprezentací se Boyer domníval, že k úspěchu jednotlivých kulturních představ přispívá již jejich samotné konceptuální uzpůsobení. Tento náhled rozpracoval v podobě „teorie minimální

53 Koncept atraktoru pochází z teoretizace komplexních dynamických systémů a jejich statistické analýzy. Jedná se o bod, který ovlivňuje chování komplexního systému. Sperber, *Explaining Culture*, 112, jej popisuje takto: „V daném prostoru [všech] možností vytvářejí pravděpodobnosti [možných] změn určitý vzor: mají tendenci preferovat změny ve směru určitého bodu a kolem tohoto bodu se pak shromažďují.“ Sperberovou představou potom je, že kognitivní architektura ovlivňuje na mikroúrovni přenos reprezentací tak, že na kulturně-historické makroúrovni tyto mikrotransakce vytvářejí ony specifické v čase a prostoru rozpoznatelné kulturní invarianty.

54 Sperber je spoluautorem tzv. inferenčního modelu komunikace, kde podstatná část sdělení není přenášena, ale rekonstruována. Teorie relevance v rámci inferenčního modelu komunikace viz Deirdre Wilson a Dan Sperber, „Relevance Theory“, in *The Handbook of Pragmatics*, eds. Larry R. Horn a Gregory Ward (Oxford: Blackwell, 2004), 607–632. Podrobněji viz Tomáš Hampejs a Jakub Cigán, „Náboženské představy a jejich přenos: Od mysli a obsahu k tělu a kontextu“, *Pantheon* 9/1 (2014): 113–138.

55 Tento koncept vzniká na půdě vývojové psychologie. Předpokládá existenci intuitivních předpokladů o chování živých a neživých objektů, viz Frederick C. Keil, *Concepts, Kinds, and Cognitive Development* (Cambridge, MA: MIT Press, 1989).

56 Pascal Boyer, *The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion* (Berkeley: University of California Press, 1994).

kontraintuitivní“.⁵⁷ Minimálně kontraintuitivní koncepty jsou podle Boyera snáze zapamatovatelné a vykazují vyšší míru automatické atraktivity, což může zásadním způsobem ovlivňovat jejich šance na úspěch v procesu kulturního přenosu. Jak pro Sperbera, tak pro Boyera je důležitým konceptem „mentální reprezentace“ – konceptuální obsah myslí reprezentující informaci s propoziční povahou.⁵⁸ Kulturní přenos je tedy chápán jako přenos mentálních reprezentací. Ten se ale v rámci epidemiologie reprezentací neděje pomocí replikace jako třeba v pojetí memetiky,⁵⁹ ale pomocí rekonstrukce, do které je výrazně zapojena struktura informace, na níž se podílí limity a atraktory dané kognitivním zpracováváním. Boyerova minimální kontraintuitivita je právě příkladem takového univerzálně působícího atraktoru. V roce 2001 pak Boyer vydává další sumarizující monografii s provokativním názvem *Religion Explained*, kterou lze do značné míry chápat jako syntetizující manifest první generace badatelů kognitivní vědy o náboženství.⁶⁰

Popis první zakladatelské generace by nebyl úplný bez francouzsko-amerického antropologa Scotta Atrana, jehož badatelský zájem zahrnuje studium vědeckých i intuitivních klasifikací přírody. Výsledkem jeho výzkumu intuitivní biologie byl koncept specifických, kognitivně podmíněných limitů kategorizace živých věcí,

57 Kontraintuitivní zde označuje analytickou kategorii spojující v sobě vývojově psychologické teorie o intuitivních znalostech vyplývajících z vlastností člověka jako biologického druhu, tj. nezávislých na ontogenetické historii a konkrétní socializaci. Kontraintuitivnost tedy nelze zaměňovat za sociálně konstruovanou „normalitu“, jak se to v nepochopení často děje. Kontraintuitivní koncepty mohou být v dané kultuře chápány jako zcela „běžné“, to ale nic nemění na skutečnosti, že z pohledu intuitivních ontologií vykazují kontraintuitivní prvky. Kontraintuitivní je tedy také vlastně „kontraontologické“. Podrobněji viz Hampejs a Cigán, „Náboženské představy a jejich přenos“, 119–126.

58 Koncept mentální reprezentace je jedním ze základních teoretických konstruktů kognitivní vědy. Často se s ním pracuje v počítačnické teorii mysli, kde je základní strukturou nesoucí informaci. V širším slova smyslu ji ale lze chápat nezávisle na počítačovém zpředmětnění mysli jako mentální objekt se sémantickými vlastnostmi (pravda, obsah, odkaz k něčemu atd. – zjednodušeně řečeno jako „myšlenku o něčem“). Viz např. David Pitt, „Mental Representation“, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2013 Edition), ed. Edward N. Zalta, <http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/mental-representation/>.

59 Memetika je teoretickým rámcem kulturně evolučního přenosu informace založeným na analogii s darwinovskou teorií přirozeného výběru. Základní jednotkou přenosu je pro ni „mem“, který je analogií genu. Koncept původně pochází od Richarda Dawkinsa, viz Richard Dawkins, *Sobecký gen* (Praha: Mladá fronta, 1998). Rozpracování Dawkinsových myšlenek viz např. Susan Blackmoreová, *Teorie memů: Kultura a její evoluce* (Praha: Portál, 2001).

60 Boyer, *Religion Explained*.

jako jsou živočichové nebo rostliny.⁶¹ Právě na něj později navazuje Boyer, když při tvorbě svého „katalogu nadpřirozena“⁶² obohacuje Atranovo rozpracování intuitivní biologie o intuitivní fyziku a psychologii. Ve své monografii *In Gods We Trust* Atran dále rozvádí některé Boyerovy a Sperberovy poznatky a tematizuje rovněž některé z nevyřešených otázek, které z koncepcí obou autorů vyplývají.⁶³

Posledním badatelem první zakladatelské generace, který bude v tomto stručném představení zmíněn, je britský antropolog Harvey Whitehouse. Whitehouse byl koncem 80. let 20. století během svého terénního výzkumu na Papui Nové Guineji svědkem vzniku, rychlého šíření a následného zániku odštěpenecké skupiny v rámci domorodého hnutí *pomio kivung*. Tato odštěpenecká skupina se vyznačovala radikálně odlišnou podobou rituální praxe a přenosu příslušných rituálních znalostí. Tento pozoruhodný jev přivedl Whitehouse k teoretickým pracím kognitivních psychologů zabývajících se fungováním paměti a posléze vedl k formulaci univerzální teorie o existenci dvou protikladných modů náboženskosti.⁶⁴ Podle této teorie rituální systémy tíhnou k jednomu ze dvou protikladných módů; označuje je jako obrazivý (angl. *imagistic mode*) a doktrinální (angl. *doctrinal mode*), právě z důvodu aktivace odlišného typu paměti: v případě obrazivého modu je rituální znalost předávána v podobě distinktivních epizod v epizodické paměti, v případě doktrinálního modu jako obecná znalost v paměti sémantické. Využití těchto typů paměti je pak způsobeno rozdíly ve frekvenci rituální aktivity a jejího emoční náboje, což ovlivňuje celou řadu dalších psychologických a sociopolitických proměnných v příslušném rituálním systému.⁶⁵

61 Scott Atran, *Cognitive Foundations of Natural History: Towards an Anthropology of Science* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).

