

Religionistika

v kognitivní, antropologické
a sociologické perspektivě

Tomáš Bubík a Silvie Kotherová (eds.)



Univerzita Palackého
v Olomouci

Univerzita Palackého v Olomouci

Religionistika

v kognitivní, antropologické a sociologické perspektivě

Tomáš Bubík a Silvie Kotherová (eds.)

Olomouc 2021

Odborní recenzenti:

doc. PhDr. Daniel Topinka, Ph.D.

doc. Mgr. Marek Otisk, Ph.D.

Autorský tým:

Tomáš Bubík, Silvie Kotherová, Jakub Havlíček, Dušan Lužný, Rudolf Havelka

Vydání této publikace bylo podpořeno z Operačního programu Výzkum, vývoj a vzdělávání: *Nový doktorský obor Religionistika na UP – příprava akreditace a personálního zajištění*, reg. číslo CZ.02.2.69/0.0/0.0/16_018/0002298.



EVROPSKÁ UNIE
Evropské strukturální a investiční fondy
Operační program Výzkum, vývoj a vzdělávání



Toto dílo je licencováno pod licencí Creative Commons BY-SA

(Uveďte původ – Zachovejte licenci).

Licenční podmínky najdete na adrese <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>.



1. vydání

Editors © Tomáš Bubík, Silvie Kotherová, 2021

© Univerzita Palackého v Olomouci, 2021

DOI: 10.5507/ff.21.24459608

ISBN 978-80-244-5960-8 (tištěná kniha)

ISBN 978-80-244-6012-3 (online: iPDF)

ISBN 978-80-244-5961-5 (online: ePub)

Obsah

Předmluva	7
Kognitivní perspektiva ve výzkumu náboženství	9
1. Kognitivní věda o náboženství jako hledání nového paradigmatu v religionistice	10
2. Od kognitivní teorie k experimentu	37
3. Z laboratoře do terénu	64
Antropologická perspektiva ve výzkumu náboženství	75
4. Náboženství jako předmět kulturněantropologického studia a jeho historický kontext	76
5. Kulturněantropologická paradigmatata a antropologické studium náboženství	105
6. Kulturněekologický přístup ke studiu náboženství	126
Sociologická perspektiva ve studiu náboženství	145
7. Specifičnost kladení sociologických otázek	146
8. Multiparadigmatičnost sociologie náboženství – Marx, Weber, Durkheim	161
9. Sociologické teorie náboženství	169
Závěr	196
Bibliografie	204
Jmenný rejstřík	230

Předmluva

Česká religionistika má za sebou již třicet let obnovy a rozvoje. Nepochybně lze tvrdit, že pevně zapustila kořeny nejen v českém akademickém prostředí, ale plně se také integrovala do světové religionistiky a jejích struktur.

K tomu, aby mohl vědní obor dlouhodobě a systematicky fungovat, je nezbytné učinit řadu institucionálních kroků. Patří mezi ně zejména následující: založení národní asociace, navázání kontaktů se zahraniční religionistikou, ustavení oborového studia univerzitního typu, pořádání národních i mezinárodních konferencí, účast na významných evropských a světových kongresech, vydávání oborového periodika, monografií a také učebních textů.

Pokud jde o úvody do oboru v českém jazyce, v posledních desetiletích jich bylo vydáno jen několik, a to jak od českých, tak i zahraničních autorů. Mezi nejznámější a zřejmě i nejčtenější úvody ze zahraniční dílny můžeme zařadit *Bohové zblízka: systematický úvod do religionistiky* (1997) od Jacquese Waardenburga či *Náboženství ve spektru interpretací* (2002) od Williama E. Padena. Z české dílny pak vzešly například *Nástin religionistiky* (1988, 2004) od autorů Jana Hellera a Milana Mrázka, dále *Úvod do religionistiky* (1994) od Břetislava Horyny či *V zápalu s posvátnem: náboženství v religionistickém bádání* (1982, 2005), jehož autorem je Karel Skalický. Čistě sekulární přístup však naplňuje v případech českých autorů pouze úvod Břetislava Horyny.

Obecně vzato by uvedení do oboru mělo zahrnovat nejen standardní penzum religionistické látky zaměřené na klasické teorie, metody a dějiny oboru, ale mělo by pojednat také o soudobých diskusích a trendech. Naše kniha, kterou jsme nazvali *Religionistika v kognitivní, antropologické a sociologické perspektivě*, má však trochu jiné ambice. Je zaměřena především na aktuální přístupy v soudobé religionistice, avšak neopomíná ani historický kontext. Cílem autorského kolektivu bylo tedy sepsat soubor statí, řekněme, pro „pokročilé“, za něž považujeme zejména studenty doktorského studia religionistiky, které bylo na Filozofické fakultě v Olomouci zahájeno v roce 2020.

Jako hlavní kritérium pro zaměření tohoto studia jsme si zvolili takové teoretické a metodologické přístupy, které chceme v rámci olomoucké religionistiky rozvíjet. Je to kognitivní religionistika, ale současně také ty přístupy, které na našem pracovišti mají dlouhodobou tradici, zejména pak sociologie náboženství a antropologie náboženství. Proto jsme se z výše uvedeného důvodu nepokusili

o obecný úvod do disciplíny, což by vyžadovalo zahrnout do něj i perspektivu historickou a psychologickou. Tato monografie by tedy měla být takzvaně „šitá na míru“ zejména našim studentům doktorského studia, což však neznamená, že se nemůže stát inspirativní i pro studenty jiných oborů či zájemce o religionistickou problematiku. Avšak kromě těchto tří metodologických perspektiv, kognitivní, sociologické a antropologické, práce dbá o čistě sekulární podobu výzkumu náboženského myšlení a chování.

V posledku je také potřeba říci, že autoři jednotlivých kapitol si ani ve zpracování těchto tří teoretických perspektiv nečiní nárok na úplnost, neboť „s úlevou vítají krédo moudrých, že každá snaha po úplnosti se vystavuje výsměchu bohů“.¹

¹ Břetislav Horyna, *Úvod do religionistiky* (Praha: OIKOYMENH, 1994), 7.

Kognitivní perspektiva ve výzkumu náboženství

1. Kognitivní věda o náboženství jako hledání nového paradigmatu v religionistice

TOMÁŠ BUBÍK

Religionistika patří mezi moderní vědní obory a jako akademická disciplína má za sebou již 150 let existence.² Její badatelské úsilí procházelo různými etapami, proměnami a důrazy, z nichž lze za nejzásadnější považovat její trvalé odmítání teologických východisek a cílů, i když jim často vědomě i nevědomě podléhala.³ V hledání vlastní identity jsou však v religionistice zdůrazňovány, kromě jejího sekulárního charakteru, především empirický charakter bádání, studium náboženství v plurálu či chápání náboženství jako dějinně-kulturního jevu.

Frank Whaling, emeritní profesor religionistiky v Edinburghu, shrnul v roce 2006 přínos religionistiky a její hlavní rysy následujícím způsobem: Zdůrazňuje produkci exponenciálního nárůstu poznatků o náboženství, primární důraz na historicko-filologické bádání, četné diskuse o pojmu „náboženství“, zaměření se na funkci náboženství, nikoli její podstatu anebo polemiky o pozici insider/outsider. Kromě toho poukazuje na to, že pěstování religionistiky bylo po velmi dlouhou dobu ryze mužskou záležitostí a západním monopolem, že v ní stále převažuje tiché rozdělení akademického studia náboženství mezi různé vědní obory, zájem o velké náboženské tradice a důraz na tzv. porozumění náboženství.⁴

Dovolím si však tvrdit, že minimálně v posledních dvou dekadách religionistika dokazuje, že již zdaleka není jen mužskou záležitostí, což je patrné například

² Děkuji Silvii Kotherové a Martinu Langovi za cenné podněty k této kapitole.

³ Donald Wiebe, *The Politics of Religious Studies* (New York: Palgrave Macmillan, 2000); Russell McCutcheon, *Manufacturing Religion: The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia* (Oxford: Oxford University Press, 1997); Timothy Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies* (Oxford: Oxford University Press, 2000).

⁴ Frank Whaling, „A Brief History of the Study of Religion,” *DISKUS* 7 (2006): <http://jbasr.com/basr/diskus/diskus7/whaling.htm>

z počtu badatelek, které v tomto oboru působí. Tato změna je zcela zjevná z pravidelných aktivních účastí badatelek na konferencích evropské religionistické asociace EASR či na kongresech světové asociace IAHR, nemluvě o jejich výrazném zastoupení ve vedení těchto asociací.⁵ Význam žen v akademické religionistice se tedy od jejího vzniku zásadně změnil.

V posledních dvou desetiletích dochází i k další změně. Nejen význam žen, ale i nezápadních badatelů v religionistice se začal očividně zvyšovat. Je to způsobeno jednak zlepšujícími se ekonomickými možnostmi zemí, ze kterých se tito badatelé rekrutují, jednak lepšími jazykovými dovednostmi mladší badatelské generace a také moderními technologiemi, které umožňují vytváření badatelských sítí napříč státy, regiony a kontinenty. V neposlední řadě dochází také k výrazně vyššímu zájmu o studium náboženských minorit, které lze chápat i jako akademickou reakci korespondující s hodnotovým pluralismem v moderních demokraciích. Rasovým, sexuálním či náboženským menšinám se začalo dostávat významné celospolečenské pozornosti, což posílilo i badatelský zájem o tuto problematiku, a to nejen v religionistice.⁶

Whaling má sice pravdu v tom, že akademické studium náboženství je „rozdělené“ v tom smyslu, že ho tvoří různé akademické obory, ale k tomu je potřeba současně dodat následující: Na jedné straně je to dáno povahou předmětu bádání, na straně druhé definováním religionistiky jako oboru. Religionistika je nepochybně agregátní vědní disciplínou, ve které se poznatky o náboženstvích kondenzují a systematizují. Její metodologický pluralismus a interdisciplinární povaha jsou sice někdy nahlíženy jako metodologický relativismus, či dokonce anarchismus, nicméně metodologický pluralismus umožňuje religionistice nejen komplexnější studium náboženských jevů, ale současně jí napomáhá v budování ideálu „jednotné vědy“.

⁵ V roce 2020 byl desetičlenný výkonný výbor EASR zastoupen šesti ženami a její prezidentkou byla rovněž žena. Ve stejném roce byl dvanáctičlenný výkonný výbor IAHR zastoupen rovněž šesti ženami.

⁶ Jonathan Fox, *The Unfree Exercise of Religion: A World Survey of Discrimination against Religious Minorities* (New York: Cambridge University Press, 2016); Arpad Szakolczai, Agnes Horvath a Attila Z. Papp (eds.), *The Political Anthropology of Ethnic and Religious Minorities* (London, New York: Routledge, 2018); Fabienne Bretscher, *Protecting the Religious Freedom of New Minorities in International Law* (London, New York: Routledge, 2019); Bronwyn Fielder a Douglas Ezzy, *Lesbian, Gay, Bisexual and Transgender Christians* (London, New York: Bloomsbury Academic, 2019).

Proto lze za smysluplné považovat i další rozšiřování tohoto metodologického pluralismu, například směrem k přírodním vědám, k němuž v současnosti dochází především díky kognitivní vědě o náboženství.⁷ V religionistice po řadu desetiletí (na rozdíl od sociologie či psychologie náboženství) převládal důraz na „porozumění“ náboženským jevům, kognitivní přístup naopak zdůrazňuje jejich „vysvětlení“ v duchu přírodních či sociálních věd, k čemuž volí i odpovídající metodologii.

Ukazuje se tedy, že religionistika a její oborové paradigma se v posledních letech začalo výrazně měnit a že z tohoto důvodu můžeme bez velkého váhání hovořit i o paradigmatickém obratu, pro který je zásadní pěstování konsilience humanitních a přírodovědných postupů. S Ingvild Gilhusovou proto můžeme přitakat tomu, že v religionistice dochází právě díky kognitivnímu přístupu k „rozvoji její nové identity“.⁸ Avšak jedním dechem je také nutno dodat, že toto úsilí, má-li být úspěšné, je principiálně závislé na odpovědi na jednu klíčovou otázku, a to jak a v čem se humanitní a přírodovědné postupy mohou protínat, jinak řečeno, „jakým způsobem se přírodní a kulturní historie propojují“.⁹

V této kapitole bude proto pojednáno o povaze kognitivní vědy o náboženství, kterou považujeme za jeden z nejlivnějších přístupů v současné religionistice. Budou prezentovány její hlavní důrazy, a to v širší myšlenkové perspektivě, do níž zahrnujeme nejen dějiny religionistiky, ale i vztah humanitních a přírodních věd, stejně jako některé klíčové otázky evropské filozofické tradice.

Kognitivní obrat v religionistice

Hledání nového paradigmatu ve studiu náboženství souvisí s rozvojem kognitivních věd. Ty se začaly rozvíjet od 50. let 20. století v souvislosti s výzkumy v oblasti umělé inteligence, robotiky a počítačových technologií. Klíčovým pojmem kognitivní vědy se tak stala kognice neboli poznání, které začalo být

⁷ Angličtina používá pro označení toho přístupu název *Cognitive Science of Religion* (CSR).

⁸ Ingvild Gilhus, „Founding Fathers, Turtles and the Elephant in the Room: The Quest for Origins in the Scientific Study of Religion,” *Temenos – Nordic Journal of Comparative Religion* 50, no. 2 (2015): 207.

⁹ Jesper Sørensen, „Dávná mysl: současná historiografie a kognitivní věda,” *Religio: revue pro religionistiku* 18, no. 1 (2010): 28.

postupně chápáno nikoli jen jako čirá mozková aktivita, ale proces, který závisí na těle jako funkčním celku, tedy ne jen na mozku.¹⁰

Rozvoj kognitivní vědy předpokládal v první řadě opuštění velmi rozšířeného směru v psychologii, kterým byl behaviorismus. Jeho předpoklad, že neexistuje nějaká mentalita skrytá za lidským chováním a že něco takového jako mysl vlastně neexistuje, se stal předmětem zásadní kritiky, což nakonec vyústilo ve formulování nového přístupu v podobě kognitivní vědy, a tedy i nové oblasti bádání. Jednou z klíčových osobností kritiky behaviorismu a rozvoje kognitivní vědy byl i lingvista Noam Chomsky, který se zaměřil na kritiku behavioristického přístupu k lidskému jazyku a myšlení. Zdůraznil význam striktního karteziánského formalismu založeného na předpokladu, že jazyk, který je odvozen z logického myšlení, se vytváří v lidském mozku¹¹ a současně že osvojování jazyka a struktura lidských jazyků obecně jsou silně omezeny vrozenými psychologickými schopnostmi.¹² Tím následně obrátil pozornost vědy k výzkumu toho, jak mozek funguje a že lidská mysl ve skutečnosti není pasivní v procesu poznání.

Díky kritice behaviorismu se tak opětovně dostalo do popředí odborného zájmu i studium psychologické povahy náboženské zkušenosti, které se od doby Williama Jamese víceméně propadlo na badatelskou periferii. Kognitivní výzkum se začal zaměřovat na studium lidské psychiky (kognice) a klíčovým východiskem se stal předpoklad, že „i náboženství podléhá omezením vyplývajícím z obecného uzpůsobení lidské mysli“ a současně že náboženské chování je utvářeno těmi „mentálními kapacitami lidského mozku“, které jsou zodpovědné za celou řadu jeho jiných činností.¹³ Proto se také většina kognitivních vědců zabývajících se výzkumem náboženství odmítla zabývat otázkou definování náboženství.¹⁴

¹⁰ Francisco J. Varela, Eleanor Rosch a Evan Thompson, *The Embodied Mind Cognitive Science and Human Experience* (Cambridge, London: MIT, 1991; 2016), XXVI.