62 Ohledně omezeného souboru konceptuálních šablon „nadpřirozena“, které je v kognitivní vědě o náboženství překládáno jako „minimálně kontraintuitivní“, viz Pascal Boyer, „Cognitive Constraints on Cultural Representations: Natural Ontologies and Religious Ideas“, in *Mapping the Mind: Domain-Specificity in Culture and Cognition*, eds. Lawrence A. Hirschfeld a Susan A. Gelman (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 391–411; Justin L. Barrett, „Exploring the Natural Foundations“.

63 Scott Atran, *In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion* (Oxford: Oxford University Press, 2002). – Atran jako jeden z prvních nastiňuje „problém myšáka Mickeyho“, viz Atran, *In Gods We Trust*, x. Podrobnější nástin této problematiky viz Hampejs a Cigán, „Náboženské představy a jejich přenos“, 128–129.

64 Viz např. Harvey Whitehouse, „Modes of Religiosity: Towards a Cognitive Explanation of the Sociopolitical Dynamics of Religion“, *Method and Theory in the Study of Religion* 14/3–4 (2002): 293–315; český překlad této studie je Harvey Whitehouse, „Teorie dvou módů náboženskosti“, *Religio* 17/2 (2009): 209–230.

65 Podrobněji viz Jerotiević a Maňo, „Rituál a mysl“, 145–148.

Na základě prací Boyera, Atrana, Lawsona a McCauleyho, Barretta⁶⁶ a Pyysiäinen⁶⁷ lze vystavět tzv. „standardní model náboženské kognice“.⁶⁸ Tento model obecně považuje náboženství na individuální úrovni za vedlejší produkt běžných mechanismů lidského kognitivního aparátu a zabývá se vybranými aspekty náboženského myšlení a jednání. Je zřejmé, že společným rysem tohoto modelu je především snaha pohybovat se v rovině *základních* forem náboženských jevů. Jeho zásadní charakteristikou je zaostření na co nejnižší úroveň mentálních procesů zodpovědných za náboženství a na to, jakým způsobem tyto procesy zakládají možnosti vyšších kognitivních operací. Jedná se tedy o příklad jednosměrného vysvětlování „zdola-nahoru“, respektive „zevnitř-ven“. Témata jako existence náboženských institucí, teologická reflexe náboženských představ či interpretace náboženské zkušenosti jsou vědomě odsunuta do pozadí, stejně jako otázka případného vlivu ontogenetického prostředí (socializace) na fungování individuální kognice. Snahou je teoretizovat a vysvětlovat náboženské jevy napříč jejich historickou i kulturní variabilitou, což vyžaduje pracovat s všeobecně rozšířenými náboženskými jevy a univerzálně přítomnými kognitivními kapacitami.⁶⁹ Tento

-
- 66 Justin L. Barrett byl jeden prvních experimentálních psychologů, který se začal hlásit ke kognitivní vědě o náboženství. Rozpracovává mimo jiné např. Boyerův koncept konstraintivity. Z mnoha jeho prací lze zmínit např. souhrnnou monografii Justin L. Barrett, *Why Would Anyone Believe in God?* (Walnut Creek, CA: AltaMira Press, 2004).
- 67 Ilkka Pyysiäinen je finský religionista, jehož přehledovou monografii lze chápat také jako jednu z konstitutivních syntéz první vlny bádání, viz Ilkka Pyysiäinen, *How Religion Works: Towards a New Cognitive Science of Religion* (Leiden: E. J. Brill, 2001). Lze jej také považovat za historika a teoretika reflektujícího od počátků stav a vývoj projektu jako celku, viz Pyysiäinen, „Cognitive Science of Religion: State-of-the-Art“.
- 68 Viz Jeppe S. Jensen, „Religion as the Unintended Product of Brain Functions in the ‚Standard Cognitive Science of Religion Model‘: On Pascal Boyer Religion Explained (2001) and Ilkka Pyysiäinen, How Religion Works (2003)“, in *Contemporary Theories of Religion: A Critical Companion*, ed. Michael Stausberg (London: Routledge, 2009), 129–155. Boyer sám pak tento standardní model vymezuje – v opozici vůči modelu Harveyho Whitehouse – např. v Pascal Boyer, „A Reductionistic Model of Distinct Modes of Religious Transmission“, in *Mind and Religion: Psychological and Cognitive Foundations of Religiosity*, eds. Harvey Whitehouse a Robert N. McCauley (Walnut Creek, CA: AltaMira Press, 2005), 3–29.
- 69 Existenci přirozených univerzálních náboženských forem myšlení v rámci rozvinutých teologických systémů, jako je např. současné křesťanství, potvrzují např. experimenty Justina Barretta zabývající se tzv. teologickou korektností (angl. *theological correctness*). Podle Barretta lze nalézt základní intuitivní formy smýšlení o nadlidských činitelích odvozených z intuitivních ontologií i u dnešních křesťanů, navzdory působení oficiální nauky. Viz Justin L. Barrett, „Theological Correctness: Cognitive Constraint and the Study of Religion“, *Method and Theory in the Study of Religion* 11/4 (1999): 325–339.

model je v mnoha ohledech orientovaný antropologicky a implicitně zahrnuje Tylorovu definici náboženství jako „víru v duchovní bytosti“.⁷⁰ Diskuse prvního desetiletí též umožnila vznik některých ustálených diskurzivních zkratk reprezentující posun od přirozeného jazyka k analytickým konceptům. „Nadpřirozené bytosti“ se tak například proměňují v „minimálně kontraintuitivní činitele“.

Publikace představitelů první generace kognitivní vědy o náboženství a v nich představené teorie vyvolaly poměrně širokou diskusi a odezvu, od nadšené až po velmi kritickou. Prvotní impulz však dopadl na úrodnou půdu a navzdory některým předpovědím, že kognitivní věda o náboženství je jen dočasným „výstřelkem“, který odezní stejně rychle, jako se objevil, začalo v průběhu 90. let 20. století docházet k pozvolnému budování institucionálních struktur, které do budoucna umožnily další rozvoj tohoto odvětví. V průběhu první dekády 21. století se pak začala objevovat i první pracoviště, která se rozhodla programově zaměřit na podporu kognitivně orientovaného studia kultury a náboženství. V září 2004 byl v severoirském Belfastu při zdejší Queen's University založen Institut kognice a kultury (ICC – Institute of Cognition and Culture).⁷¹ Hlavní podíl na vzniku tohoto interdisciplinárního centra, které začalo jako první usilovat o systematické využití poznatků kognitivních věd při studiu kulturních jevů, měl Harvey Whitehouse. V roce 2003 byla při univerzitě v dánském Aarhusu Arminem Geertzem a Jeppem Jensenem založena výzkumná iniciativa Náboženství, kognice a kultura (RCC – Religion, Cognition and Culture), která byla v roce 2009 přetransformována v regulérní výzkumnou jednotku.⁷² V roce 2006 pak byla založena Mezinárodní asociace pro kognitivní vědu o náboženství (IACSR – International Association for the Cognitive Science of Religion).⁷³ Cílem této společnosti, která se v roce 2010 stala přidruženou organizací Mezinárodní asociace pro dějiny náboženství (IAHR – International Association for the History of Religions), je zastřešovat a propojovat kognitivně orientovaný výzkum náboženství napříč jednotlivými odvětvími kognitivních věd. Vzrůstající zájem o studium kultury a náboženství z kognitivní perspektivy se rovněž odrazil ve vzniku specializovaného vědeckého časopisu *Journal of Cognition and Culture*, který začalo v roce 2001 vydávat prestižní holandské nakladatelství Brill.⁷⁴ Poměrně široké spektrum článků s tematikou kognitivně orientovaného studia náboženství se rovněž od 90. let 20. století objevovalo

70 Edward B. Tylor, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy and Religion, Language, Art and Custom I* (London: John Murphy, 1903), 424. Srov. též Melford Spiro, „Religion“, in *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, ed. Michael Banton (London: Tavistock, 1966), 85–126: 96, který náboženství definuje jako „instituce sestávající z kulturně vytvářených interakcí s kulturně postulovanými nadlidskými činiteli“.

71 Viz <http://www.qub.ac.uk/schools/InstituteofCognitionCulture/>.

72 Viz <https://mindlab.au.dk/menu17-da>.

73 Viz <http://www.iacsr.com/iacsr/Home.html>.

74 Viz <http://www.brill.com/journal-cognition-and-culture>.

v časopisech *Numen* nebo *Method and Theory in the Study of Religion*. V roce 2011 bylo nakladatelstvím Taylor & Francis ve spolupráci s IBCSR⁷⁵ zahájeno vydávání odborného interdisciplinárního časopis *Religion, Brain and Behavior*,⁷⁶ v roce 2013 pak pod záštitou IACSR ve spolupráci s londýnským nakladatelstvím Equinox *Journal for the Cognitive Science of Religion*, odborný časopis věnovaný speciálně kognitivní vědě o náboženství.⁷⁷

OD MYSLI K TĚLU A KULTUŘE, OD KOGNICE K EMPIRICKÝM STUDIÍM

Počiny první badatelské generace však odhalily jisté problémy, které posléze vedly k důkladné reflexi postupů a výsledků dosavadního výzkumu. První okruh kritických připomínek souvisel s obecnějším vývojem kognitivních věd. Zakladatelská generace vycházela z pojetí mysli, které bylo inspirováno teoretickým rámcem v dnešní terminologii označovaným jako kognitivismus.⁷⁸ Vůči omezení myšlenkových pochodů na mysl a jejich formalizaci do podoby počítačného procesu však existuje celá řada výhrad. V modelu „mysl jako počítač“ jsou ostatní faktory jako tělesnost, emoce nebo situovanost kognitivních procesů v materiálním prostředí pokládány za metodologicky zanedbatelné, protože tyto faktory ovlivňují vlastní kognitivní procesy buď to jen minimálně, nebo nijak. Kritika tohoto předpokladu vedla především v posledním desetiletí k pozvolnému prosazování alternativního modelu. Tento model již kognitivní procesy nechápe jako abstraktní symbolické operace s mentálními reprezentacemi v podobě obecných kategorií oddělených od smyslových modalit, ale spíše jako proces, který je v rámci reprezentací i operací na smyslových modalitách přímo závislý a využívá (alespoň částečnou) simulaci.⁷⁹ V tomto pojetí jsou tedy kognitivní procesy pevně zakotvené

75 Institute for the BioCultural Study of Religion (University of Boston), založený v roce 2007 Patrickem McNamarou a Wesley Wildmanem.

76 Viz <http://www.ibcsr.org/index.php/religion-brain-a-behavior>.

77 Viz <http://www.equinoxpub.com/journals/index.php/JCSR>.

78 Andy Clark, jeden z filosofů propagujících koncept rozšířené vtělené kognice, navrhuje chápat kognitivismus jako první fázi vývoje kognitivní vědy. Viz Andy Clark, *Being There: Putting Brain, Body, and World Together Again* (Cambridge, MA: MIT Press, 1997), 83. Ke komputacionismu v kognitivních vědách podrobněji viz Kotherová a Krátký, „Teorie vtělené a rozšířené kognice“, 188–193.

79 Tomuto posunu nejlépe porozumíme při pohledu na problém fyzické implementace/realizace kognitivních procesů (viz s. 13–17 výše). Kognitivismus chápe smyslové orgány a kognitivní procesy s nimi spojené (smyslové modality, tj. informace podmíněné specifickým informačním vstupem) jako periferní vůči myšlení, a tedy zanedbatelné. Alternativní model již považuje smyslové modality za součást procesu zpracování informací (myšlení), a tedy za zásadní. Jde o to, zdali například přemýšlení o použití

v těle a ovlivňované okolnostmi specifické situace, ve které se daný myšlenkový pochod odehrává.

V kognitivních vědách tento posun od mysli k mozku urychlil zejména vývoj neurověd. Porozumění „hardwarové implementaci“ mentálních procesů dává za pravdu spíše těm, kteří se domnívají, že pojetí mysli/mozku jako počítače je zavádějící.⁸⁰ Kognitivistický předpoklad nezávislosti mentálních procesů na způsobu jejich realizace se ukázal jako nepřiměřený. K úplné změně paradigmatu však patrně nedojde, protože počítačové modely mysli stále zůstávají v mnoha případech použitelné.⁸¹ Pozornost je ale upřena k jejich limitům. Například v případech studia kognitivních operací spjatých se senzomotorickými procesy bývají počítačové modely s úspěchem nahrazovány tzv. konekcionistickými modely.⁸² Kognitivní pojetí jako vědecká konceptualizace se tak stává kolbištěm pro konkurenční přístupy. Tato situace vede k obnovenému vnímání komplexity všech procesů, které jsou v prostředí kognitivních věd studovány. Za situace, kdy kognitivní již nemůže být nadále bezproblémově ztotožněno s mozkiem jako počítačem a kromě tělesnosti je třeba mezi faktory, které jej ovlivňují, zahrnout i prostředí, vyvstává otázka, kam až vlastně hranice kognitivního klást. To vede přinejmenším

určitého nástroje (např. kladiiva) využívá jiné procesy než ty, které souvisejí se skutečným používáním tohoto nástroje. Simulace v tomto ohledu znamená, že myšlení je pro mozek vlastně simulované jednání doprovázené aktivací příslušných mozkových center zapojených při skutečné aktivitě, nikoli práce s abstraktními symboly. Podrobněji viz Lawrence W. Barsalou et al., „Embodiment of Religious Knowledge“, *Journal of Cognition and Culture* 5/1–2 (2005): 14–57: 19–24.

80 Viz např. John R. Searle, „Is the Brain’s Mind a Computer Program?“, *Scientific American* 262/1 (1990): 26–37.

81 Stejně tak zůstal v kognitivní psychologii živý díky experimentální metodologii i behaviorismus. To, že psychologie začala studovat s novým zájmem myšlení, nikdy neznamenalo, že by zcela pustila ze zřetele chování. Ani počítačový model mentálních procesů nebude opuštěn tam, kde funguje, tedy za situací, kdy si komputacionistický model zachovává své prediktivní schopnosti. Současná kognitivní věda má tedy v tomto ohledu daleko k „paradigmatické jednotě“.