¹¹ Jensine Andersen (ed.), *Religion in Mind* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 3–4.

¹² J. Wentzel van Huyssteen, „Interdisciplinary Perspectives on the Evolution of Religion,” in *Evolution, Religion, and Cognitive Science*, ed. Fraser Watts, Léon P. Turner (Oxford: Oxford University Press, 2014), 134.

¹³ Dimitris Xygalatas, „Přenos laboratoře do terénu: Využití smíšených metod během terénního studia náboženství,” *Sociální studia* 2 (2013): 18.

¹⁴ Uffe Schjoedt a Armin Geertz, „Beautiful Butterfly. On the History of and Prospects for the Cognitive Science of Religion,” in *Religion explain? The Cognitive Science of Religion after*

V roce 2001, tedy po zhruba 50 letech rozvoje kognitivní vědy, napsala Jensine Andersenová, že jsme svědky zrodu nového pole bádání, nového přístupu k pochopení náboženství, a to díky kognitivní vědě o náboženství. Definuje ji jako vědecké („scientific“) a vysvětlující („explanatory“) úsilí, které vychází z poznatků různých věd o mysli. Současně se podle něj již nejedná jen o jednotlivce, kteří se domnívají, že kognitivní přístup je schůdná cesta pro nový typ bádání v oblasti náboženského chování a myšlení, ale hovoří o novém směru.¹⁵ Avšak první, kdo již v roce 2000 začal prosazovat tento pojem, byl experimentální psycholog Justin Barrett.¹⁶

O sto let dříve, v roce 1873, publikoval Friedrich Max Müller svůj známý „manifest“ *Introduction to the Science of Religion*, ve kterém vybízí akademiky k založení nové vědní a sekulární disciplíny odlišné od teologie. Termín „věda o náboženství“ (*science of religion*), jak tuto disciplínu původně nazval, se v anglosaském prostředí, na rozdíl od samotné disciplíny, neujal, a prosadily se jeho rozličné varianty (*history of religions*; *comparative religion*; *study of religions*; *religious studies*) s ohledem na aplikovanou metodu. S kognitivní vědou o náboženství se však pojem „science“ opětovně do hry vrací a s ním i důraz na přísné zvědečtění religionistiky. Müllerovi se jednalo o disciplínu v rámci humanitních věd, která se jednak odlišuje od teologie, jednak metodologicky profituje především z filologie. Avšak „*Cognitive Science of Religion*“, ve zkratce CSR, má být přístupem, který usiluje o vědeckost pěstovanou po vzoru přírodních věd. Neznamená to, že by se důraz na striktní vědeckost v religionistice neobjevoval již dříve, ale tentokrát se zdá, že jde správným směrem.

Jeden z protagonistů a propagátorů kognitivního paradigmatu na poli religionistiky Armin Geertz považuje tento přístup za „stále se rozšiřující pole bádání využívající metodologie přírodních a sociálních věd, nových metod a technologií k tomu, aby zodpovědělo staré otázky, jako jsou lidské vědomí, sociální a kulturní chování, původ náboženství a poznání a kultury“.¹⁷ Výzvy k tomu, aby i religionisté ve věku kognitivní vědy začali brát vážně objevy neurověd

Twenty-Five Years, ed. Luther Martin, Donald Wiebe (London a New York: Bloomsbury, 2017), 62.

¹⁵ Jensine Andersen, *Religion in Mind* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 1–44.

¹⁶ Justin Barrett, „Exploring the natural foundations of religion,” *Trends in Cognitive Sciences* 4, no. 1 (2000): 29–34.

¹⁷ Armin Geertz, „Cognitive Science,” in *The Oxford Handbook of the Study of Religion*, ed. Michael Stausberg, Steven Engler (Oxford: Oxford University Press, 2016), 105.

a kognitivních věd o povaze lidského myšlení (kognice),¹⁸ a také fakt, že se religionisté od neurovědy a kognitivních věd mohou hodně naučit,¹⁹ se staly pro religionistiku i religionisty velkou výzvou, a to jak teoretickou, metodologickou a technickou, tak i celkovým způsobem pojmání religionistického výzkumu.

Obecně se jedná o postup v bádání, který usiluje o radikální osvobození religionistického výzkumu od metafyzických spekulací a namísto toho usiluje o jeho pevné ukotvení v empirii. Neznačená to však, že by religionistika doposud nebyla chápána a pěstována jako empirická věda. Ne vždy však byla v tomto ohledu dostatečně důsledná, což je značně typické pro fenomenologickou tradici v religionistice.²⁰ V případě kognitivní vědy o náboženství se jedná o důraz na to, že náboženské myšlení a chování je ukotveno nejen historicky, kulturně a sociálně, jak bylo doposud zdůrazňováno, ale především také biologicky. Z hlediska historické reflexe religionistiky jako vědního oboru se jedná o propojení historicko-kulturní a sociální perspektivy s biologickými a evolučními základy náboženství.

Pro kognitivní obrat v religionistickém bádání byla od 90. let 20. století zformulována základní východiska, která bychom mohli shrnout následujícím způsobem: 1) zdrojem náboženského myšlení a chování je lidská mysl neboli kognice; 2) odmítnutí existence náboženství jako zcela specifické a jedinečné kategorie „sui generis“, 3) kontrapozice mezi (po)rozuměním a vysvětlením; 4) chápání náboženství jako biologické, sociální, kulturní a historické kategorie; 5) metodologická integrace humanitních věd s vědami přírodními; 6) přihlášení se k evoluční perspektivě; 7) důraz na experimentální přístup.

Přední badatelé v této oblasti, jako jsou Uffe Schjoedt a Armin Geertz, označují kognitivní vědu o náboženství nejen za alternativu k postmoderně a nevědeckým přístupům v kulturních studiích, ale i za jistý typ protestního hnutí, dokonce za malou ezoterickou skupinu.²¹ Je třeba proto podotknout, že

¹⁸ 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, no. 2 (2008): 375.

¹⁹ Thomas Tweed, *Crossing and Dwelling: A Theory of Religion*, (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006), 35.

²⁰ Např. Rudolf Otto, Nathan Söderblom, Gerardus van der Leeuw, Friedrich Heiler, Mircea Eliade či Ninian Smart.

²¹ Uffe Schjoedt a Armin Geertz, "Beautiful Butterfly. On the History of and Prospects for the Cognitive Science of Religion," in *Religion explain? The Cognitive Science of Religion after Twenty-Five Years*, ed. Luther Martin, Donald Wiebe (London a New York: Bloomsbury, 2017), 57–58.

kognitivní přístup v religionistice není vždy přijímán s nadšením a pochopením, vzbuzuje nejen očekávání, ale i obavy, pochybnosti a nedorozumění, což dokazují některé ze současných polemik, jichž se účastnili na straně jedné například Ivan Strenski,²² na straně druhé Alessandro Testa a Armin Geertz.²³

Justin Barret dokonce upozorňuje, že kognitivní věda o náboženství je někdy nesprávně spojována i s protináboženskou rétorikou. Podle něj však tento typ rétoriky není pro tuto oblast bádání ani typický, ani nezbytný. Protináboženská agenda je kognitivní vědě chybně připisována především kvůli Danielu Dennettovi a Richardu Dawkinsovi, kteří se ve svých knihách *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon* (2006) a *The God Delusion* (2006) odvolávají právě na poznatky kognitivní vědy o náboženství, především pak na práci Pascala Boyera *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought* (2001), což Barret považuje za součást jejich donkichotské snahy osvobodit svět od náboženského myšlení. Armin Geertz tyto práce Dennetta a Dawkinse nejenže nepovažuje za vědeckou literaturu k problematice vývoje náboženských idejí a chování, ale současně vyjadřuje galantní přání, aby oba autoři věnovali více pozornosti zvláště průkopnickým pracím v oblasti kognitivní vědy o náboženství.²⁴

Justin Barret je současně přesvědčen, že kognitivní přístup nejenže nezahrnuje protináboženskou perspektivu, ale zároveň ani nepředstavuje osobní pozici řady prominentních badatelů v této oblasti. Kognitivní věda o náboženství se podle něj vyznačuje něčím odlišným, a to třemi podstatnými tendencemi, které mohou přispět k jejímu rostoucímu významu: 1) postupný čili také fragmentární (piecemeal) přístup; 2) vysvětlující nevýlučnost; 3) metodický pluralismus.²⁵

²² Ivan Strenski, "Much Ado about Quite a Lot: A Response to Alessandro Testa's Review of Strenski, *Understanding Theories of Religion*," *Studi e materiali di storia delle religioni* 85, no. 1 (2019): 365–388.

²³ Na nedorozumění v chápání kognitivní vědy o náboženství upozornili například Alessandro Testa, "Religion: evolutionism, modernism, post-modernism; what comes next? A review essay of *Understanding Theories of Religion* by Ivan Strenski," *Studi e materiali di storia delle religioni* 83, no. 3 (2019): 342–364; Armin Geertz, "How Did Ignorance Become Fact in American Religious Studies? A Reluctant Reply to Ivan Strenski," *Studi e materiali di storia delle religioni* 86, no. 1 (2020): 365–403.

²⁴ Armin Geertz, "New Atheistic approaches in the cognitive science of religion," in *Contemporary Theories of Religion*, ed. Michael Stausberg (London, New York: Routledge, 2009), 258.

²⁵ Justin Barret, "Cognitive Science of Religion: What is it and Why is it?," *Religion Compass* 1, no. 6 (2007): 768–786.

Barret tím brzdí jednak přehnaná očekávání od tohoto přístupu, jednak domnělý dojem o jeho vědecké nadřazenosti.

V této souvislosti je vhodné upozornit na fakt, že i pionýři kognitivního výzkumu náboženství, jako jsou Thomas Lawson a Robert McCauley, metodologickou exkluzivitu vědomě odmítali, na což by se nemělo zapomínat. Z toho tedy vyplývá, že kognitivní přístup v religionistice nechce být výlučným ani teoreticky, ani metodologicky, ale ani žádným jiným způsobem.

Počátky „alien field of study“

Jeden ze současných teoretiků a historiků religionistiky Gregory Alles považuje rozvoj kognitivního přístupu za „návrat vědy“ do religionistického bádání,²⁶ což může být ale nesprávně interpretováno i v tom smyslu, jako by se religionistika doposud nepěstovala vědecky. Když Alles používá termínu „science“, tak tím však myslí nikoli zvědečtění religionistiky, ale především její „zpřirodovědečtění“.

Volání po „zvědečtění“ čili po pokroku ve vědeckém poznání je pro vědu obecně zásadní hledisko, jak poukázal například Thomas Kuhn,²⁷ a je třeba říct, že i zcela přirozené, logické a nutné. Není tedy nějakým nepřiměřeným či neo-právněným požadavkem. Pokud jde o religionistiku jako humanitní disciplínu, začalo být toto volání velmi hlasité na konci 80. let 20. století především díky sociálně ekonomickým vědám, které prosazovaly ve výzkumu náboženství redukcionistický přístup.²⁸ Vlivem poznatků kognitivní vědy a neurovědy o fungování mozku se důraz na redukcionismus a změnu vědeckého paradigmatu v religionistice ještě posílil.

Proklamátory tzv. nového redukcionismu v religionistice se stali především Robert Segal, Luther Martin a Donald Wiebe.²⁹ Odmítání vědecké explanace v humanitních vědách a zvláště v religionistice začalo nejdříve rezonovat především v severoamerické religionistice a přirozeně souviselo s kritikou eliadovskyy a teologicky pěstované religionistiky. Podle Leonarda Ambasciana to byl právě teologický diskurz, který v religionistice (history of religions) po dlouhá deseti-

²⁶ Gregory Alles, „The Study of Religions: The Last 50 Years,” in *The Routledge Companion to the Study of Religion*, 2. vydání, ed. John Hinnells (London, New York: Routledge, 2010), 50.

²⁷ Thomas Kuhn, *Struktura vědeckých revolucí* (Praha: OIKOYMENH, 1997), 162.

²⁸ Robert A. Segal, „In Defense of Reductionism,” *Journal of the American Academy of Religion* 51, no. 1 (1983): 97–124.

²⁹ Alles, „The Study of Religions,” 50–51.

letí diktoval výzkumnou agendu.³⁰ Jedním ze zásadních důrazů kognitivní vědy o náboženství se proto stalo úsilí, které mělo vést k tomu, aby se religionistika nadobro zbavila „teologického vlivu a antivědeckého sentimentu“.³¹

Donald Wiebe a Luther Martin patřili mezi první, kteří začali ukazovat na možnosti propojení evoluční teorie a kognitivní vědy v kombinaci se sociologickými nástroji poznání v poststrukturalismu.³² Donald Wiebe se postupem doby dokonce měl stát hlavním proponentem názoru, že náboženství by mělo být vyřazeno z humanitních věd a stát se předmětem věd přírodních či že religionistika s jejím polymetodickým přístupem je ve skutečnosti pouhou pseudovědou.³³

V rámci severoamerické religionistiky se Wiebe a Martin jakožto proklamátoři silně reduktivního přístupu ve studiu náboženství přirozeně dostali do jisté izolace, což je v roce 1985 přivedlo společně s Thomasem Lawsonem k založení *North American Association for the Study of Religion* (NAASR), vědecké asociace s odlišnými cíli, než tomu bylo v případě národní americké asociace *The American Academy of Religion* (AAR), kde výrazně převažoval přístup liberálního protestantismu a jeho ekumenického úsilí.³⁴ Tento metodologický a scientistní izolacionismus motivoval Martina, Wiebeho a Lawsonsou současně i k úzké spolupráci s evropskou religionistikou, kterou lze považovat za výrazně sekulárnější, než je religionistika ve Spojených státech.

Zdůrazňování redukcionismu, explanace a testování vědeckých teorií v religionistice tak připravilo vhodnou půdu pro postupný kognitivní obrat. V první fázi tohoto obratu, kterou můžeme označit za teoretickou, bylo nutné vytvořit myšlenkové nástroje pro tento typ bádání. Jinak řečeno, pionýrská perioda je obdobím, kdy dochází jednak k hlasitému volání „jak to nechceme“, jednak také k představení alternativy v podobě přejímání poznatků z kognitivní antropologie

³⁰ Leonardo Ambasciano, *An Unnatural History of Religions. Academia, Post-truth and the Quest for Scientific Knowledge* (London, New York: Bloomsbury Academic, 2019), 20.

³¹ William McCorkle a Dimitris Xygalatas, “Past, Present, and Future in the Scientific Study of Religion: Introduction,” *Religio: revue pro religionistiku* 2 (2012): 152.

³² Leonardo Ambasciano, *An Unnatural History of Religions. Academia, Post-truth and the Quest for Scientific Knowledge* (London, New York: Bloomsbury Academic, 2019), 147–148, 162.

³³ George D. Chryssides a Ron Geaves, *The Study of Religion. An Introduction to Key Ideas and Methods* (London, New York: Bloomsbury Academic, 2007, 2014), 63.

³⁴ Aron W. Hughes, “Theory and Method in the Study of Religion: Twenty five Years On,” in *Theory and Method in the Study of Religion: Twenty five Years on* (Leiden-Boston: Brill, 2013), 1–17.

a evoluční psychologie, které však bylo nutné přetavit do akademického studia náboženství (religionistiky). Klíčovými osobnostmi tohoto období se stali zejména Thomas Lawson, Robert McCauley, Pascal Boyer, Ilkka Pyysiäinen, Justin Barrett či Harvey Whitehouse.

Za teoretický mezník, který vedl ke zrodu kognitivní vědy o náboženství, je, kromě dvou prací Pascala Boyera *Tradition as Truth and Communication* (1990) a *The Naturalness of Religious Ideas* (1994), považována monografie *Rethinking Religion* (1990) od Thomase Lawsona a Roberta McCauleyho.³⁵ V ní se autoři zaměřují především na to, jak je struktura náboženského rituálního chování reprezentována mentálně. Jejich práce z 90. let 20. století se zaměřují zejména na studium symbolicko-kulturních systémů a poskytují nejen detailní informace o struktuře náboženských rituálů, ale současně představují testovatelnou teorii náboženského chování, ve které využili základní ideje teorie intencionálních systémů (Intencional Systems Theory) Daniela Denneta z roku 1971.³⁶

Na otázku, proč si právě náboženské rituální systémy zaslouží zvláštní pozornost kognitivního přístupu, Lawson a McCauley v *Rethinking Religion* (1990) odpovídají tak, že je to proto, že jsou poměrně izolované a obsahují formální, společenskou a normativní dimenzi. Současně argumentují proti stanovisku Dana Sperbera (1975), když se domnívají, že symbolické a zvláště nábožensko-rituální systémy mají větší vliv, než jim Sperber přisuzuje.³⁷

Vedle toho Lawson a McCauley zdůrazňují, že pro výzkum rituálů, které chápou jako úložiště významných kulturních informací, je důležité studovat nejen jejich kulturní, ale současně i jejich biologické a kognitivní ukotvení, analyzovat zjištěná fakta pomocí metod lingvistiky a dalších kognitivních věd a v neposlední řadě kombinovat interpretaci s explanací,³⁸ čímž zdůrazňují komplementaritu obou přístupů. Byli to tedy Lawson s McCauleyem, kdo se jako jedni z prvních v religionistice přihlásili k explanatornímu přístupu,³⁹ nicméně jejich přihlášení

³⁵ Ilkka Pyysiäinen, "The Cognitive Science of Religion," in *Evolution, Religion, and Cognitive Science*, ed. Fraser Watts, Léon P. Turner (Oxford: Oxford University Press, 2014), 21.

³⁶ Matti Kamppinen, *Methodological Issues in Religious Studies* (Lewiston, New York: The Edwin Mellen Press, 2012), 27.

³⁷ Jensine Andersen, *Religion in Mind* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 25.

³⁸ Thomas Lawson a Robert McCauley, *Rethinking religion: Connecting cognition and culture* (New York: Cambridge University Press, 1990), 170.

³⁹ Armin Geertz, "Cognitive Science," in *The Oxford Handbook of the Study of Religion*, ed. Michael Stausberg, Steven Engler (Oxford: Oxford University Press, 2016), 98.

se k němu nebylo tak rozhodné, jak je tomu v současné kognitivní vědě o náboženství. Jednalo se tedy o jakési první vykročení tímto směrem.

Pokud jde o metodologické přístupy v kognitivním výzkumu náboženství, v roce 2016 zdůraznil Armin Geertz následující: 1) přístup používající neurovědné technologie; 2) neuropsychologický způsob výzkumu a laboratorní experimenty; 3) historická metoda v podobě kognitivní historiografie; 4) zpracování velkoobjemových dat pomocí matematických modelů a vytváření počítačových simulací k testování teorií náboženství; 5) terénní experimentální výzkum. Poslední typ výzkumu považuje Geertz za jeden z nejzajímavějších a snad i nejvíce slibných.

Za tři desetiletí rozvoje, tedy od roku 1990, se kognitivní věda o náboženství etablovala v akademickém studiu náboženství, došlo k její plné institucionalizaci spočívající v založení časopisů, národních a mezinárodních asociací, dokonce i ke vzniku několika výzkumných laboratoří v Evropě a ve Spojených státech. Konkrétně byl v roce 2001 založen časopis *Journal of Cognition and Culture* vydávaný vydavatelstvím Brill, od roku 2011 je vydáván časopis *Religion, Brain and Behavior* (Routledge) a v roce 2013 zahájil svou činnost časopis *Journal for the Cognitive science of Religion* (Equinox).

Za významnou součást institucionalizace lze také považovat založení mezinárodní asociace *International Association for the Cognitive and Evolutionary Sciences of Religion (IACESR)*⁴⁰ v roce 2006. Ta se záměrně nezabývá otázkami, jak oficiálně deklaruje, jako jsou dialog mezi vědou a náboženstvím, pokusy o nalezení náboženství ve vědě či vědy v náboženství anebo pokusy o zplnění náboženských nebo duchovních nauk prostřednictvím kognitivních věd. Za svůj hlavní cíl si však stanovila naturalistické paradigma, spočívající ve vysvětlení náboženství, které postupně začala prosazovat proti tzv. rozumějícímu přístupu v religionistice silně rozšířeném jak v severoamerické, tak i evropské, potažmo světové religionistice.

Kognitivnímu výzkumu náboženství trvalo skoro dvě desetiletí, než se mu podařilo přejít z teoretické fáze k experimentálnímu výzkumu, k testování hypotéz.⁴¹ První experimentální studie vznikají krátce po roce 2000.⁴² Postupně

⁴⁰ Původní název byl *International Association for the Cognitive Science of Religion* (IACSR).

⁴¹ Thomas Lawson, "The cognitive Science of Religion and the Growth of Knowledge," in *Religion Explained? The Cognitive Science of Religion after Twenty-five Years*, eds. Luther H. Martin, Donald Wiebe (London, New York: Bloomsbury Academic, 2017), 14.

⁴² Justin Barrett a Thomas Lawson, "Ritual Intuitions: Cognitive Contributions to Judgments of Ritual Efficacy," *Journal of Cognition and Culture* 1, no. 2 (2001): 183–201.

jsou budována výzkumná centra a laboratoře, což bylo podmíněno nejen definováním teoretických základů tohoto přístupu, ale současně i financováním výzkumu v jednotlivých zemích, tj. ekonomickými možnostmi vědy. Jedním z důležitých výzkumných center je *Religion, Cognition and Culture research Unit* (RCC) na univerzitě v dánském Aarhusu, jehož iniciátory byli Armin W. Geertz a Jeppe Sinding Jensen.⁴³

Mezi další výzkumná pracoviště patří *Institut of Cognition and Culture* na Queen's univerzitě v irském Belfastu, *Institute of Cognitive and Evolutionary Anthropology* na Oxfordské univerzitě či *Centre for Human Evolution, Cognition and Culture* (HECC) v kanadském Vancouveru. V neposlední řadě je to *Laboratoř pro experimentální výzkum náboženství* (LEVYNA)⁴⁴, založená v roce 2011, a *HUME Lab – Laboratoř pro experimentální humanitní vědy*, působící na Masarykově univerzitě v Brně. V současnosti je také nově budována kognitivní laboratoř (CO-LAB) v Olomouci, která se rovněž zabývá kognitivním výzkumem náboženství. Tato výzkumná centra se tedy stala významným impulsem pro pěstování „nového typu religionistiky“,⁴⁵ kterou můžeme nazvat experimentální, což nám také umožňuje hovořit o tzv. experimentálním obratu v religionistice.

Rozvoj kognitivní vědy o náboženství vedl od vytváření kognitivních teorií o náboženství přes následnou institucionalizaci až k zahájení experimentálního výzkumu. Tento vývoj byl podmíněn jednak impulzy z kognitivní antropologie a evoluční biologie, jednak dostupností nových technologií, schopnostmi mladší badatelské generace tyto technologie používat, pracovat v týmech a vytvářet experimentální výzkum typický především pro přírodní vědy.

⁴³ Tim Jensen a Armin Geertz, "From the History of Religions to the Study of Religion in Denmark: An Essay on the Subject, Organizational History and Research Themes," *Temenos* 50, no. 1 (2014): 94–96.

⁴⁴ William McCorkle a Dimitris Xygalatas, "Past, Present, and Future in the Scientific Study of Religion: Introduction," *Religio: revue pro religionistiku* 2 (2012): 152.

⁴⁵ McCorkle a Xygalatas, "Past," 153.

Lidská mysl (kognice) jako zdroj náboženství

Jako pobídku religionistů k výzkumu náboženské kognice lze chápat například metaforické vyjádření Thomase Lawsona a Roberta McCauleyho, že „Dionýsos netančí v nebi, ale v našich hlavách“.⁴⁶ Hlavním úkolem kognitivní vědy, potažmo kognitivní vědy o náboženství, se má stát výzkum poznání (cognition) a jeho poznávacích kapacit, tedy toho, jak kognitivní architektura lidské mysli vytváří náboženské ideje (tj. mentální reprezentace), jakým způsobem je uchovává a jak se ve společnosti šíří.

Kognice je chápána jako soubor myšlenkových symbolizací zastupujících objekty, či jinak řečeno, je redukována na tzv. mentální reprezentace. Nicméně řada badatelů považuje kognici za něco víc a zdůrazňuje fakt, že kognice je součástí somatických, emočních, sociálních a kulturních sítí, tedy suma „bottom up“ a „top down“ procesů.⁴⁷ Pokud jde o zakladatele kognitivní vědy o náboženství Thomase Lawsona a Roberta McCauleyho, tak ti se konkrétně zabývali identifikací kognitivních omezení symbolicko-kulturních systémů, tj. studiem „nevědomých reprezentací kulturních a sociálních forem (a jejich základními principy), které účastníci sdílejí“.⁴⁸

Podle Thomase Tweeda však jedním z prvních, kdo upozornil na to, že interpretace kulturních trajektorií, jako je například náboženství, nemůže ignorovat mikromechanismy lidského poznání (kognice) a komunikace, byl Dan Sperber.⁴⁹ Ten ve své slavné knize z poloviny 70. let 20. století *Rethinking Symbolism* (1975) „vystavil kritice existující sémiotické přístupy k symbolismu (v jeho době dominantní přístup ve strukturální antropologii) a přišel s myšlenkou, že symbolismus je vhodnější chápat nikoli jako systém abstraktních znaků a jejich významů s vlastními pravidly, ale spíše jako součást našich běžných mentálních procesů uvažování o okolním světě“.⁵⁰

⁴⁶ Thomas Lawson a Robert McCauley, *Rethinking religion: Connecting cognition and culture* (New York: Cambridge University Press, 1990), 184.

⁴⁷ Schjoedt a Geertz, „Beautiful Butterfly,” 58–59.

⁴⁸ Lawson a McCauley, *Rethinking religion*, 3. „Studying the (usually) unconscious representations of cultural and social forms (and their underlying principles) which participants share”.

⁴⁹ Thomas Tweed, *Crossing and Dwelling: A Theory of Religion* (Cambridge: Harvard University Press, 2006), 35.

⁵⁰ Dimitris Xygalatas, „Přenos laboratoře do terénu: Využití smíšených metod během terénního studia náboženství,” *Sociální studia* 2 (2013): 18.

Sperber touto prací argumentuje proti symbolické antropologii⁵¹ a sémiotickým přístupům ke kulturnímu a uměleckému symbolismu, když navrhuje jejich nahrazení kognitivní explanací mentálních mechanismů.⁵² Symbolismus je podle něj nejvhodnější chápat jako kognitivní mechanismus, který participuje při vytváření poznání a také při fungování paměti. Antropologové by se tedy podle něj měli spíše vyhýbat výkladu kulturních symbolů, a pokoušet se naopak vysvětlit, co symbolickou exegezi umožňuje.

Následně v roce 1985 Sperber publikoval práci *On Anthropological Knowledge*, ve které se zabývá mimo jiné tím, jak se náboženské koncepty a přesvědčení šíří a proč jsou nějaké reprezentace úspěšnější než některé jiné (tzv. epidemiologie přesvědčení či reprezentací). Některé typy přesvědčení (tzv. atraktory) si podle něj snáz získávají naši pozornost, protože více odpovídají všelidským mentálním strukturám.⁵³ Byl to tedy právě Sperber, kdo svými úvahami o tom, proč jsou některé ideje vlivnější (nakažlivější) než jiné, ovlivnil zejména Scotta Atrana a Pascala Boyera.

Vrátíme-li se k pojetí kognice neboli poznání, tak v kognitivní vědě je chápána jako činnost, která je ukotvena nejen v mozku, ale i v těle, které je současně zasazeno do prostředí. Je tedy chápána v tom smyslu, že není činností nezávislou na fyziologických procesech našeho těla, ale že je dána jednak kulturně, jednak biologicky. Podle Geertze je kognice takzvaně zmozkovatělá i ztělesněná (embrained and embodied),⁵⁴ zkulturněná, rozšířená a distribuovaná,⁵⁵ čili že to není jakási abstraktní, objektivní a od těla oddělená

⁵¹ Symbolická antropologie (L. Dumont, M. Douglasová, D. M. Schneider, V. W. Turner a C. J. Geertz) chápe kulturu jako symbolický systém, kde významy jednotlivých symbolů vznikají díky sociální interakci.

⁵² Ilkka Pyysiäinen, "The Cognitive Science of Religion," in *Evolution, Religion, and Cognitive Science*, ed. Fraser Watts, Léon P. Turner (Oxford: Oxford University Press, 2014), 21–37.

⁵³ Pyysiäinen, "The Cognitive Science," 21–22.

⁵⁴ Problematikou ztělesněné kognice se zabývá např. Silvie Kotherová a Jan Krátký ve studii "Teorie vtělené a rozšířené kognice a její význam pro výzkum náboženství", *Pantheon* 9, no. 1, (2014). Autoři této studie tvrdí, že „právě rozvětvený vjemový systém celého našeho těla, a nikoli pouze náš mozek nebo dokonce abstraktně chápáná mysl, je pomocí přímých, multimodálních perceptuálních reakcí schopen uchovávat obecné koncepty a znalosti“ (210–211).

⁵⁵ Armin Geertz, "Brain, Body and Culture: A Biocultural Theory of Religion," *Method & Theory in the Study of Religion* 22 (2010): 304, 321.

entita, ale je bytostně vázána na tělesnost a fyziologii mozku a na prostředí, ve kterém je tělo situováno.⁵⁶

Jedná se o pojetí kognice, které je vlastně vymezením se vůči tzv. starému kognitivistickému přístupu, který zasazoval mysl pouze do mozku jakožto orgánu. Její nové pojetí tedy vychází z předpokladu, že analýza mysli bez těla a kultury nedává žádný smysl, zdůrazňuje Geertz.⁵⁷ S ohledem na to Geertz rozvíjí tzv. biokulturní teorii náboženství a definuje kognici jako tu, která se netýká pouze a jen konkrétního, individuálního myšlení, tj. mysli jedince. Naše myšlení (kognice) totiž zcela rutinně využívá struktury v přirozeném a sociálním prostředí a rozšiřuje se tak „za hranice konkrétního, tedy individuálního organismu“.⁵⁸ Její povaha je pak rozšiřována pomocí sítí pocitů, příběhů a vědění.⁵⁹ Proto „analyzovat mysl bez těl a kultury stěží dává nějaký smysl“.⁶⁰ Mozek v tomto smyslu není chápán jako izolovaný orgán, ale je ztělesněný v těle skrze složitý nervový systém.⁶¹

V této souvislosti může být také zajímavé, jak biologicky ukotvený kognitivní přístup pracuje například s pojetím posvátna (lat. *sacrum*), které je díky fenomenologii náboženství, jak bude následně pojednáno, považováno v religionistice za problematický pojem. Veikko Anttonen, propojující kognitivní přístup s etnografií náboženství, vysvětluje posvátno jako ukotvené v naší tělesnosti a reprezentované mentálními kapacitami člověka, pomocí nichž si definujeme teritorium, tedy rituální prostor a jemu odpovídající způsob chování. Posvátno chápe jako místo tzv. rituální komunikace.⁶²

Kognitivní přístup je tedy specifický v tom, že za centrální jednotku teoretické a empirické analýzy považuje mysl (kognici)⁶³ a v případě studia náboženství mysl náboženskou. A je tomu tak proto, že náboženství je v těchto

⁵⁶ Varela, Rosh a Thompson, *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience* (MIT Press, 1991; rev 2017).