82 Konekcionismus je alternativní pojetí ke komputacionistickému kognitivismu. Konekcionismus modeluje mentální procesy jako emergentní operace v propojených sítích jednoduchých uzlů. Je propagován jako biologicky realističtější, protože nejčastějším typem modelu, který využívá, jsou tzv. neuronové sítě. Jeho základní charakteristikou je zavržení mentální reprezentace jako diskrétní symbolické jednotky a důraz na proces učení jako interaktivní proces vytváření kognitivních mechanismů přímo v prostředí, ve kterém fungují. Extrémním důsledkem konekcionistického modelu nicméně může být zavržení lidové psychologie, tj. práce s mentálními propozicemi v té podobě, v jaké je dokáže reflektovat normální lidský subjekt, viz James Garson, „Connectionism“, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2012 Edition), ed. Edward N. Zalta, <http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/connectionism/>, [31. 8. 2014].

k závěru, že pro samotnou doménu kognitivního má smysl přepokládat existenci různých úrovní. Pro kognitivní vědu o náboženství je důležité především to, že teorie rozšířené a vtělené kognice obrací svou pozornost k prostředí a tělesnosti, a poskytují tak prostor k přehodnocování role doposud marginalizované kultury.⁸³

Druhý osten kritiky (těsně související s prvním) mířil především na onu skutečnost, že první generace badatelů pod vlivem východisek „klasické“ evoluční psychologie – a také vlastní snahy najít cestu pro vědecký program studia náboženství – nadměrně minimalizovala dopady kulturních vlivů na fungování lidské kognice. Stručně řečeno, v očích mnoha kritiků přichází zakladatelská generace s radikálním tvrzením, že podobu a fungování lidských kultur lze vesměs vyvodit, a tedy i vysvětlit, jen ze znalosti fungování lidské kognice. Ačkoliv byl tento postoj ve skutečnosti mnohem komplikovanější a vyváženější, stál u zrodu mnoha výtek přílišného redukcionismu kognitivní vědy o náboženství ze strany sociálních a humanitních vědců.⁸⁴ Spor o kulturu lze na jedné straně chápat jako obecný spor o to, zda existuje nějaká „lidská přirozenost“ oddělitelná od kultury,⁸⁵ na druhé straně jako jemnější diskusi o tom, zda se v redukci kognice na mentální mechanismy realizované výhradně v mozku neztrácejí některé podstatné prvky se silnou kauzální rolí. Ve druhém případě se vlastně vede spor o povahu samotné kognice. V obou případech je také zásadní otázkou to, co je vlastně míněno kulturou.

Edwin Hutchins, americký antropolog, který přichází s jednou z verzí tzv. „rozšířené kognice“, shrnuje problém v obecné kritice kognitivismu takto:

[V kognitivistické perspektivě] je kultura jen hromadou myšlenek, které zpracovávají kognitivní procesy. [...] [Tento pohled] kompletně ignoruje materiální aspekt kultury. [...] Kultura [ale] není kolekcí věcí, ať už hmotných nebo abstraktních.

83 Viz např. Ilkka Pyysiäinen, „Introduction: Religion, Cognition, and Culture“, *Religion* 38/2 (2008): 101–108.

84 Velmi specifickou výtkou především ze strany badatelů, jejichž chápání intencí kognitivní vědy o náboženství je velmi povrchní, je pak obviňování kognitivní vědy o náboženství z naplňování ideologické agendy nového ateismu. Kategorické odmítnutí účelového výběru poznatků k podpoře závěru „nových ateistů“ viz Armin W. Geertz, „How Not to Do the Cognitive Science of Religion Today“, *Method and Theory in the Study of Religion* 20/1 (2008): 7–21.

85 Popíráním lidské přirozenosti oddělitelné od kultury proslul např. Clifford Geertz, *Interpretace kultury: Vybrané eseje* (Praha: Sociologické nakladatelství, 2000), 62. Z tohoto důvodu je Geertz jedním z hlavních cílů kritik evoluční psychologie. I Geertzův postoj však lze chápat mnohem syntetičtěji ve smyslu spolupráce naturalistů a hermeneutiků, viz Clifford Geertz, *Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics* (Princeton: Princeton University Press, 2000), 145–146. Pokus o rehabilitaci Geertzovy pozice vzhledem ke vztahu kultury a kognice viz Armin W. Geertz, „The Meaningful Brain: Clifford Geertz and the Cognitive Science of Culture“, in *Mental Culture: Classical Social Theory and the Cognitive Science of Religion*, eds. Dimitris Xygalatas a William W. McCorkle, Jr. (Durham: Acumen, 2013), 176–196.

Je to spíše proces. Je to lidský kognitivní proces, který se odehrává jak uvnitř, tak vně lidských myslí. [...] Kultura je proces, a „věci“, které se objevují na seznamových definicích kultury, jsou pouhými rezidui tohoto procesu. [...] Je nešťastné, že kognitivní věda opustila kulturu, kontext a historii jako jevy, které budou adresovány teprve tehdy, až dospěje výzkum individuální mysli. [...] První badatelé kognitivní vědy vsadili na to, že modularita lidské kognice umožní kulturu, kontext a historii bezpečně odsunout za horizont aktivní pozornosti, aby byly integrovány později. Tato sázka se jim nevyplatila.⁸⁶

O tom, zda se tato sázka opravdu nevyplatila, lze s Hutchinsem nejspíše polemizovat, faktem ale zůstává, že hranice kognitivních procesů se v posledních dvaceti letech stala předmětem nepřehlédnutelné diskuse.⁸⁷ V rámci kognitivní vědy o náboženství se tento problém odráží v kritice „standardního modelu náboženské kognice“ a ve snaze zahrnout kulturu zpět jako relevantní sílu formující právě samotnou kognici.⁸⁸

Dalším nedostatkem, kterým trpělo bádání v počátcích ustavování kognitivní vědy o náboženství, byla absence původního empirického výzkumu. Jak již bylo řečeno výše, představitelé první badatelské generace využívali poznatků z jiných oblastí širokého proudu kognitivních věd a zaměřovali svou pozornost především na vytváření teorií s ambicí vysvětlit některé dílčí problémy, které se v souvislosti s jevem obvykle označovaným jako „náboženství“ objevují. Na základě těchto teorií pak byly formulovány četné hypotézy a predikce; ty však byly v tomto období – navzdory četným programovým prohlášením – jen sporadicky podrobeny empirickému a experimentálnímu ověřování. Tato skutečnost byla způsobena především tím, že až na několik málo výjimek badatelé první generace postrádali nezbytné experimentální dovednosti a patřičné metodologické zázemí.⁸⁹ Ve druhé fázi vývoje kognitivní vědy o náboženství se tato situace dramaticky proměňuje. Badatelé druhé generace si tento deficit uvědomují a snaží se jej, buď sami nebo s pomocí svých žáků a/nebo spolupracovníků z jiných vědních oborů, řešit. Bez nadsázky lze říci, že druhá badatelská generace⁹⁰ výrazně akcentuje nutnost

86 Edwin Hutchins, *Cognition in the Wild* (Cambridge, MA: MIT Press, 1995), 353–354.

87 Viz Kotherová a Krátký, „Teorie vtělené a rozšířené kognice“.

88 Viz Jensen, „Religion as the Unintended Product“; Ilkka Pyysiäinen, „Putting Cognition and Culture Back Together Again: Religion in Mind and Society“, *Method and Theory in the Study of Religion* 24/1 (2012): 29–50.

89 Za výjimku potvrzující pravidlo lze v tomto smyslu pokládat Justina L. Barretta, vzděláním experimentálního psychologa.