⁵⁷ Geertz, „Body and Culture,” 308.

⁵⁸ Geertz, „Body and Culture,” 309.

⁵⁹ Geertz, „Body and Culture,” 313.

⁶⁰ Geertz, „Body and Culture,” 304–305.

⁶¹ Geertz, „Body and Culture,” 306.

⁶² Veikko Anttonen, „Space, Body, and the Notion of Boundary: A Category-Theoretical Approach to Religion,” *Temenos* 41, no. 2 (2005): 195–201.

⁶³ Armin Geertz, „Cognitive Science,” in *The Oxford Handbook of the Study of Religion*, ed. Michael Stausberg, Steven Engler (Oxford: Oxford University Press, 2016), 97.

souvislostech chápáno jako jedna z nejmocnějších kulturních institucí, která kdy byla (rozumnou) myslí člověka vytvořena.⁶⁴ Studium náboženské kognice se tak stalo důležitou arénou pro zobrazování obecných mechanismů lidského chování a náboženství královskou cestou, která k prozkoumávání těchto mechanismů vede.⁶⁵

Vysvětlení kontra porozumění

Spor o metodu začal výrazně štěpit vědecké poznání i vědu samotnou již v 19. století a vytvořil dva základní tábory. Humanitní vědy zdůrazňovaly, že pro pochopení lidského jednání a kulturních jevů je nezbytné uplatnit metodu tzv. *rozumění* (něm. *verstehen*; ang. *understanding*).⁶⁶ Na straně druhé přírodní vědy aplikovaly metodu tzv. *vysvětlení* (něm. *Erklärung*; ang. *explanation*). Zejména díky úspěchům v oborech, jako je chemie a fyzika, se i v humanitních vědách začalo diskutovat o tom, zda a proč by nemohla být tato metoda aplikovaná i v takových vědách, jako je historie, filozofie, sociologie, psychologie a další. Řada badatelů humanitních věd však tvrdě bránila svou tradiční metodu *rozumění*, interpretativní přístup a autonomii humanitních věd. Jejich hlavním argumentem bylo, že lidské jednání nelze vysvětlit obdobně, jako tomu je v případě přírodních procesů, jež nemají duševní povahu (tj. svobodnou vůli a emoce). Jinak řečeno, lidské jednání nelze matematizovat a člověku je potřeba především porozumět, „vcítit se“ do mysli zkoumané osoby, což se později stalo relevantním východiskem ve fenomenologii náboženství.⁶⁷

Kdybychom se však pokusili nahlédnout filozofické důvody pro rozvoj kognitivního přístupu v religionistice, který prosazuje metodu *vysvětlení*, tak jeden z nich nepochybně vyrůstá z již po staletí trvající diskuze evropské myšlenkové tradice o povaze člověka, tj. z metafyzického dualismu. Předmětem diskuse je spor mezi dualismem a monismem. V případě dualistické představy je člověk bytostí mající tělo a mysl, přičemž tyto entity jsou chápány jako na sobě nezávislé a oddělené substance. Dle monistické představy tělo a mysl, respektive

⁶⁴ Geertz, "Body and Culture," 317.

⁶⁵ Veikko Anttonen, "Space, Body, and the Notion of Boundary," 195–186.

⁶⁶ Mezi představitele hermeneutiky zdůrazňující metodu *rozumění* tradičně řadíme tyto osobnosti: Wilhelm Dilthey, Heinrich Rickert, Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer, Paul Ricoeur, Clifford Geertz, Jürgen Habermas a řadu dalších.

⁶⁷ Daniel Pals, *Osm teorií náboženství* (Praha: ExOriente, 2015), 206–207.

hmota a duch, nejsou samostatnými ontologickými entitami, ale tvoří jednotu. Humanitní vědy se tedy tradičně kloní k dualistické koncepci, kdežto moderní přírodověda upřednostňuje koncepci monistickou. Snahy o zvědecktění (zpřirodovědecktění) humanitních věd, potažmo religionistiky, mohou být proto chápány i jako zcela nepatřičná snaha přenášet myšlenkové modely využívané k vysvětlování přírodních jevů k vysvětlování člověka.

Reminiscence sporu o pochopení člověka a nejvhodnější výzkumnou metodu jsou patrné dodnes a je stále možné vnímat nedůvěru i podceňování, které jsou však oboustranné.⁶⁸ Pokud jde o krajní pozice, přírodní vědy často považují humanitní vědy za pseudovědecké a neužitečné, nevytvářející žádné praktické a jasné poznání. Přírodní vědy jsou zase humanitními vědami označovány za odborně nekompetentní v oblastech, které se týkají studia člověka, jeho historie, kultury a společnosti. A současně, že úzká specializace přírodovědeckého poznání není schopna nahlížet skutečnost a problémy v celku, stejně jako etické konsekvence vědeckého výzkumu. Jedná se také o spor, který vychází z napětí mezi vědeckostí a vzdělaností a ze smysluplnosti prvního či druhého pro život jednotlivce i společnosti.

Tradiční filozofická otázka po povaze člověka, zda je tedy bytostí čistě biologickou, jsou-li jeho mentální aktivity primárně závislé na jeho biologických dispozicích, je hledisko, které díky kognitivní vědě nabylo v religionistice na významu. Například kognitivní vědec Edward Slingerland proklamuje tzv. „vertikálně integrovaný“ přístup, který je založen na post-dualistické, ztělesněné a pragmatické perspektivě směřující za hranice mysli a těla, tedy k překonání tradičního metafyzického dualismu. Je zastáncem ztělesněného přístupu a v rámci kognitivních věd hovoří o rostoucím konsenzu v tom smyslu, že tento dualismus je neudržitelný nejen filozoficky, ale i empiricky. Slingerland nepovažuje vědomí za jakousi mysteriózní substanci odlišnou od hmoty, ale za vlastnost hmoty. Proto také můžeme jeho stanovisko označit za jistou podobu vědecko-filozofického materialismu, pomocí kterého obhájuje i ztělesněný přístup k lidské kultuře, který by nám podle něj pomohl vymanit se z nekonečného cyklu „kontingentních diskurzů a reprezentací reprezentací“.⁶⁹

⁶⁸ Schjoedt a Geertz, „Beautiful Butterfly,” 57–67.

⁶⁹ 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, no. 2 (2008): 378.

Odmítnutí náboženství jako kategorie *sui generis*

Pro kognitivní vědu o náboženství je charakteristické, jak jsme již uvedli, naturalistické vysvětlení náboženství spočívající v přesvědčení, že tento typ vysvětlení nevyžaduje ani „zvláštní náboženskou metodu, ani osobní víru v nadpřirozeno“.⁷⁰ Za jeden ze zásadních podnětů, který vedl k rozvoji kognitivní vědy o náboženství, můžeme také považovat dlouhotrvající spor mezi redukcionistickým a antiredukcionistickým proudem v religionistice, tedy mezi historickým a fenomenologickým (ahistorickým) přístupem, který se naplno rozhořel v 60. letech 20. století.⁷¹

Fenomenologie náboženství od samého počátku svého rozvoje, což jsou 20. a 30. léta 20. století, usilovala o to být badatelskou alternativou historické religionistice, když programově odmítala její snahu odpovídat na otázku po původu a vývoji náboženství, a současně se snažila metodologicky obohatit často čistě deskriptivní charakter pěstovaný ve studiu dějin náboženství (history of religions).

V první polovině 20. století byla fenomenologie náboženství reprezentována zejména Rudolfem Ottem⁷² a Gerardusem van der Leeuwem⁷³ a ve druhé polovině 20. století zejména Mirceou Eliadem a Ninianem Smartem. Hájila předpoklad, že náboženství má zcela specifický charakter a zásadně se odlišuje od jiných historicko-kulturních jevů, že je skutečností svého druhu, jevem *sui generis*. Povahu tohoto přístupu vystihuje Eliadovo tvrzení: „pokoušet se uchopit podstatu takového jevu pomocí fyziologie, psychologie, sociologie, ekonomie, lingvistiky, umění nebo jakéhokoli jiného studia je falešné; chybí mu jeden jedinečný a neredukovatelný prvek – prvek posvátného.“⁷⁴ A jestliže je náboženství neredukovatelné a jako jev zcela jiné než ostatní jevy, předpokládá to, že i naše

⁷⁰ Ikka Pyysiäinen, “The Cognitive Science of Religion,” in *Evolution, Religion, and Cognitive Science*, ed. Fraser Watts, Léon P. Turner (Oxford: Oxford University Press, 2014), 23.

⁷¹ Raphael Judah Zwi Werblowsky, “Marburg – and After?” *Numen* 7, no. 2 (1960): 215–220.

⁷² Rudolf Otto, *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (Breslau: Trewendt & Granier, 1917).

⁷³ Gerardus van der Leeuw, *Einführung in die Phänomenologie der Religion* (München: Reinhardt, 1925); *Phänomenologie der Religion* (Tübingen: Mohr, 1933).

⁷⁴ Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion* (New York, London: Sheed & Ward, 1958), XI. „To try to grasp the essence of such a phenomenon by means of physiology, psychology, sociology, economics, linguistics, art or any other study is false; it misses the one unique and irreducible element in it—the element of the sacred.“

poznávací nástroje (metody bádání) musí být zcela jiné (ganz andere) než ty, kterými zkoumáme běžné lidské skutečnosti. Označení náboženství a náboženské zkušenosti jako zcela specifické kategorie proto v religionistice nutně vyústilo v hledání adekvátní vědecké metody, která by byla schopna zajistit neredukovatelnost a specifičnost náboženských jevů.⁷⁵

Eliade naléhal především na to, aby religionistika byla hermeneutická, nikoli vysvětlující a aby usilovala o porozumění lidským míněním.⁷⁶ Obecným východiskem rozumějící religionistiky se tedy stalo přesvědčení, že vysvětlení náboženských jevů vede k jejich banalizaci či mívá jejich podstatu, což mimo jiné přivedlo religionistiku do metodologické izolace.⁷⁷ U některých autorů, jako byli například křesťanští filozofové John Hick a Don Cupitt, byla v jejich fenomenologických přístupech teologická agenda přiznána, avšak například v díle Mircei Eliadeho byla maskovaná za religionistiku, navíc ne příliš dobře, jak zdůrazňuje Timothy Fitzgerald.⁷⁸

Metoda porozumění se ve fenomenologii náboženství měla stát klíčem k pochopení náboženských jevů, které je nutné pochopit nikoli skrze dějiny společností, ale pomocí jejich vlastního a specifického vývoje. Kromě toho, tato metoda klade také zcela specifický důraz na badatele, neboť vedle důkladného popisu náboženského jevu je nutný metodický prožitek v podobě „vcítění se“ jako jedné ze zásadních podmínek poznání (porozumění). Cílem fenomenologie náboženství proto není ani vysvětlení, dokonce ani komparace náboženských jevů, ale porozumění těmto jevům, které lze v tomto smyslu chápat jako značně subjektivistické. Krajně emickým stanoviskem, které se rozšířilo i mimo rámec severoamerické religionistiky, se stal požadavek Wilfreda Cantwella Smitha, že

⁷⁵ V knize *Beyond Phenomenology: Rethinking the Study of Religion* (Cassell: Continuum, 1999) Gavid Flood zpochybňuje názor, že náboženství je jakýmsi privilegovaným epistemickým objektem, a rovněž zdůrazňuje historickou podmíněnost nejenom každého porozumění, ale i vysvětlení.

⁷⁶ Gregory Alles, "The Study of Religions: The Last 50 Years," in *The Routledge Companion to the Study of Religion*, 2. vydání, ed. John Hinnells (London, New York: Routledge, 2010), 50.

⁷⁷ Dimitris Xygalatas, "Přenos laboratoře do terénu: Využití smíšených metod během terénního studia náboženství," *Sociální studia* 2 (2013): 16.

⁷⁸ Timothy Fitzgerald, "Religious Studies as Cultural Studies: A Philosophical and Anthropological Critique of the concept of Religion," *DISKUS* 3, no. 1 (1995): 35–47.

vědecké prohlášení o náboženství není platné, pokud ho věřící dané náboženské tradice nemohou také sami uznat.⁷⁹

Je nepochybné, že to byl i antiredukcionistický přístup, který předznačil povahu některých klíčových otázek nové podoby redukcionismu nejen v religionistice, ale i v kognitivní vědě o náboženství. Zejména se jedná o důraz na vysvětlení a odmítnutí předpokladu, že náboženství je jako kategorie *a priori* a *sui generis* zcela odlišná od jiných realit, tedy že se jedná o jev, „který nelze propojit s žádnou jinou úrovní lidského chování ani ho na žádnou jinou úroveň redukovat“.⁸⁰ Jinak řečeno, kognitivní religionisté argumentují, že náboženské chování a myšlení není nějaký „zvláštní druh lidské aktivity“⁸¹, a že tedy neexistuje žádné zvláštní lidské jednání, které bychom mohli označit za specificky náboženské, stejně jako neexistují žádné zcela specifické mentální procesy tohoto druhu. Náboženství v tomto smyslu není chápáno jako „kvalitativně odlišné od jakéhokoli jiného kulturního systému či sociální instituce“.⁸²

Ještě je však potřeba zmínit i další důležitou výtku směrem k fenomenologii náboženství. Jedná se o její předpoklad, že existuje jedna transcendentní realita skrytá za jevy a že různá náboženství jsou jejími částečnými či neúplnými projevy.⁸³ Tento předpoklad obhajoval již ve 30. letech 20. století například Nathan Söderblom a později řada dalších fenomenologů. Právě proto se pro označení tohoto přístupu zažil termín „kulturní kolonialismus“.⁸⁴ Vedle teologické agendy se tedy stal předmětem kritiky i její koloniální, myšleno křesťansky misijní diskurz.

Kdybychom chtěli zdůraznit, v čem se kognitivní výzkum náboženství od fenomenologie náboženství liší, tak to výstižně zformuloval Leonardo Ambasciano. Jedná se o následující východiska: Kognitivní výzkum náboženství

⁷⁹ Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion: A New Approach to the Religious Traditions of Mankind* (New York: Macmillan, 1962); *The Faith of Other Men* (New York: Harper & Row, 1963).

⁸⁰ Dimitris Xygalatas, „Přenos laboratoře do terénu: Využití smíšených metod během terénního studia náboženství,“ *Sociální studia* 2 (2013): 16.

⁸¹ George D. Chryssides a Ron Geaves, *The Study of Religion. An Introduction to Key Ideas and Methods* (London, New York: Bloomsbury Academic, 2007, 2014), 58.

⁸² Armin Geertz, „Brain, Body and Culture: A Biocultural Theory of Religion,“ *Method & Theory in the Study of Religion* 22 (2010): 305.