90 Toto dělení na první a druhou generaci může být v některých případech poněkud zavádějící, protože část badatelů z první generace si nutné experimentální know-how osvojila, nebo se alespoň později do experimentálního výzkumu zapojila (např. Pascal Boyer). To, že zapojení experimentálních metod představuje výrazný předěl mezi prvním a druhým obdobím kognitivní vědy o náboženství, však zůstává nesporným faktem.

experimentálního výzkumu,⁹¹ který by poskytl empirickou evidenci pro konkrétní teorie a hypotézy vznesené předchozí badatelskou generací. Charakteristickým rysem této fáze jsou rozsáhlé interdisciplinární výzkumy, které iniciují humanitně vzdělaní badatelé (tj. z oblastí studujících náboženství) a do kterých jsou zapojeni technicky a přírodovědně vzdělaní vědci jako poskytovatelé oborové expertízy.⁹²

Významnou roli v tomto „experimentálním obratu“ sehrálo pracoviště v dánském Aarhusu. Jesper Sørensen a Kristoffer Nielbo se začali věnovat studiu rituálního jednání, konkrétně pak tomu, jakým způsobem lidé člení činnost do dílčích funkčně oddělených sekvencí.⁹³ Dalším představitelem „aarhuské experimentální školy“ je Uffe Schjødt, který experimentální výzkum obohatil o perspektivu neurovědného bádání za použití zobrazovacích metod mozkové činnosti.⁹⁴ Zabýval se například otázkou vlivu přepisované autority během poslechu modlitby na aktivaci či utlumení určitých oblastí mozku, které mají na starosti kritické myšlení.⁹⁵

Svůj výzkum dvou protikladných modů náboženskosti rovněž prohloubil Harvey Whitehouse, který po svém odchodu z ICC v Belfastu založil Institut pro kognitivní a evoluční antropologii (Institute of Evolutionary and Cognitive Anthropology) při univerzitě v Oxfordu.⁹⁶ Whitehouse se svými spolupracovníky se pokouší o nalezení empirické evidence, která by ověřila platnost predikcí vyplývajících z jeho teorie dvou protikladných modů náboženskosti. V rámci projektů *Explaining Religion*⁹⁷ a *Ritual*

91 O experimentální metodě v kognitivní vědě o náboženství podrobněji viz Eva Kundtová Klocová, „Experimentální přístup ve studiu náboženství: Podoby a využití experimentu v sociálně vědném výzkumu“, *Pantheon* 9/1 (2014): 71–92.

92 Viz Joseph Bulbulia a Edward Slingerland, „Religious Studies as a Life Science“, *Numen* 59/5–6 (2012), 563–613: 582.

93 Viz např. Kristoffer L. Nielbo a Jesper Sørensen, „Spontaneous Processing of Functional and Non-Functional Action Sequences“, *Religion, Brain and Behavior* 1/1 (2011): 18–30; Kristoffer L. Nielbo, Uffe Schjødt a Jesper Sørensen, „Hierarchical Organization of Segmentation in Non-Functional Action Sequences“, *Journal for the Cognitive Science of Religion* 1/1 (2013): 71–97.

94 O možné využitelnosti experimentálních metod neurověd během studia náboženství obecně viz Uffe Schjødt, „The Religious Brain: A General Introduction to the Experimental Neuroscience of Religion“, *Method and Theory in the Study of Religion* 21/3 (2009): 310–339.

95 Viz např. Uffe Schjødt et al., „Highly Religious Participants Recruit Areas of Social Cognition in Personal Prayer“, *Social Cognitive and Affective Neuroscience* 4/2 (2009): 199–207; Uffe Schjødt et al., „The Power of Charisma: Perceived Charisma Inhibits the Attentional and Executive Systems of Believers in Intercessory Prayer“, *Social Cognitive and Affective Neuroscience* 6/1 (2011): 119–127.

96 Viz <http://www.icea.ox.ac.uk/about-us/>.

97 Viz <http://www.icea.ox.ac.uk/research/explaining-religion/>.

*Community and Conflict*⁹⁸ provedl rozsáhlý historický a především interkulturní výzkum, jehož důsledkem je modifikace některých aspektů jeho teorie.⁹⁹

Někteří badatelé se však neomezili pouze na laboratorní experimenty a s úspěchem se pokusili o využití experimentálních metod během terénního výzkumu. Mezi průkopníky tohoto postupu patří Richard Sosis a jeho spolupracovníci: prostřednictvím ekonomických her se snažili zjistit souvislost mezi náboženskou aktivitou a mírou prosociálního chování.¹⁰⁰ Významným představitelem experimentální antropologie je rovněž řecký badatel Dimitris Xygalatas, který zaměřil svou pozornost na studium extrémních rituálů v Řecku, Španělsku a na Mauriciu.¹⁰¹ Okruh otázek, jež se během terénních experimentů spolu se svým týmem rozhodl řešit, se soustředil například na témata vztahu bolesti a prosociálního chování¹⁰² nebo emočního vypětí a spolehlivosti autobiografických vzpomínek.¹⁰³

Kromě experimentu v jeho psychologické či terénní variantě se jako slibné ukazují i další metody, zejména ty, které dokáží propojit data z nezávislých výzkumů individuálních myslí působících v různých časech a kontextech. Takovouto metodou je např. výpočetní modelování, které umožňuje práci s rozsáhlými soubory historických nebo sociologických dat,¹⁰⁴ nebo práce s historickými prameny

98 Viz <http://www.icea.ox.ac.uk/research/ritual/>.

99 Viz např. Quentin D. Atkinson a Harvey Whitehouse, „The Cultural Morphospace of Ritual Forms: Examining Modes of Religiosity Crossculturally“, *Evolution and Human Behavior* 32/1 (2011): 50–62.

100 Richard Sosis a Bradley J. Ruffle, „Religious Ritual and Cooperation: Testing for a Relationship on Israeli Religious and Secular Kibbutzim“, *Current Anthropology* 44/5 (2003): 713–722. Podrobněji k problému studia prosociálního chování viz Martin Lang, „Náboženství a prosocialita v evoluční perspektivě: Základní mechanismy lidského sociálního chování“, *Pantheon* 9/1 (2014): 167–187.

101 Viz např. Dimitris Xygalatas, „Quantifying Collective Effervescence: Heart-rate Dynamics at a Fire-walking Ritual“, *Communicative and Integrative Biology* 4/6 (2011): 735–738; Ivana Konvalinka et al., „Synchronized Arousal Between Performers and Related Spectators in a Fire-walking Ritual“, *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 108/20 (2011): 8514–8519. Monografie shrnující toto téma je Dimitris Xygalatas, *The Burning Saints: Cognition and Culture in the Fire-Walking Rituals of the Anastenaria* (Durham: Acumen 2012).

102 Dimitris Xygalatas et al., „Extreme Rituals Promote Prosociality“, *Psychological Science* 24/8 (2013): 1602–1605.

103 Dimitris Xygalatas et al., „Autobiographical Memory in a Fire-Walking Ritual“, *Journal of Cognition and Culture* 13/1 (2013): 1–16.

104 Viz např. Kristoffer L. Nielbo, Donald M. Braxton a Afzal Upal, „Computing Religion: A New Tool in the Multilevel Analysis of Religion“, *Method and Theory in the Study of Religion* 24/3 (2012): 267–290. Podrobněji viz Vojtěch Kaše, „Experimenty dějin: Kognitivní historiografie mezi dějepiscetvím a kognitivní vědou“, *Pantheon* 9/1 (2014): 93–112: 106–108.

sloužící k ověřování některých teorií z oblasti kognitivní a vývojové psychologie.¹⁰⁵ Experimentováním tedy rozvoj kognitivní vědy o náboženství zdaleka nekončí. Zajímavým počinem je v tomto smyslu i kanadský projekt Cultural Evolution of Religion Research Consortium (CERC).¹⁰⁶ Jeho centrálním výzkumným problémem je spojení náboženského chování a myšlení se skupinovou solidaritou a kooperací. Kromě terénního experimentálního výzkumu věnuje velký prostor analýze historických dat získaných z obsáhlého textového korpusu náboženských tradic.¹⁰⁷ Cílem je operacionalizace dat do databáze, která by mohla poskytnout empirický podklad pro testování hypotéz např. v kognitivní historiografii.¹⁰⁸

VÝHLEDY

Kognitivní věda o náboženství začíná v devadesátých letech minulého století jako specifický projekt několika osamělých vědců. O dvacet let později již můžeme hovořit o etablovaném výzkumném poli s desítkami aktivních badatelů, několika specializovanými pracovišti a rostoucím počtem publikací.¹⁰⁹ Dvě desetiletí bouřlivého vývoje nejenom prokázaly životaschopnost tohoto projektu, ale zajistily i podmínky pro jeho další rozvoj. Spíše než vyhraněná kritika vůči hlavnímu prostoru akademického studia náboženství nyní zaznívají výzvy k boření bariér.¹¹⁰ Počáteční reformní náboj s motem „co může [přírodní/kognitivní] věda nabídnout humanitním vědám“¹¹¹ je doplňován i opačnou otázkou: „co mohou humanitní vědy nabídnout [přírodní/kognitivní] věd?“¹¹² Přinejmenším část propagátorů

105 Sem patří např. studie, která na základě textové analýzy čínských textů podpořila teorii o univerzálnosti intuitivního dualismu, viz Edward Slingerland a Maciej Chudek, „The Prevalence of Body-Mind Dualism in Early China“, *Cognitive Science* 35/5 (2011): 997–1007. Podrobněji viz Kaše, „Experimenty dějin“, 100–102.

106 Viz <http://www.hecc.ubc.ca/cerc/project-summary/>.

107 Viz „What Does the ‚Cultural Evolution of Religion Research Consortium‘ Hope to Accomplish?“, *Science and Religion Today*, 14. 1. 2013, <http://www.scienceandreligiontoday.com/2013/01/14/what-does-the-cultural-evolution-of-religion-research-consortium-hope-to-accomplish/> [8. 8. 2014].

108 Viz Kaše, „Experimenty dějin“, 100–102.

109 Dimitris Xylagatas a Ryan McKay, „Announcing the *Journal for the Cognitive Science of Religion*“, *Journal for the Cognitive Science of Religion* 1/1 (2013): 1–4.

110 McCauley, „Explanatory Pluralism“.

111 Edward Slingerland, *What Science Offers the Humanities: Integrating Body and Culture* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008).

112 Především přístup k datům o historické a kulturní variabilitě – např. je obecně přijímána nutnost zahrnutí historické analýzy do programu kognitivních věd. Podrobněji viz Kaše, „Experimenty dějin“, 99–100.

kognitivní vědy o náboženství nyní usiluje o budování mostů mezi různými vědeckými tradicemi. Usilují o rozšíření programu tak, aby umožnil inovativní řešení starých otázek a volnější zapojení ostatních vědců, které již nebude závislé na osobním paradigmatickém „saltu“.¹¹³ Příkladem dobré výzkumné praxe se stávají interdisciplinární týmy v pravém slova smyslu.¹¹⁴ Nicméně právě otevřenost programu může vést k oslabení jeho koherence. Tato možnost pak vyvolává v samotných průkopnících oboru pochybnosti o tom, nakolik kognitivní věda o náboženství plní svůj cíl být kuhnovskou „normální vědou“ a nakolik je spíše zastřešujícím pojmem pro relativně různorodé výzkumné agendy.¹¹⁵ Explanatorní pluralismus,¹¹⁶ metodologický oportunismus a interdisciplinarita, které jsou vlastní akademickému studiu náboženství obecně, jsou kognitivní vědou o náboženství vlastně jen důsledně dováděny do konce zahrnutím přírodních věd. Pozitivum širokého rozkročení mezi různé tradice vědeckého výzkumu ale může být i značnou slabinou, především s ohledem na zamýšlenou progresivitu spočívající v produkci kompatibilních výsledků. Tento problém je ale způsobený spíše snahou vysvětlovat rodinu jevů, které samy nejsou koherentní a přesahují několik úrovní kauzálních vztahů (biologické, kognitivní, sociální, historické atd.), než exkluzivistickou obhajobou specifické teoretické pozice či vědecké domény. Ambice být *vědou* o náboženství, která zahrne vše relevantní pro vysvětlení náboženství, tedy způsobuje, že kognitivní

113 Viz např. Joseph Bulbulia, „The Arts Transform the Cognitive Science of Religion“, *Journal for the Cognitive Science of Religion* 1/2 (2013): 141–160.

114 Tedy týmy specialistů v jednotlivých oborech, které společně pracují na jednom výzkumném problému, k jehož řešení každý člen týmu přispívá svou vlastní expertizou. Tento postup se ukazuje jako efektivnější než vzdělávání badatelů-jednotlivců ve více expertních dovednostech. Týmová spolupráce v rámci konkrétních výzkumných projektů a studií je samozřejmě závislá na teoretické otevřenosti a přístupnosti programu jako celku, viz např. Ilkka Pyysiäinen, „Introduction: Cognition and Culture in the Construction of Religion“, in *Current Approaches in the Cognitive Science of Religion*, eds. Veikko Anttonen a Ilkka Pyysiäinen (London: Continuum, 2002), 1–13: 4–5. Ilkka Pyysiäinen zde obhajuje pro kognitivní vědu o náboženství charakteristickou spolupráci, která je zde patrnější, než je tomu v sociálních a humanitních vědách zvykem. Každý badatel tak nejen vytváří své jedinečné koncepty, ale zároveň i přispívá do širšího programu studia kognitivních dispozic. Výzkum tak může být skutečně kumulativní. Situace v humanitních studiích je v porovnání s tímto postupem dramaticky odlišná. Výzkumné projekty jsou často spojeny s teorií jedné osoby a mimo tento teoretický rámec jsou dosažené výsledky výzkumu jen obtížně využitelné. Protože tyto teorie nejde snadno rozšířit do jiných oblastí a většinou nejsou falzifikovatelné, trendem je začínat výzkum stále znovu a od počátku.

115 Viz Luther H. Martin a Ilkka Pyysiäinen, „Conclusion: Moving Towards a New Science of Religion; Or, Have We Already Arrived?“, in *Mental Culture: Classical Social Theory and the Cognitive Science of Religion*, eds. Dimitris Xylagatas a William W. McCorkle, Jr. (Durham: Acumen 2013), 213–226: 213.

116 Viz McCauley: „Explanatory pluralism“.

věda o náboženství může alespoň zdánlivě přestávat být kognitivní, nebo přinejmenším jednotně kognitivní.¹¹⁷ Ukazuje se, že klíčovým teoreticko-metodologickým prvkem vysvětlení náboženství je schopnost víceúrovňové explanace umožňující usouvztažnění rovin, které byly doposud studovány odděleně. Kognitivní věda o náboženství tedy na sebe bere nesnadný úkol vytvářet modely zahrnující biologické, psychologické, sociální, kulturní i historické.¹¹⁸ Náboženství ve svém sociálním rozměru nemůže být odvozeno pouze z kognitivního. Tímto postojem následuje kognitivní věda o náboženství obecnější snahy, které usilují vybudovat skrze kognitivní vědy nové základy sociálních věd, a tím i realizovat sjednocenou platformu výzkumu pro vědy o člověku obecně.¹¹⁹ Tento cíl však zatím zůstává nenaplněn a představuje výhled pro blízkou budoucnost.