⁸³ Timothy Fitzgerald, „Religious Studies...“ *DISKUS* 3, no. 1 (1995): 35–47.

⁸⁴ Gregory Alles, „The Rebirth of Cultural Colonialism as Religionswissenschaft: Rudolf Otto's Import House,“ *Temenos* 43, no. 1 (2007): 29–51.

1) vychází z bodu nula (ground zero), což znamená, že jako badatelé nemáme „žádné kognitivní odůvodnění pro *sui generis* náboženství“, či jinak řečeno, že náboženské i nenáboženské myšlení používá stejné kognitivní mechanismy; 2) podstatnou pozornost věnuje otázce původu člověka, který je chápán jako sociální primát, jehož kognitivní strojové mechanismy a automatismy reflektují omezení vzdálené historie; 3) zaměřuje pozornost na význam lidských vyprávění (storytelling), tedy na obecnou lidskou náklonnost k vyprávění příběhů, která může být výsledkem evolučních tlaků, jež vedly k vytvoření univerzální gramatiky a univerzálního příběhu, jehož témata jsou zakořeněná v sociální kooperaci; 4) studuje význam rituálů, neboť lidské rituální chování představuje kulturně zpracované koncové body (endpoints) vyvinutých, prastarých, všelidských univerzálií primárně zaměřených na podporu prosociality a spolupráce ve skupině.⁸⁵

Důraz kognitivní vědy o náboženství na vysvětlení náboženských jevů naproti jejich porozumění je tedy považován za jedno ze základních východisek, stejně jako předpoklad, že náboženství netvoří jakási zvláštní podstata či esence, ale jedná se primárně o analytickou kategorii, ke které spějeme pomocí agregace jejích elementárních částí. Kognitivní přístup v religionistice díky snaze vysvětlit náboženství tak revitalizoval i dřívější snahy religionistiky vysvětlit původ a vývoj náboženství. Z hlediska dějin religionistiky je nepochybně zřejmé, že úsilí o nové pojetí vědeckosti prostřednictvím kognitivní vědy o náboženství je dítětem své doby a současně že je přirozeným vyústěním sporů o metodu.

Přihlášení se k evoluční perspektivě

Evolucionismus patřil v dějinách religionistického bádání k velmi vlivným, ne-li nejvlivnějším teoretickým paradigmátům a jeho cílem bylo vysvětlit otázku vzniku a následného vývoje náboženství. Právě tato problematika po dlouhá desetiletí stála v centru badatelské pozornosti.

Kognitivní věda o náboženství se nehlásí k evolucionismu, nicméně sdílí evoluční perspektivu. Ta však původně nepatřila k jejím hlavním tématům. Například Ilkka Pyysiäinen spojuje zájem o evoluční perspektivu v rámci kognitivní vědy o náboženství především s Pascalem Boyerem a jeho působením na univerzitě

⁸⁵ Leonardo Ambasciano, *An Unnatural History of Religions. Academia, Post-truth and the Quest for Scientific Knowledge* (London, New York: Bloomsbury Academic, 2019), 163–164.

v Santa Barbaře, kde vznikla jeho významná kniha *Religion Explained*, publikovaná v roce 2001. Dále Pyysiäinen spojuje evoluční hledisko s prací evolučního biologa Davida S. Wilsona *Darwin's Cathedral* z roku 2002, který v ní formuloval vlastní evoluční teorii náboženství, podle níž je náboženství víceúrovňovou adaptací (multi-level adaptation) a produktem kulturní evoluce. Společnost chápe Wilson jako organizmus a morální náboženské chování jako kolektivní akce vysvětluje jako biologicky a kulturně vyvinuté adaptace, které tomuto organizmu pomáhají, aby byl funkční. Náboženství je tedy vysvětlováno jednak biologicky, jednak jako adaptivní element kulturní evoluce. Je však stále nevyjasněnou otázkou, zda se náboženství jako tzv. vedlejší produkt (by-product)⁸⁶ kognitivní adaptace šířilo ve smyslu biologické adaptace, anebo spíše kulturně.⁸⁷

Význam tohoto teoretického konceptu v kognitivní vědě o náboženství reflektuje například Robert McCauley a konstatuje, že první badatelská generace kognitivní vědy o náboženství byli teoretikové tzv. „by-product“ přístupu.⁸⁸ Tento přístup spočívá v tvrzení, že náboženské ideje participují na běžných kognitivních aktivitách, ale samy o sobě nejsou funkční. Ilkka Pyysiäinen a Marc Hauser založili svou argumentaci ve prospěch tohoto tvrzení na dvoustupňovém argumentu. Za prvé, že „náboženství“ je vágní kategorií bez jasných hranic nebo esence, což je názor v religionistice, který je široce přijímaný i mimo oblast kognitivního přístupu. A za druhé, že i když takové pojmy jako „Bůh“ nebo „život věčný“ jsou považovány za náboženské a v náboženském chování jsou funkční, tak doposud nebyly specifikovány žádné konkrétní náboženské kognitivní mechanismy...⁸⁹, jichž by byly tyto ideje produktem. Proto také tvrdí, že náboženská víra je „vedlejším produktem vyvinutých kognitivních mechanismů“.⁹⁰

⁸⁶ Problematikou náboženství jako vedlejšího produktu (by-product) evoluce člověka se systematicky zabývá např. Scott Atran v knize *In God We Trust* (Oxford: Oxford University Press, 2002), kde argumentuje ve prospěch tohoto stanoviska.

⁸⁷ Ilkka Pyysiäinen, „The Cognitive Science of Religion,” in *Evolution, Religion, and Cognitive Science*, ed. Fraser Watts, Léon P. Turner (Oxford: Oxford University Press, 2014), 23–25.

⁸⁸ Robert McCauley, „Twenty-Five Years In: Landmark Empirical Findings in the Cognitive Science of Religion,” in *Religion explained? The Cognitive Science of Religion after Twenty-five Years*, ed. Luther H. Martin, Donald Wiebe (London, New York: Bloomsbury Academic, 2017), 33.

⁸⁹ Ilkka Pyysiäinen a Marc Hauser, „The origins of religion: evolved adaptation or by-product?” *Trends in Cognitive Sciences* 14, no. 3 (2010): 104.

⁹⁰ Pyysiäinen a Hauser, „The origins of religion,” 104.

Nutno ale podotknout, že obroda evolucionistické perspektivy ve studiu náboženství není prostým návratem zpět, snahou o revitalizaci již opuštěných teorií či křídlením historicky odmítaných a kritizovaných východisek. Není tomu tak ani proto, že by kognitivní badatelé při vysvětlování náboženství přehlíželi dosavadní důvody kritiky evolučních přístupů, či se dokonce rozhodli onu kritiku ignorovat.

Soudobé evoluční teorie rozlišují mezi darwinistickým pojetím, ke kterému se hlásí, a pojetím progresivistickým, jehož kritiku sdílí.⁹¹ Např. současný kognitivní výzkum náboženství nepracuje s progresivistickým pojetím evoluce, které ve vývoji obecně zdůrazňuje „hodnotově určený pokrok“, ale navazuje naopak na klasický darwinismus, který je „synonymní s konceptem slepé/mechanické evoluce přirozeným výběrem“.⁹²

Na důležitý fakt v souvislosti s oživením evolučních perspektiv v kognitivním výzkumu náboženství upozornil například Konrad Talmont-Kaminski. Podle něj lze za vrchol a klíčové shrnutí kritiky evolucionismu považovat práci oxfordského sociálního antropologa Edwarda E. Evans-Pritcharda *Theories of Primitive Religion* z roku 1965, která se zabývá povahou psychologických a sociologických teorií o vzniku a vývoji náboženství u původních národů. Evans-Pritchardova kritika měla následně zásadní vliv na význam evoluční teorie v religionistice a antropologii náboženství. Byla totiž opuštěna.

Podle Talmonta-Kaminského se Evans-Pritchardova kritika soustředila na teorie, jež byly založeny především na pozitivistickém pohledu Augusta Comta na historii, který předpokládal lineární vývoj společností, jinak řečeno, že se v dějinách myšlení a vývoje společností uskutečňuje řád a pokrok, který vede od náboženského myšlení k vědě. Avšak Evans-Pritchardova kritika nebyla primárně zaměřena na Darwinovu evoluční teorii, ale na Comtovu ideu pokroku. Proto Kaminski zdůrazňuje, že moderní evoluční přístupy mají s tradičně kritizovanými evolučními teoriemi jen málo společného. Jejich těžiště vychází zejména ze současné evoluční biologie a Darwinovu evoluční teorii rehabilitují.⁹³

Zatímco se Comtův typ evolucionismu týká kulturních změn, „Darwin se zabýval biologickými změnami“ a (zřejmě záměrně) nepodal vysvětlení toho, „jak

⁹¹ Radek Kundt, „Evoluční teorie a religionistika. Současné evoluční přístupy ke studiu náboženství,” *Pantheon* 9, no. 1 (2014): 45.

⁹² Radek Kundt, „Evoluční teorie,” 45.

⁹³ Konrad Talmont-Kaminski, „Primitive Theories of Religion: Evolutionism after Evans-Pritchard,” *e-Rhizome* 2/1 (2020): 1.

se život (na zemi) objevil“.⁹⁴ Evans-Pritchardova kritika tzv. progresivistického evolucionismu, i když vedla k obecné kritice evolucionismu v religionistice, by proto neměla mít bezprostřední dopady na pojetí evoluční perspektivy v kognitivní vědě o náboženství, domnívá se Talmont-Kaminski.⁹⁵

I přesto, že počáteční důraz na koncepci náboženství jako by-productu již do velké míry opadl, má tato koncepce v dějinách kognitivního výzkumu náboženství nepochybně své významné místo. V posledních letech se důraz na evoluční přístup k náboženství proměnil a například Joseph Henrich, Ara Norenzayan, Richard Sosis či Joseph Bulbulia začali zdůrazňovat jiná hlediska, která se stala pro současný evoluční výzkum náboženství významnými. Bulbulia a Sosis začali zkoumat především to, jak náboženství motivuje své vyznavače ke spolupráci a k vysvětlení náboženského kooperativního chování využívát teorii z oblasti evoluční biologie pod názvem „teorie signalizace“. Výhodou této teorie je mimo jiné to, jak zdůrazňují, že vede k testovatelným hypotézám, čímž se religionistika dostává do úzkého vztahu s biologickými vědami.⁹⁶ Bulbulia a Sosis tuto teorii využili k výzkumu náboženství, pro který začali používat termínu „evolution of religious cooperation“. Jedná se tedy o výzkum evolučně strategického chování, které vede k vytvoření rovnováhy ve skupině, a teorie signalizace je přístupem, který se snaží porozumět základům kooperace malých i velkých společenství. Například Ara Norenzayan,⁹⁷ Joseph Henrich a další se proto pokusili z evoluční perspektivy vysvětlit, zda existuje korelace mezi vzestupem spolupráce mezi cizími lidmi a šířením tzv. prosociálních náboženství v posledních 10 až 12 tisíci let.⁹⁸ Náboženství je z tohoto hlediska považováno za formu kulturní adaptace.

Mezi současné zajímavé teoretické studie, které argumentují ve prospěch evoluční perspektivy ve výzkumu náboženství a kultury, patří také program

⁹⁴ Talmont-Kaminski, „Primitive Theories,” 4.

⁹⁵ Talmont-Kaminski, „Primitive Theories,” 16.

⁹⁶ Joseph Bulbulia a Richard Sosis, „Signalling theory and the evolution of religious cooperation,” *Religion* 3, no. 41 (2011): 363–388.

⁹⁷ Ara Norenzayan se v knize *Big Gods* (2015) zabývá právě tím, jak se šířila tzv. organizovaná náboženství s „velkými bohy“, kolonizovala většinu tehdejšího světa, měla vliv na rozvoj společenské spolupráce a stala se zdrojem řady budoucích konfliktů.

⁹⁸ Ara Norenzayan, Azim F. Shariff, Will M. Gervais, Aiyana K. Willard, Rita A. McNamara, Edward Slingerland a Joseph Henrich, „The cultural evolution of prosocial religions,” *Behavioral and Brain Sciences* 39 (2016): 1–86.

výzkumu náboženství Martina Langa a Radka Kundta, kteří v jeho rámci navrhuji propojení evoluční, kognitivní a kontextové vrstvy. Navrhují použít komplexní adaptivní systémový přístup (complex adaptive systems approach), který by umožnil zkoumat specifické kulturní systémy v jejich ekologiích a zohlednit nesčetné množství faktorů, jež tyto systémy tvoří, včetně nelineárních interakcí mezi těmito faktory a jejich evolučním vývojem, jak říkají. V tomto programu rovněž argumentují pro rozvoj široké interdisciplinární spolupráce, tedy konsistence mezi přírodními a humanitními vědami.⁹⁹

Je tedy zřejmé, že evoluční perspektiva se v kognitivním výzkumu náboženství stala plnohodnotným teoretickým rámcem k vysvětlování povahy náboženského myšlení a chování.

Experimentální přístup

Experiment ve vědě má vést k potvrzení či k vyvrácení vědecké hypotézy. Obecně se jím myslí řízený postup, který vede k získávání nových poznatků, je možné ho empiricky verifikovat, testovat a za předpokladu zachování stejných vstupních podmínek také opakovat (replikovat). Obvykle však tímto způsobem pracují přírodní vědy v rámci laboratorního výzkumu s cílem získaná fakta vysvětlit (explikovat).

V humanitních vědách, až na výjimky (psychologie), experimentální výzkum není běžným a už vůbec ne tradičním vědeckým postupem k získávání poznatků, jak již bylo uvedeno. Humanitní vědci s ním nemají zkušenosti, a pokud ano, tak jen zcela výjimečně. Je to proto, že tyto vědy studují jiné typy procesů než vědy přírodní, přičemž předmět jejich bádání je často dán je tradicí.

Nedůvěra vůči experimentu ze strany humanitních věd přetrvává navzdory tomu, že řada původně humanitních disciplín, jako je sociologie, psychologie, ekonomie, či dokonce jazykověda, používá matematické modelování lidského chování. V posledních letech se tento typ modelování začal prosazovat dokonce i ve velmi klasické humanitní vědě, jakou je historiografie.¹⁰⁰ Využívání informač-

⁹⁹ Martin Lang a Radek Kundt, "Evolutionary, Cognitive, and Contextual Approaches to the Study of Religious Systems: A Proposition of Synthesis," *Method and Theory in the Study of Religion. Journal of the North American Association for the Study of Religion* 1, no. 32 (2020): 1–7, 33.

¹⁰⁰ Např. Luther H. Martin a Jesper Sørensen, *Past Minds. Studies in Cognitive Historiography* (London, New York: Routledge, 2011); Leonardo Ambasciano, "What is Cognitive Historio-

ních technologií, např. pro zpracovávání dat, tak může být pro řadu humanitních věd (i religionistiku) plnohodnotnou součástí jejich vědeckého výzkumu.¹⁰¹

K samotné experimentální práci se však kognitivní věda o náboženství dostávala pozvolna a aplikovatelnost kognitivních teorií na partikulární výzkumné otázky začala přinášet ovoce až po mnoha letech jejího rozvoje.¹⁰² První experimentální výzkumy náboženství probíhaly mimo religionistiku a v religionistice se situace začala pozvolna měnit až po roce 2000. Z hlediska metodologie prvních realizovaných výzkumů bylo současně důležité vědomí toho, že přejímaly povahu experimentálních výzkumů z jiných disciplín, což se ale začalo ukazovat jako problematické.