I když první dvě dekády existence daly programu sebevědomí, stejně tak ukázaly problematičnost jeho nezávislé existence. Přes specifickou rétoriku počátku¹²⁰ nikdo ze zastánců kognitivní vědy o náboženství nepředpokládal, že všechny relevantní otázky budou zodpovězeny na kognitivní úrovni. Navzdory apelu na specifický vědecký ideál se kognitivní věda o náboženství nesnaží ovládnout akademické pole zkoumání náboženství. Jejím cílem není vítězství v ideologickém boji, ve kterém je *a priori* určitá metodologická pozice vyvyšována nad ostatní. Z hlediska teorie vědy je její ambice nakonec spíše integrativní. Její silnou doménou je a zůstane studium kognitivních předpokladů náboženského myšlení a chování. Pokud ale bude chtít naplnit svůj záměr být vědou o náboženství, nebude se moci u tohoto tématu zastavit. K realizaci tohoto cíle bude potřeba zahrnout a využít rovněž poznatky o kulturní a historické variabilitě, které představují doménu tradičního akademického studia náboženství. Pokud se tak nestane, hrozí nebezpečí, že kognitivní věda o náboženství upadne do scientistického teoretizování odděleného od empirické reality.¹²¹ Důrazem na naturalistická vysvětlení,

117 Jednou z oblastí vnitřní různorodosti je nestejně užívání samotných centrálních kategorií, zejména samotné kategorie kognice. Viz Martin a Pyysiäinen, „Conclusion“, 222, 224.

118 Viz Armin W. Geertz, „Brain, Body and Culture: A Biocultural Theory of Religion“, *Method and Theory in the Study of Religion* 22/4 (2010): 304–321; Ilkka Pyysiäinen, „Religion: From Mind to Society and Back“, in *Grounding Social Sciences in Cognitive Sciences*, ed. Ron Sun (Cambridge, MA: MIT Press, 2012), 239–264.

119 Viz např. Pascal Boyer, „Ten Problems In Search Of A Research Programme: Towards Integrated Naturalistic Explanations of Human Culture“, <http://www.international.ucla.edu/media/files/BoyerTenProblems3.1.pdf> [11. 7. 2014] ; Ron Sun, ed., *Grounding Social Sciences in Cognitive Sciences* (Cambridge, MA: MIT Press, 2012).

120 Tuto rétoriku dobře charakterizuje třeba ambiciózní název Boyerovy monografie *Religion Explained* z roku 2001, jejíž lze interpretovat v dokonavém smyslu jako „konečné vysvětlení“. Viz pozn. 42 na s. 22 výše.

121 Celá řada badatelů je přesvědčena, že spolupráce s humanitními vědami je pro kognitivní vědu o náboženství klíčová. Viz např. Bulbulia, „The Arts Transform the Cognitive Science of Religion“.

kterým se přibližuje určitému typu vědeckosti, se zároveň vzdaluje světům subjektivních hodnot a intencionálních vysvětlení. Tato orientace pozornosti je ale vědomá a obsahuje v sobě ideál, který nakonec nechce být jen jednostranně vedeným korektivem humanitního důrazu na „zhuštěný popis“. Jak ukazuje např. projekt kognitivní historiografie, může být stejně tak korektivem kognitivního důrazu na psychologický experiment.¹²² Právě tato snaha na jedné straně vede kognitivní vědu o náboženství k možnému oslabování vlastní identity, na straně druhé jí ale umožňuje být zároveň prostorem dalších teoretických inovací obohacujících akademické studium náboženství. V tomto smyslu je stále otevřeným projektem, který je třeba chápat především jako integrativní narušování tradičních mezí vysvětlování jevů, jež jsou v sociálněvědné akademické pozornosti¹²³ většinou vyjímány z oblasti naturalistické kauzality. Tento projekt je proto možné chápat spíše jako prostor pro dialog mezi tradičně obtížně slučitelnými typy akademické pozornosti než jako pouze jednu z jeho stran.

ZÁVĚR

V tomto stručném přehledu jsme se pokusili představit krátkou historii kognitivní vědy o náboženství od jejích teoretických počátků až po současnost, kdy již můžeme hovořit o etablovaném badatelském programu s širokým teoretickým i metodologickým zázemím. Pokusili jsme se popsat inspirační zdroje, které stály u jejího zrodu, a rovněž několik fází jejího vývoje. Stranou naší pozornosti nezůstaly ani postupná institucionalizace, rozvoj experimentálního výzkumu a postupný přechod od úzce vymezené individuální kognice k široké vizi vytváření víceúrovňových vysvětlení náboženství zohledňujících nejenom kognitivní, ale také sociální, kulturní a historické. Chtěli jsme také kognitivní vědu o náboženství představit jako již uskutečněný, ale přitom stále do jisté míry otevřený projekt. Projekt, který se může stát „přirozenou“ součástí religionistiky, pokud se již nebude chápat výlučně jako akademická disciplína s výsostným a fixním pohledem na náboženství, ale jako skutečně vědecký projekt snažící se porozumět jevům spjatým s „náboženstvím“ jako referenčním rámcem.

122 Viz Kaše, „Experimenty dějin“, 100–102.

123 Akademickou pozorností zde rozumíme obecnou tendenci zaměřovat se na jevy dle specifické disciplinární tradice zdůrazňující určité perspektivy bádání oproti jiným. Tato situace pak vede k parcializaci skutečnosti a „demarkačním válkám“ o povahu vědění o světě a správných metod jeho dosahování, viz Charles P. Snow, *The Two Cultures and the Scientific Revolution* (Cambridge: Cambridge University Press, 1961).

ROZŠIŘUJÍCÍ LITERATURA

Barrett, Justin L. „Cognitive Science of Religion: Looking Back, Looking Forward.“ *Journal for the Scientific Study of Religion* 50/2 (2011): 229–239.

Historizující reflektivní text o kognitivní vědě o náboženství k výročímu 50. ročníku časopisu *Journal for the Scientific Study of Religion*. Kromě stručného úvodu a historie CSR se autor zamýšlí nad výhledy spolupráce s psychologíí, sociologíí a archeologíí náboženství a polemizuje s předčasností projektu kognitivní neurovědy o náboženství.

Boyer, Pascal. *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*. New York: Basic Books, 2001.

Z dnešního pohledu klasické dílo kognitivní vědy o náboženství z pera hlavního architekta teoretického rámce minimálně kontrainuitivních konceptů Pascala Boyera. Boyerova kniha je jednou z několika popularizujících syntéz, které zpřístupnily kognitivní vědu o náboženství širší vědecké veřejnosti po první dekádě jejího vývoje. Přes své „stáří“ stále nabízí aktuální a především ucelený úvod do základních principů a perspektiv spjatých s kognitivním přístupem k náboženství.

Bulbulia, Joseph, a Edward Slingerland. „Religious Studies as a Life Science.“ *Numen* 59/5–6 (2012): 564–613.