Uffe Schjoedt a Armin Geertz v této souvislosti hovoří o třech typech experimentálního výzkumu náboženského chování a myšlení. Prvním z nich je, a používala ho většina dosavadních výzkumů, experimentálně psychologický výzkum, jehož cílem je testování konkrétní výzkumné proměnné; druhým typem experimentu je by-proxy výzkum náboženství, který zkoumá náboženské chování a náboženskou zkušenost nepřímo, tedy pomocí navozování iluze a hypnózy; třetím typem je tzv. autentický výzkum náboženství spočívající ve výzkumu skutečného náboženského chování a náboženské zkušenosti přímo v laboratoři či v terénu.¹⁰³

Experimentální výzkum náboženství může tedy být realizován dvojím způsobem, a to jak v laboratoři, tak v terénu. Cílem obou těchto typů experimentu je zachytit reakce zkoumaných osob, které neznají hypotézy a jsou náhodně rozděleny do skupin, což je základ experimentálního přístupu. Experimentální výzkum v terénu umožňuje studovat náboženské chování v přirozených podmínkách, tedy jako součást sociálního a kulturního kontextu. Výhodou laboratorního výzkumu je zase snazší kontrolovatelnost výzkumného procesu. Jeho slabinou je však jeho ekologická validita vycházející z umělé vytvořených podmínek, a získané laboratorní výsledky mohou tedy mít značně omezenou

graphy, Anyway? Method, Theory, and a Cross-Disciplinary Decalogue,” *Journal of Cognitive Historiography* 4, no. 2 (2019): 136–150.

¹⁰¹ V české religionistice se matematickým modelováním v souvislosti se studiem středověké kultury a náboženství věnuje David Zbiral a jeho výzkumný tým z Ústavu religionistiky MU v Brně.

¹⁰² Ilkka Pyysiäinen, “The Cognitive Science of Religion,” in *Evolution, Religion, and Cognitive Science*, ed. Fraser Watts, Léon P. Turner (Oxford: Oxford University Press, 2014), 21–37.

¹⁰³ Schjoedt a Geertz, “Beautiful Butterfly”, 62–68.

výpovědní hodnotu jednak z důvodu absence přirozeného prostředí, jednak proto, že univerzitní výzkum nejčastěji probíhá na vysokoškolských studentech.

Kritickou reflexi experimentálních laboratorních výzkumů provedených do roku 2009 pojednal především Uffe Schjoedt ve studii *The Religious Brain: A General Introduction to the Experimental Neuroscience of Religion*, ve které věnuje pozornost šesti z nich, včetně výzkumu vlastního, zaměřeného na studium různých forem modlitby pomocí magnetické rezonance.¹⁰⁴ Schjoedt argumentuje, že pro pochopení komplexity náboženských praktik a zkušeností, pokud jde o poznávací procesy a funkce mozku, musí být vzaty v úvahu alespoň dvě důležité věci. Za prvé, že spíše než na rozvíjení nových kontroverzních tvrzení o mozkových procesech, pro které je náboženská zkušenost specifická (unique), by se kognitivní neurověda měla spoléhat na konvenční teorie o fungování mozku. A za druhé, že experimentální neurověda by měla zohlednit různost náboženského myšlení a chování analyzovaného srovnávací religionistikou po dobu více než 150 let jejího rozvoje.¹⁰⁵

Je tedy zřejmé, že Schjoedt považuje za mylné rozvíjet jakékoli hypotézy o mechanismech či oblastech v mozku, které jsou „výlučně zodpovědné“ za náboženskou zkušenost. Stejně tak podle něj není vědecky životaschopným předpoklad, že náboženská zkušenost člověka je jednotná, uniformní, univerzální a snadno definovatelná kategorie. Proto z hlediska budoucího výzkumu navrhuje za schůdné zaměřit se především na to, jak kulturně odlišné tradice a praktiky modulují již známé kognitivní oblasti mozku.¹⁰⁶

Význam experimentálního výzkumu náboženství se postupně stal jedním z významných stavebních kamenů, ne-li kamenem úhelným, bez něhož by nebylo možné hovořit ani o kognitivním obratu v religionistice, ani o formování její nové identity, kterou jsme diskutovali v úvodní části. Následující kapitola proto bude zaměřena na metodologii kognitivní vědy o náboženství se zvláštním zřetelem na povahu experimentálního výzkumu.

¹⁰⁴ Většina experimentů zhodnocených v této studii měří průtok krve v mozku pomocí zobrazovacích technologií, jako je SPECT (Single Photon Emission Computed Tomography), PET (Positron Emission Tomography) nebo fMRI (functional Magnetic Resonance Imaging).

¹⁰⁵ Uffe Schjoedt, „The Religious Brain: A General Introduction to the Experimental Neuroscience of Religion,” *Method and Theory in the Study of Religion* 21 (2009): 312–313.

¹⁰⁶ Schjoedt, „The Religious Brain,” 333–335.

2. Od kognitivní teorie k experimentu

SILVIE KOTHEROVÁ

Již dlouhou dobu zaujímají experimentální metody důležité místo ve fyzikálních, přírodních, ale i sociálních vědách, a to především díky jejich schopnosti generovat sebevědomé kauzální závěry. Díky tomu, že experimentální paradigma výzkumníkovi dává do rukou možnost nespokojit se pouze s korelačními vztahy, ale umožňuje mu přímé odvození příčinné souvislosti zkoumaných jevů, se právě experiment stal klíčovým nástrojem i pro kognitivní vědu o náboženství.¹⁰⁷ I přes to, že ještě v 80. letech minulého století se použití experimentu ve výzkumu náboženství jevilo jako „nemožný sen“,¹⁰⁸ se vznikem kognitivní vědy o náboženství došlo k propojení religionistiky a antropologie s kognitivními vědami. Výsledkem tohoto nově vzniklého paradigmatu pro studium náboženství tak byly nejen nové teorie vysvětlující důležité aspekty náboženství (šíření představ, rituální chování, prosociální chování náboženských skupin nebo roli náboženství v evolučních dějinách lidstva), ale také nové metody testování hypotéz a na nich postavených teorií.

To, co tedy kognitivní věda o náboženství (angl. Cognitive Science of Religion, tedy CSR) přinesla humanitním vědám, byl právě experiment. Zatímco humanitní obory svůj výzkum zaměřovaly především na popis a interpretaci, experimentální ověřování teorií bylo výhradně doménou přírodních věd, sociálních věd, popřípadě psychologie. Dotazníková šetření, používání vinět či strukturované rozhovory nebyly v humanitních vědách ničím novým, avšak jejich propojení s experimentálním designem dalo CSR nové možnosti ověřování vyřčených hypotéz a teorií. Byla to tedy právě kognitivní věda o náboženství, která

¹⁰⁷ Justin L. Barrett, “Experiment,” in *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*, ed. Michael Stausberg, Steven Engler (London: Routledge, 2011), 161–177: 162.

¹⁰⁸ Charles D. Batson, “Experimentation in Psychology of religion: an impossible dream,” *Journal for the Scientific Study of Religion* 16, no. 4 (1977): 413–418.

přinesla do humanitní oblasti nový typ výzkumu založený na hledání kauzalit a řízený hypotézami (angl. hypothesis driven).¹⁰⁹

Není tedy překvapením, pokud se dozvídáme o výzkumech s nejrozličnějšími kombinacemi metod, které přinášejí nová a neotřelá zjištění. Příkladem tak může být kombinování etnografické práce s fyziologickými měřeními,¹¹⁰ použití kvantitativního zkoumání konceptů lidového dualismu mysli a těla v souboru historických pramenných textů,¹¹¹ užití experimentálního designu na výzkum ritualizovaného chování,¹¹² neurovědných nástrojů pro výzkum modlitby,¹¹³ počítačových simulací při výzkumu ritualizovaného chování¹¹⁴ či použití biologických analýz na interpretaci evoluce globálních náboženství.¹¹⁵ Jinými slovy, experiment se stal v kontextu CSR novým nosným prvkem, který podtrhl spolupráci mezi humanitními a přírodními vědami.

Cílem této studie však není zavalit čtenáře nespočtem studií a výzkumů, které by jistě byly zajímavé, ale spíše ukázat na několika klíčových experimentálních studiích rozličnost jednotlivých metod a jejich kombinací, které propojení kognitivního přístupu s religionistickým bádáním umožňuje. Jejím cílem nebude ani podrobné vysvětlování základů experimentálního designu, protože na toto

¹⁰⁹ Více o tomto typu výzkumu naleznete v Joseph Bulbulia, Marc Steward Wilson a Chris G. Sibley. "Thin and thinner: Hypothesis-driven research and the study of humans," *Numen* 61, no. 2–3 (2014): 166–181.

¹¹⁰ Dimitris Xygalatas, *The burning saints: Cognition and culture in the firewalking rituals of the Anaste naria*. (London: Acumen, 2012).

¹¹¹ Edward Slingerland a Maciej Chudek, "The prevalence of folk dualism in early China," *Cognitive Science* 35, (2011): 997–1007.

¹¹² Martin Lang, Jan Krátký, John H. Shaver, Danijela Jerotijević a Dimitris Xygalatas, "Effects of Anxiety on Spontaneous Ritualized Behavior," *Current Biology* 25, no. 14 (July 2015): 1892–1897.

¹¹³ Uffe Schjoedt et al., "The power of charisma: Perceived charisma inhibits the frontal executive network of believers in intercessory prayer," *Social Cognitive and Affective Neuroscience* 6, (2011): 119–127.

¹¹⁴ Kristoffer L. Nielbo a Jesper Sørensen, "Prediction error during functional and non-functional action sequences: A computational exploration of ritual and ritualized event processing," *Journal of Cognition and Culture* 13, no. 3–4 (2012): 347–365.

¹¹⁵ Anastasia Ejova et al., "Evolution of global religions," Paper presented at the 17th Annual Conference of the European Association for the Study of Religions (EASR), University of Tartu (25–19 June 2019).

téma vyšla už řada kvalitních publikací.¹¹⁶ Naopak, na konkrétních příkladech experimentů se pokusím nastínit rozličné metodologické přístupy a nástroje ve studiu náboženství a spolu s tím i jejich výhody a případná úskalí. Čtenář tak nebude ochuzen o zajímavé experimenty z laboratoře či terénu, které do této kapitoly samozřejmě patří.

Od teorie k experimentu

První generace vědců kognitivní vědy o náboženství byla generací spíše teoretickou, i přesto však položila pevné základy potřebné pro pozdější experimentální výzkum.¹¹⁷ Od počátku se CSR muselo vypořádávat s kritikou z řad vědců z rozličných oborů.¹¹⁸ Hlavní námitka zaznívala ohledně přílišného redukcionismu¹¹⁹, podle níž náboženství nelze rozdělit na jednotlivé základní prvky, a ty pak samostatně zkoumat. Tento antiredukcionistický postoj byl zastáván z perspektivy chápání náboženství jako kategorie *sui generis*, tedy jevu, jemuž je možné porozumět jen v jeho neredukovatelné podobě za pomoci speciálních metod,¹²⁰ které jsou však často velmi těžko slučitelné s požadavky vědeckého diskurzu.¹²¹

¹¹⁶ Viz například: Eva Kundtová Klocová, "Experimentální přístup ve studiu náboženství: Podoby a využití experimentu v sociálněvědném výzkumu," *Pantheon*, (2015): 71–92. Justin L. Barrett, "Experiments," in *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*, ed. Michael Stausberg, Steven Engler (New York: Routledge, 2011), 161–177.

¹¹⁷ Více k tématu Thomas Lawson a Robert N. McCauley, *Rethinking Religion: Connecting Religion and Culture* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990); Pascal Boyer, *Religion explained: The evolutionary origins of religious thought* (New York: Basic Books, 2001).

¹¹⁸ Emma Cohen et al., "Common criticism of the Cognitive Science of Religion – Answered," *CSSR Buletin* 37, no. 4 (November 2008): 112–115.

¹¹⁹ 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, no. 2 (2008): 375–411.

¹²⁰ 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*, ed. Dimitris Xylagatas, William W. McCorkle, Jr. (Durham: Acumen, 2013), 11–32.

¹²¹ Více k tématu v předcházející kapitole Tomáš Bubík: Kognitivní věda o náboženství jako hledání nového paradigmatu v religionistice.

Tato generace badatelů je dnes úzce spojována s tzv. standardním modelem chápání náboženského myšlení a chování,^{122, 123} které se soustředilo především na výzkum náboženských představ v podobě hledání stabilizujících mechanismů přenosu vyplývajících z univerzálních základů lidské psychiky. Zatímco primárním zájmem psychologie náboženství v této době byly výzkumy a analýzy na úrovni jednotlivce, CSR se věnovala především „studiu (obvykle) nevědomých reprezentací kulturních a sociálních forem a jejich základních principů...“¹²⁴ Další významnou teorií, která se v této době formovala, byla teorie minimálně kontrain intuitivních (angl. minimally counterintuitive – MCI) představ¹²⁵ Pascala Boyera, jež se snažila vysvětlit, proč se některé konkrétní formy představ šíří snáze než jiné. A právě francouzský kognitivní antropolog a evoluční psycholog Pascal Boyer byl jeden z prvních, kdo se svou vlastní teorií pokusil ověřit i experimentálně. Pascal Boyer a Charles Ramble se rozhodli v roce 2001¹²⁶ provést sérii experimentů, které by ověřily jejich teorii MCI konceptu. Předpokladem této teorie bylo, že minimálně kontrain intuitivní představy (MCI), tedy představy, které narušují naše běžná očekávání přiřazená ke konkrétním ontologickým doménám, se budou lépe pamatovat než představy intuitivní (INT)¹²⁷ a maximálně kontrain intuitivní (MXCI). Minimálně kontrain intuitivní představy jsou představy, jež narušují naše ontologická očekávání jen minimálně, tedy jen na 1–2 úrovních (plačící socha), zatímco maximálně kontrain intuitivní představa má těchto narušení 3 a více (kočka žijící pod vodou a zažívající čas pozpátku, mluvící rusky). Většina náboženských představ pak spadá právě do kategorie MCI představ, které jsou pro člověka atraktivní, a díky tomu mohou být i snáze zapamatovatelné.

¹²² Tzv. standardní model sociálních věd ignoroval roli individuálních kognitivních mechanismů člověka při vytváření a osvojování kulturních obsahů.

¹²³ Pojem „standardní model“ zavedl v roce 2005 Pascal Boyer. Zahrnuje určitou skupinu autorů a jejich teorií, které v té době představovaly v rámci kognitivní religionistiky mainstream. Kromě Boyerova přístupu jde o teorie Harweyho Whitehouse, Thomase Lawsona, Roberta McCauleyho a dalších s nimi publikačně i názorově spřízněných badatelů.

¹²⁴ Lawson a McCauley, *Rethinking Religion*, 3.

¹²⁵ Práce Pascala Boyera tak ukázala možnost nahlížení textů a historických pramenů z pohledu intuitivní biologie, která vedla ke vzniku jedné z největších teorií počátků CSR. Pascal Boyer, “Explaining religious ideas: Outline of a cognitive approach,” *Numen* 39, (1992): 27–57.

¹²⁶ Pascal Boyer a Charles Ramble, “Cognitive templates for religious concepts: cross-cultural evidence for recall of counter-intuitive representations,” *Cognitive Science* 25, (2001): 535–564.

¹²⁷ Boyer a Ramble, “Cognitive templates,” 536.

Naopak MXCI představy obsahují již příliš velké množství porušených očekávání, díky čemuž se stávají kognitivně „únavnými“, a tedy mají i menší potenciál na zapamatování.¹²⁸ Antropologické zázemí vedlo Pascala Boyera k tomu, aby provedl své testování v rozličných kulturách (Francii, Gabonu a v Nepálu). To ukázalo, že tendence lepšího zapamatování a následného vybavení si minimálně kontrainuitivních představ než intuitivních představ je stabilní napříč těmito kulturami.^{129, 130} Hlavní metodou těchto experimentů byla stimulace participantů pomocí slovních spojení a vinět.

Stimulace participantů

Ve své první studii provedené ve Francii Boyer a Ramble použili právě možnost stimulace participantů pomocí dvoustránkového příběhu – viněty, který obsahoval i kontrainuitivní představy. Příběh byl následující: Diplomát je poslán do vzdálené galaxie jako vyslanec. Aby získal lepší představu o tom, co ho tam čeká, zastaví se v muzeu. V muzeu je vystaven 24 krátkým popisům exponátů, z nichž 12 je věnováno předmětům a 12 rozličným kategoriím osob. I tyto kategorie jsou rozčleněny na polovinu, přičemž 6 popsanych položek je spojeno s naším intuitivním očekáváním a zbylých 6 s narušením našich očekávání ohledně předkládaných kategorií.¹³¹ Tento stimul se měl následně projevit na schopnosti vybavit si 24 položek představ zmíněných v příběhu.¹³² Výsledky rozpomínání/vybavování si (recall) těchto kategorií podpořily hypotézu, že věty, které zahrnují porušení očekávání, tedy kontrainuitivní představy, se budou participantům vybavovat lépe než intuitivní představy.¹³³

Tyto první experimenty byly natolik povzbudivé, že se doslova vyrojilo množství dalších podobných experimentů, které byly rovněž založeny na obdobných typech stimulací. Rozvířily se tak debaty o rozdílech mezi Myšákem Mickeyem

¹²⁸ Více k tématu náboženských představ a jejich přenosu Jakub Cigán a Tomáš Hampejs, „Náboženské představy a jejich přenos: Od mysli a obsahu k tělu a kontextu,” *Pantheon: religionistický časopis* 9, no. 1 (2014): 113–138.

¹²⁹ Boyer a Ramble, „Cognitive templates,” 557.

¹³⁰ Tato teorie sehrála ústřední roli při formování prvních výzkumů v rámci kognitivní religionistiky, avšak v současné době už není aktuální – viz komentář níže.

¹³¹ Boyer a Ramble, „Cognitive templates,” 540.

¹³² Boyer a Ramble, „Cognitive templates,” 540.

¹³³ Boyer a Ramble, „Cognitive templates,” 543.

(Mickey Mouse),¹³⁴ Santa Clausem,¹³⁵ řeckým Diem, ve kterého dnes už nikdo nevěří, a „skutečnými bohy“.¹³⁶ Tyto výzkumy však ukázaly, že přenos minimálně kontrain intuitivních představ nebude tak jednoduchý proces, jak se na počátku mohlo zdát. Respektive že kontrain intuitivita je pouze jednou z více složek, které v procesu zapamatování si představy a její následného šíření hrají roli. Kritice byla podrobena i kategorie MCI konceptu a její izolovanosti v rámci komplexu náboženství.

Zatímco první generace badatelů CSR ignorovala roli individuálních kognitivních mechanismů člověka při vytváření a osvojování kulturních obsahů, výzkumy následujících generací začaly brát v potaz vliv prostředí a kontextu na fungování lidské kognice. Psycholog Ara Norenzayan z kanadské University of British Columbia spolu s kolegy v roce 2006¹³⁷ ukázal, že úspěšné v šíření mohou být i představy s více než jedním narušením ontologické kategorie. Takovým příkladem jsou například pohádky bratří Grimmů. Antropolog Benjamin Purzycki¹³⁸ poukázal na to, že podstatnou součástí fungování naší paměti jsou i vlastnosti jednotlivých představ. Zjistil, že vtipné minimálně kontrain intuitivní představy jsou zapamatovatelné lépe než ty, které vtipné nejsou.

Kognitivní vědec Afzal Upal v roce 2007¹³⁹ upozornil na to, jak velkou roli při zapamatování si našich představ sehrává kontext, který je očekáván. Jako svůj stimul použil příběh (vinětu) kentuckého farmáře Edwina Smithe. „Právě jsem se vzbudil a šel jsem do kuchyně nachystat nějakou kávu k pití,“ řekl kentucký farmář Edwin Smith. „*Tehdy jsem uviděl krávu letět nad stromy.*“¹⁴⁰ Létající kráva

¹³⁴ Scott Atran, *In gods we trust: the evolutionary landscape of religion* (New York: Oxford University Press, 2002).

¹³⁵ Justin L. Barrett, „Why Santa Claus is not a God,” *Journal of Cognition and Culture* 8, no. 1–2 (2008): 149–161.

¹³⁶ Will M. Gervais and Joseph Henrich, „The Zeus Problem: Why Representation Content Biases Cannot Explain Faith in Gods,” *Journal of Cognition and Culture* 10, (2010): 383–389.

¹³⁷ Ara Norenzayan et al., „Memory and Mystery: The Cultural Selection of Minimally Counterintuitive Narratives,” *Cognitive Science* 30, (2006): 531–553.

¹³⁸ Benjamin G. Purzycki, „Cognitive architecture, humor and counterintuitiveness: Retention and recall of MCIs,” *Journal of Cognition and Culture* 10, (2010): 189–204.

¹³⁹ Afzal M. Upal, „What is more memorable counterintuitive concepts interpreted metaphorically or literally?” *Proceedings of the 29th Annual Meeting of the Cognitive Science Society* 29, no. 29 (2007): 1581–1586.

¹⁴⁰ Upal, „What is more,” 1582.

je typickým představitelem minimálně konstraintuitivních představ, a dá se tedy předpokládat, že se bude lépe pamatovat než, například, pasoucí se kráva. Pokud však do příběhu Edwina Smithe přidáme ještě kontext, naše představa se zcela změní: „*Tehdy jsem uviděl krávu letět nad stromy. Tornádo zvedlo 230kg zvíře výš než 15 metrů nad zem a rotovalo s ním jako s panenkou. Byla to děsivá zkušenost,*“ řekl Smith.¹⁴¹ Upal tak přichází s hypotézou zapamatovatelnosti (memorability hypothesis), v níž předpokládá, že koncepty a kontexty, které maximalizují hodnotu (zpětné vysvětlení, předvídatelnost), budou lépe zapamatovatelné člověkem, který se snaží vytvořit prediktivní model vlastního prostředí, protože poskytují nejvíce nových informací, které člověk nemůže předvídat.¹⁴² Minimálně konstraintuitivní představy jsou snáze zapamatovatelné, protože je těžké je predikovat, tedy narušují naše očekávání, ale zároveň je snadné je zpětně vysvětlit (postdictability) poté, co byly viděny (příklad s létající krávou). Mají tedy vysokou úroveň zpětného vysvětlení (high postdictability), ale nízkou úroveň předvídatelnosti (low predictability), zatímco intuitivní koncepty jsou těžko zapamatovatelné právě proto, že mají vysokou míru předvídatelnosti (high predictability), ale i vysokou míru zpětného vysvětlení (high postability).¹⁴³ Díky tomu nepřinášejí žádné nové informace, a mohou tak být pro člověka nezajímavé, nudné, a tedy i těžko zapamatovatelné. Naproti tomu maximálně konstraintuitivní představy a koncepty jsou méně zapamatovatelné, protože jsou málo předvídatelné (low predictability) a také velmi těžko zpětně vysvětlitelné (low dictability) (vzpomeňme na příklad s kočkou žijící pod vodou). Jinými slovy, v tomto případě je člověk vystaven množství nových informací, které už není schopen relevantně zpracovávat.

I přes snahu zasadit testování MCI konceptů do kontextu nám dané výzkumy lidových pohádek nebo reklam nepřinesly mnoho pochopení o tom jak, kdy a proč lidé skutečně přenášejí a generují náboženské myšlenky a jakým způsobem je spojují s rituálem v daném kontextu.¹⁴⁴ Detailní kritice byl podroben i samotný koncept minimálně konstraintuitivních představ,¹⁴⁵ což postupně vedlo k ukončení debaty o jejich úloze v rámci náboženství.

¹⁴¹ Upal, “What is more,” 1582.

¹⁴² Upal, “What is more,” 1581.

¹⁴³ Upal, “What is more,” 1582.

¹⁴⁴ Benjamin Grant Purzycki a Aiyana K. Willard, “MCI theory: a critical discussion,” *Religion, Brain & Behavior*, (Apr 2015): 1–68, 29.

¹⁴⁵ Kritika směřovala k nutnosti předefinování centrálních rysů modulů nebo základních domén

Rozložení náboženství

Stejně jako současná religionistika, i kognitivní věda o náboženství se potýká s problémem všeobecné definice náboženství. Jakým způsobem bychom měli k náboženství přistupovat a zkoumat jej, pokud nemáme jeho definici? Je důležité si hned na počátku uvědomit, že pokud budeme nahlížet náboženství v jeho celku, jen velmi těžko jej bude možné zkoumat. Proto před samotným výzkumem je nutné náboženství rozložit na jeho základní stavební jednotky (ritualizované chování, náboženské představy atd.), které nám následně umožní přistoupit k nim blíže a podrobit je našemu zkoumání. I přesto, že náboženství rozložíme na tyto jednotlivé prvky, tyto zůstanou i nadále nedílnou součástí výchozích předpokladů o tom, co je náboženství a náboženské chování.¹⁴⁶

Dualismus v rané Číně

Toto rozdělení náboženství na jeho jednotlivé kognitivní mechanismy využil i sinolog a religionista Edward Slingerland a psycholog Maciej Chudek (2011),¹⁴⁷ kteří se snažili nalézt prvky intuitivního dualismu mysl i těla v náboženských textech z období před dynastií Čchin.¹⁴⁸ Podle kanadsko-amerického vývojového psychologa Paula Blooma¹⁴⁹ se rodíme jako tzv. intuitivní dualisté. Rozdělujeme tedy svět do dvou kategorií, na věci hmotné a nehmotné duše.

MCI teorie. Purzycki a Willard navrhuji redefinování a rozšíření tohoto modelu o tzv. kontra schematické představy, které mohou být kulturně i individuálně specifické. Příkladem tak může být např. „fialová kráva Milka“, kterou rozhodně nebudeme považovat za kontrainuitivní, ale naopak představuje právě narušení pouze na úrovni schematické. Více viz Benjamin Grant Purzycki a Aiyana K. Willard, “MCI theory”.

¹⁴⁶ Armin W. Geertz, “Conceptions of Religion in the Cognitive Science of Religion,” in *Contemporary Views on Comparative Religion in Celebration of Tim Jensen's 65th Birthday*, 22 ed. Peter Antes, Armin W. Geertz, Mikael Rothstein (Sheffield: Equinox Publishing Ltd. 2016), 127–139.

¹⁴⁷ Edward, Slingerland a Maciej Chudek, “The prevalence of folk dualism in early China,” *Cognitive Science* 35, (2011): 997–1007. Nebo také Edward Slingerland, “Body and Mind in Early China: An Integrated Humanities Science approach,” *Journal of the American Academy of Religion* 81, no. 1 (2013): 6–55.

¹⁴⁸ Jedná se o období rané Číny datované před rok 221 př. n. l., do kterého spadají dynastie Sia (2100–1600 př. n. l.), Šang (1600–1100 př. n. l.) a Čou (1100–221 př. n. l.).

¹⁴⁹ Paul Bloom, *Descartes' Baby: How the Science of Child Development Explains What Makes Us Human* (New York: Basic books, 2004).

Pokud bychom se zamysleli sami nad sebou, jen těžko se budeme chápat jako stroje z masa a kostí. Taková představa je pro nás neintuitivní a nepřirozená. Na druhou stranu se však daleko více cítíme spíše jako obyvatelé našich těl. Tento intuitivní dualismus těla odděleného od mysli nám umožňuje bez problému pochopit princip reinkarnace nebo to, proč je Golem schopen obživit po vložení šému. Podle Blooma si tento intuitivní dualismus, který lze pozorovat už u batolat,¹⁵⁰ neseme s sebou až do dospělosti.

V návaznosti na Blooma se snažili Slingerland a Chudek prokázat, že tento intuitivní dualismus je univerzální, a tedy bude přítomný v čínských textech i přesto, že podle obecně přijímaného konsenzu je dichotomie mysl-těla¹⁵¹ v Číně a tzv. východních kulturách obecně cizí. Toto tvrzení zastávají stoupenci holistického přístupu k problému mysl-tělo (angl. *mind-body holism*), kteří argumentují tím, že dualismus mysli a těla v jakékoli formě je charakteristický pouze pro kultury s evropskými kořeny.¹⁵² V kontrastu s tímto přesvědčením se Slingerland a Chudek rozhodli extrahovat pasáže obsahující slovo xin¹⁵³ z pre-Qin korpusu i Guodiánských archeologických textů. Následně tyto texty okódovali k hypotéze slepí kodéři, jejichž cílem bylo v textech identifikovat kontrastní spojení mezi slovem xin (mysl) a slovy označujícími tělo nebo tělesné části jako například orgány. Výsledky potvrdily signifikantní výskyt dualistických spojení mysli a těla, která byla podle autorů podpořena především větším užíváním klasické čínštiny

¹⁵⁰ Tento intuitivní dualismus můžeme pozorovat už u malých dětí, které mají problém chápat mozek jako věc, která se podílí na jejich myšlení. Předškolní děti tak spíše hovoří o mozku jako pomocníku, který jim pomáhá rozhodovat se a konat nebo jim umožňuje vidět a slyšet. Rozhodně však nechápou mozek jako to, co vytváří jejich já. Více Paul Bloom, *Descartes' Baby*.

¹⁵¹ Vědecká kritika intuitivního dualismu viz Gilbert Ryle, *The Concept of Mind* (Chicago: University of Chicago Press, 1949).

¹⁵² Například Anna Wierzbicka argumentuje proti přesnému ekvivalentu anglického slova „mind“ (mysl) v jiných kulturách a jazycích. Viz Anna Wierzbicka, „On Folk conceptions of mind, agency and morality,” *Journal of Cognition and Culture* 6, no. 1–2 (2006): 165–179.

¹⁵³ Doslovně slovo xin (心) odkazuje na fyzické srdce, ale překládá se také jako „mysl“, protože starověcí Číňané věřili, že srdce bylo centrem lidského poznání. Xin byl v experimentu zobrazen jako primárně fyzický orgán, místo emocí nebo místo „vyššího“ poznání, bez ohledu na to, zda v takových referencích byly nějaké vzory, které se časem měnily. V Edward Slingerland, „Were Early Chinese Thinkers Folk Dualist?” in *The Cognitive Science of Religion: A Methodological Introduction to Key Empirical Studies*, ed. D. Jason Slone, William W. McCorkle Jr. (London: Bloomsbury Academic, 2019), 63–75, 67.

jako prostředku komunikace u početnější populace.¹⁵⁴ I přesto, že závěr autorů není nijak překvapivý, s ohledem na to, že psychologické výzkumy existenci intuitivního dualismu dokládaly již delší dobu, je důležitý právě proto, že ukazuje možný přínos propojení kognitivního přístupu a humanitních věd.