Tato přehledová studie se snaží ukotvit rozlehlou oblast „náboženských studií“ (angl. *religious studies*) v metodologickém prostoru „věd o životě“ (angl. *life sciences, biological sciences*). Kromě představení projektu biologie náboženství je cílem textu ustanovit smysl vzájemné integrace kumulativního a progresivního programu výzkumu s deskriptivním, respektive oboustranná spolupráce vědců (*scientists*) i učenců (*scholars*) zabývajících se náboženstvím.

Bulbulia, Joseph. „The Arts Transform The Cognitive Science of Religion.“ *Journal for the Cognitive Science of Religion* 1/2 (2013): 141–160.

Všeobecná snaha o explanatorní výzkum a etablování experimentálních metod nakonec spíše rozšířily propast mezi faktograficky bohatou základnou humanitněvědného vědění o náboženství a zobecňujícím programem kognitivní vědy o náboženství. Joseph Bulbulia v této studii volá po nutnosti využívat předností obou prostorů k transformaci samotné kognitivní vědy o náboženství. Text nabízí příklady dosavadní úspěšné interdisciplinární spolupráce a snaží se formulovat i praktické rady, jak takové spolupráce dosahovat.

Geertz, Armin W. „Cognitive Approaches to the Study of Religion.“ In *New Approaches to the Study of Religion II*, eds. Peter Antes, Armin W. Geertz a Randi R. Warne, 347–399. Berlin: De Gruyter, 2004.

Jedna z prvních syntetizujících studií o kognitivních přístupech k náboženství určená religionistickému publiku. S ohledem na svůj kontext (nové přístupy ke studiu náboženství) si všímá evidentní epistemologické i metodologické propasti

mezi přírodními (kognitivními) a humanitními vědami. Poskytuje erudovaný a věcný výběr výzkumů pro náboženství relevantních v neurovědách, kognitivní psychologii a antropologii i v nově vznikajícím poli kognitivní vědy o náboženství, přičemž se v zájmu přístupnosti snaží o přemostující „překlad diskurzu“ od základních termínů.

Geertz, Armin W. „Brain, Body and Culture: A Biocultural Theory of Religion.“ *Method and Theory in the Study of Religion* 22/4 (2010): 304–321.

Tato studie nastiňuje biokulturní teorii náboženství založenou na rozšířeném vnímání kognice na jedné straně zakotvené v mozku (*enbrained*) a těle (*embodied*) stejně jako v kultuře (*encultured*), a na druhé straně překračující hranice individuálního mozku (*distributed*). Reprezentuje konstrukci teoretického východiska pro studium náboženství s důrazem na oboustrannou vzájemnou determinaci biologického a kulturního.

Pyysiäinen, Ilkka. „Putting Cognition and Culture Back Together Again: Religion in Mind and Society.“ *Method and Theory in the Study of Religion* 24/1 (2012): 29–50.

Důraz na evolučně vyvinuté kapacity silně teoreticky ohraničil a oddělil kognitivní a kulturní – v této studii se autor pokouší o formulaci komplementárního přístupu nejen s ohledem na pomyslnou jednotu v rámci jevu, ale i pro výhodnost teoretické spolupráce mezi kognitivně evolučním vysvětlováním a koevolučními teoriemi kultury. Mechanistické vysvětlení náboženství musí být podle autora víceúrovňové.

Pyysiäinen, Ilkka. „Cognitive Science of Religion: State-of-the-Art.“ *Journal for the Cognitive Science of Religion* 1/1 (2013): 5–28.

V současné době nejaktuálnější historická a i systematická sumarizace projektu kognitivní vědy o náboženství.

Slingerland, Edward. „Who’s Afraid of Reductionism? The Study of Religion in the Age of Cognitive Science.“ *Journal of the American Academy of Religion* 76/2 (2008): 375–411.

Studie reflektující sociální a psychologické okolnosti problému smysluplnosti a vhodnosti redukce náboženství v historii akademického studia náboženství a vzhledem k současnosti kognitivní vědy o náboženství, jež si vytkla redukci jako jeden ze svých zakládajících principů.

Slingerland, Edward. *What Science Offers the Humanities: Integrating Body and Culture*. Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

Jedna z posledních rozsáhlých syntetizujících monografií vztažitelných k první etapě ustanovování kognitivní vědy o náboženství s ohledem na epistemologické rozdíly mezi *science* a *humanities*. Klíčovou částí je explicitní vymezení vůči „postmoderně“ a argumentace směrem k vědecké konsilienci a vertikální integraci

vědeckých disciplín. Ve svém druhém důrazu na vnímání studia kognice jako otázky integrace těla a kultury reprezentuje druhou etapu badatelských posunů od „mysli“ jako oddělené zakládající kategorie ke kultuře.

Sørensen, Jesper. „Religion in Mind: Review Article of the Cognitive Science of Religion.“ *Numen* 52/4 (2005): 465–494.

Jeden z prvních přehledových historizujících článků shrnujících program projektu kognitivní vědy o náboženství v první fázi vývoje.

Tremlin, Todd. *Minds and Gods: The Cognitive Foundations of Religion*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

Tato monografie se zaměřuje na představení základních stavebních prvků lidské evolučně vyvinuté kognice umožňujících vznik a šíření náboženských představ. Velká pozornost je věnována především kognitivním aspektům představ o nadlidských činitelích (tedy božstvech), které jsou pokládány za jeden z konstitutivních základů náboženství. Kniha tak předkládá argumenty k rekonceptualizaci Tylorova klasického pojetí náboženství jako víry v duchovní bytosti.

Xygalatas, Dimitris, a William W. McCorkle, Jr., eds. *Mental Culture: Classical Social Theory and the Cognitive Science of Religion*. Durham: Acumen, 2013.

Tento sborník obsahuje čtrnáct „dialogů“ předních badatelů z prostoru kognitivní vědy o náboženství s „klasickými“ teoriemi a teoretiky náboženství, např. Émilem Durkheimem, Karlem Marxem, Williamem Jamesem, Claudem Lévi-Straussem, Cliffordem Geertzem, Sigmundem Freudem a dalšími. Texty představují kognitivní vědu o náboženství v explicitní, byť často polemické, návaznosti na klasiky a syntetizují aktuální diskusi o překlenování teoretických i metodologických překážek spjatých s dualitou kognitivního a kulturního.

SUMMARY

This review article is a brief introduction to the Cognitive Science of Religion as an interdisciplinary program for the scientific study of religion and as an academic field. The article covers its short history, theoretical backgrounds, basic concepts, claims and methods. We also provide a selected list of threshold papers/books and introduce three generations of scholars from the field – from the rebellious theoretical “childhood” which was defined against the “standard” social sciences, humanities and religious studies; through the progressive experimental movement which led to the establishment of several specialized institutions; to the broad “adult” interdisciplinary present with its ongoing integration of cognitive science and classical religious studies scholarship in the search for multi-level causal explanatory models. We defend this project as a possible open future for those parts of religious studies, which strive to realize the ideal of an integrated scientific

study of religion. This approach should not be viewed as an independent discipline aimed at the study of a specific phenomenon, but as a specifically framed study of human thinking and behavior.

KEYWORDS

Religion and cognition, cognition and culture, cognitive science of religion, method and theory in religious studies

CONTACT ADDRESSES

Tomáš Hampejs
Ústav religionistiky
Filozofická fakulta
Masarykova univerzita
Arne Nováka 1
602 00 Brno
tomas.hampejs@mail.muni.cz

Aleš Chalupa
Ústav religionistiky
Filozofická fakulta
Masarykova univerzita
Arne Nováka 1
602 00 Brno
chalupa@phil.muni.cz