Laboratoř

Pokud tedy kognitivní religionistika předpokládá, že náboženství není nedosažitelnou kategorií *sui generis*, a navíc kognitivní procesy s ním spojené nezahrnují žádné specifické mechanismy, a tedy participují na běžné kognitivní výbavě,¹⁵⁵ pak už není daleká cesta k tomu, abychom tyto náboženské jevy mohli zkoumat i v laboratorních podmínkách.

Standardní paradigma

Mnohé studie¹⁵⁶ zpočátku vycházely ze standardního paradigmatu kognitivní vědy, pro něž byla typická záliba vysvětlovat sociální a kulturní fenomény pomocí kognitivních procesů a mechanismů, tedy „směrem zevnitř ven“. Jinými slovy, jak kognitivní mechanismy a vlastnosti individuální mysli produkují sociální a kulturní skutečnosti. „V tomto smyslu je také typická vysvětlovací technika ‚zespodu-nahoru‘, kde kognitivní mechanismy a procesy na ‚nižších úrovních‘ dávají povstat fenoménům na ‚vyšších úrovních‘.“¹⁵⁷ Otázky, které si tito výzkumníci pokládají, jsou otázky typu: Dělá náboženství lidi více sociálními? Jakým způsobem náboženství ovlivňuje chování a lidské postoje?

Ústředním bodem těchto typů výzkumů je kontrolované prostředí typické pro experimentální psychologii. Cílem takového výzkumu je izolovat nežádoucí proměnné a následně zjistit skutečný účinek nezávislé proměnné na proměnnou

¹⁵⁴ Edward Slingerland, „Were Early Chinese Thinkers,” 68.

¹⁵⁵ Pascal Boyer, *Religion explained*.

¹⁵⁶ Například Michael Inzlicht a Alexa M. Tullett, „Reflecting on god religious primes can reduce neurophysiological response to errors,” *Psychological Science* 21, no. 8 (2010): 1184–1190. Nebo Michiel Van Elk, „Paranormal believers are more prone to illusory agency detection than skeptics,” *Consciousness & Cognition* 22, no. 3 (2013): 1041–1046.

¹⁵⁷ Jeppe Sinding 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, 136.

závislou. Tradiční nástroje sociálních věd, jakými jsou dotazníky, rozhovory či jiné kvalitativní výzkumné metody, přinášejí řadu zajímavých údajů o náboženském chování a myšlení, zároveň však podléhají vědomé kontrole participanta a často i naučeným sdíleným schémátům.¹⁵⁸ Data, která výzkumník od respondenta obdrží, jsou tedy plně reflektovaná a často obsahují výpovědi, ve kterých participant říká vždy jen to, co chce, aby výzkumník slyšel. Nežádoucí proměnnou tak může být například snaha participanta zjistit, co se od něho při výzkumu očekává, nebo participantova reakce na dané sociální prostředí (social desirability).¹⁵⁹ Aby vědci zabránili těmto nežádoucím účinkům ze strany participanta, pozorují úroveň, které jsou mimo vědomou kontrolu účastníků.

Velkým přínosem je tedy oblast bádání, která umožňuje zabývat se mechanismy, jež jsou mimo dosah vědomé kontroly či vědomě formované náboženské identity. Techniky umožňující zachytit reakce, které nepodléhají vědomé kontrole, tak otevírají nové pole poznání. Patří sem například měření rozličných fyziologických reakcí, měření reakčního času nebo behaviorální měření. Tyto nástroje mohou zachytit funkce nereflektovaného náboženského myšlení a rituálního chování.¹⁶⁰ Takovou manipulaci může být priming nebo také implicitní test asociací (IAT).

IAT

Implicitní asociační test je měřicí nástroj sociální psychologie, jehož cílem je za pomoci měření reakčního času zjistit sílu podvědomé (implicitní) asociace mezi jednotlivými mentálními reprezentacemi objektů v lidské paměti, k nimž zkoumaný člověk nemá vědomý přístup.

Měření reakčního času v sobě nese základní předpoklad, že rozdíly v reakčních časech indikují rozdíly v mentálních procesech. Cílem těchto výzkumů tak často bývá odhalit např. implicitní předpojatost nebo stereotypy jedinců.¹⁶¹

¹⁵⁸ Tom Stafford, "The Perspectival Shift: how Experiments on unconscious Processing don't justify the claims made for them," *Frontiers in Psychology* 5, no. 1067 (2014): 1–4.

¹⁵⁹ Uffe Schjoedt a Armin W. Geertz, "The beautiful butterfly: On the history and prospects of the cognitive science of religion," in *Religion Explained? The Cognitive Science of Religion after Twenty-five Years*, ed. Luther H. Martin, Donald Wiebe, William W. McCorkle Jr. (London, New York: Bloomsbury Academic, 2017), 57–69, 63.

¹⁶⁰ Uffe Schjoedt a Armin W. Geertz, "The beautiful butterfly," 63.

¹⁶¹ Nedávný IAT výzkum Toma Stafforda a Gittu George z roku 2017 ukázal, že Češi jsou nejnesnášenlivějším a nejrasističtější národem v Evropě. Viz. Tom Stafford a Gittu George,

Samotný IAT je počítačově řízený test obsahující několik sérií vzájemně polari- zovaných stimulů, na něž má participant reagovat stisknutím tlačítka. Jednotlivé stimuly v podobě slov nebo obrázků (bůh nebo ďábel) tak přiřazuje k předem daným kategoriím (např. pozitivní nebo negativní).

Jako příklad lze uvést studii německého teologa a psychologa Constantina Kleina a jeho kolegů, kteří si položili otázku, zda i přesto, že si lidé na explicitní úrovni uvědomují rozdíl mezi „duchovnem/spiritualitou“ a „náboženstvím“, jsou schopni mít tento rozdíl i na úrovni implicitní.¹⁶² Jejich hlavním argumentem je, že stávající studie vždy pracovaly s pojmy náboženství a spiritualita spíše jako se synonymy, než aby se je pokusily polarizovat. V jejich studii pak byly „spiritualita“ i „náboženství“ hodnoceny pomocí stejných podnětů a byly porovnány s „ateismem“ jako třetím konceptem. Mezikulturní studie provedená v Německu a v USA pak ukázala, že explicitní sebehodnocení jako „duchovního“ či „náboženského“ významně koreluje s implicitní úrovní „spirituality“ a „náboženskosti“. Srovnání mezi jednotlivými skupinami však odhalilo, že explicitní sebehodnocení a implicitní postoje ke spiritualitě se signifikantně liší mezi těmi, kteří chápou odlišně náboženství a spiritualitu na explicitní úrovni.¹⁶³

Je nezbytné si však uvědomit, co nám takové výsledky o daném jevu vlastně říkají. Problematickým bodem těchto výzkumů může být dualita a polarizace explicitní a implicitní úrovně, vyžadovaná samotnou metodou a s ní spojenou teorií, která zdaleka nemusí odpovídat psychice samotné. Častá korelace mezi explicitním a implicitním měřením jednoho konstruktů napovídá, že sice odkazují k rozdílným, ale zároveň spojeným mentálním dispozicím.¹⁶⁴ „Vztah a vzájemná ovlivnitelnost mezi oběma úrovněmi kognice situaci neusnadňuje jak z hlediska měření, tak s ohledem na vlastnosti implicitních dispozic jako takových.“¹⁶⁵ Někteří autoři rovněž poukazují na to, že i trvalost a stálost implicitních postojů jako osobnostních rysů nabitých předchozí zkušeností se zdá být nejednoznač-

“European map of Implicit Racial Bias,” accessed September, 19, 2020, https://figshare.com/articles/European_map_of_Implicit_Racial_Bias/4750588?file=7790077.

¹⁶² Constantin Klein et al., “Is “Spirituality” Nothing but “Religion”? An Indirect Measurement Approach,” *Semantics and Psychology of Spirituality*, (2015): 71–85.

¹⁶³ Constantin Klein et al., “Is “Spirituality”,” 71–85.

¹⁶⁴ Brian A. Nosek, “Implicit–Explicit Relations,” *Current Directions in Psychological Science* 16, no. 2 (2007): 65–69.

¹⁶⁵ Tomáš Hapejs, “Náboženství v laboratoři sociální implicitní kognice: víra v automatických reakcích jako implicitní postoj a dovednost,” *Sociální studia* 2 (2013): 85–114, 106.

ná a vyžadovala by odpovídajícím způsobem upravit i teoretické interpretace.¹⁶⁶ I přesto, že se metoda IAT zdá být velmi snadno formulovaná, její aplikace tak mohou mít často rozličné výsledky právě proto, že kognitivní procesy mezi implicitní a explicitní úrovní stále nejsou jasné.¹⁶⁷ Jinými slovy: u většiny měření bohužel stále nerozumíme komplexnosti spojení mezi měřenou prezentací a pozorovaným chováním.¹⁶⁸

Na druhou stranu, pokud chceme náboženství zkoumat, je nutné jej studovat v komplexitě jeho vztahů, ve kterých se projevuje. Proto je nezbytné k němu přistupovat za pomoci rozličných metod, jež nám umožní nahlédnout do podstatných prvků, které leží na hranici nebo i za hranicí naší vědomé zkušenosti. Tyto experimentální metody se tak stávají nutným doplněním opomíjeného behaviorálního rozměru náboženské víry, vedle tradičních metod neexperimentálních historických a sociálních věd.

Priming

Priming¹⁶⁹ můžeme charakterizovat jako kognitivní proces, při kterém předchozí podnět může ovlivňovat následné chování a myšlení jedince, a to včetně pozdějšího zpracování stejného či velmi podobného podnětu. Zasahuje tak do všech částí procesu přijímání informací, zahrnujících pozornost, chápání, paměť, utváření závěrů, pocity či zpětnou vazbu.¹⁷⁰ Zásadní vlastností primingu je fakt, že zůstává pro zkoumaného jedince nevědomým a nepozorovatelným. Z pohledu příjemce se pak jedná o nevědomou kognitivní činnost, která nevyžaduje in-

¹⁶⁶ Bertram Gawronski, Etienne P. Lebel a Kurt R. Peters, "What Do Implicit Measures Tell Us? Scrutinizing the Validity of Three Common Assumptions," *Perspectives on psychological science* 2, no. 2, (2007): 181–193.

¹⁶⁷ Jonathan Jong, "Implicit Measures in the Experimental Psychology of Religion," in *A New Science of Religion*, ed. Gregory W. Dawes, James Maclaurin (New York: Routledge, 2013), 65–78.

¹⁶⁸ Agnes Moors, Adriaan Spruyt a Jan De Houwer, "In search of a measure that qualifies as implicit: Recommendations based on a decompositional view of automaticity," in *Handbook of implicit social cognition: measurement, theory, and applications*, ed. Bertram Gawronski, Keith B. Payne (New York: The Guilford Press, 2010), 19–37.

¹⁶⁹ Více k tématu kapitola "Vliv předběžných podnětů na vnímání („priming“)" v Alena Plháková, *Učebnice obecné psychologie* (Praha: Academia, 2003), 157.

¹⁷⁰ Chris Janiszewski a Robert S. Wyer, "Content and Process Priming: A Review," *Journal of Consumer Psychology* 24, no. 1 (2014): 97.

tenci ani motivaci.¹⁷¹ Pokud by si totiž stimulovaný jedinec přítomnost působení tohoto procesu uvědomoval, je velmi pravděpodobné, že by usiloval o korekci svého jednání, a v takovém případě by priming ztratil svůj efekt.

Hra na diktátora

I přesto, že většina metod experimentálního paradigmatu používaných v CSR pochází z oblasti psychologie, nezdráhá se kognitivní věda o náboženství sáhnout i po velmi praktických metodách například z oblasti ekonomie (teorie her). Je však důležité si uvědomit, že tyto nové metody nám umožňují i rozšíření pole kladení si výzkumných otázek jako: Jsou lidé věřící v Boha více morální?¹⁷² Zvyšuje rituální chování sociální kohezi?¹⁷³ Podporuje náboženství kooperaci?¹⁷⁴

Sociálního psychologa Azima F. Shariffa a psychologa Aru Norenzayana zajímalo, zda víra v Boha a pomyšlení na něj dělá lidi etičtějšími a prosociálnějšími.¹⁷⁵ K prozkoumání této otázky použili primingovou studii, kombinovanou s ekonomickou hrou nazvanou hra na diktátora (dictator game).¹⁷⁶ S ohledem na to, že self-reports jsou chápány v současné době jako velice problematické,¹⁷⁷ a tedy i proklamace někoho, že je náboženským člověkem, je velice ošemetná, rozhodli se autoři manipulovat nikoliv s náboženskostí jednotlivých lidí, ale se

¹⁷¹ Tanya L. Chartrand a Valerie E. Jefferis, "Priming," in *The Sage Encyclopedia of Social Science Research methods* ed. Michael S., Lewis-Beck, Alan E. Bryman a Tim Futing Liao (Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 2004), 854.

¹⁷² Azim F. Shariff a Ara Norenzayan, "God Is Watching You Priming God Concepts Increases Prosocial Behavior in an Anonymous Economic Game," *Psychological Science* 18, no. 9, (2007): 803–809.

¹⁷³ Dimitris Xygalatas, "Do rituals promote social cohesion?" in *The Cognitive Science of Religion: A Methodological Introduction to Key Empirical Studies*, ed. D. Jason Slone, William W. McCorkle Jr. (London: Bloomsbury Academic, 2019), 163–172.

¹⁷⁴ Richard Sosis, "Do Religions Promote Cooperation? Testing Signaling Theories of Religion," in *The Cognitive Science of Religion: A Methodological Introduction to Key Empirical Studies*, ed. D. Jason Slone, William W. McCorkle Jr. (London: Bloomsbury Academic, 2019), 154–162.

¹⁷⁵ Azim F. Shariff a Ara Norenzayan, "Does God Make You Good," in *The Cognitive Science of Religion: A Methodological Introduction to Key Empirical Studies*, ed. D. Jason Slone, William W. McCorkle Jr. (London: Bloomsbury Academic, 2019), 133–143.

¹⁷⁶ Azim F. Shariff a Ara Norenzayan, "God Is Watching You," 803–809.

¹⁷⁷ Roy F. Baumeister, Kathleen D. Vohs a David C. Funder, "Psychology as the Science of Self-Reports and Finger Movements. Whatever Happened to Actual Behavior?" *Perspectives on Psychological Science* 2, no. 4 (2007): 396–403.

situací, ve které se participantů budou nacházet. Aby autoři indukovali myšlenku na Boha, použili priming v podobě proházených slov ve větě (scramble sentence task). Participantů tak obdrželi věty s pomíchaným slovosledem¹⁷⁸ a jejich cílem bylo větnou skladbu opravit. Ve větách se pak náhodně objevovala slova jako *duch*, *božský*, *Bůh*, *posvátný* a *prorok*. Tento úkol tak měl zaručit náboženský priming, ale zároveň měl předejít rozpoznání hypotézy. Kontrolní skupina se sekulárním primingem obdržela slova s neutrálním obsahem jako: *občanský*, *porota*, *soud*, *policie* a *smlouva*.

Takto primované skupiny pak podstoupily ekonomickou hru, která měla změřit jejich prosocialitu. V této hře obdržel hráč – „diktátor“ – sumu 10 dolarů. Jeho úkolem bylo následně rozdělit tuto peněžní odměnu mezi sebe a druhého anonymního hráče. Rozhodnutí, jaký obnos peněz daruje a zda vůbec nějaký, spadá tedy čistě do kompetence „diktátora“. Příjemce tak nemá žádný vliv na částku, kterou obdrží. Peníze se zde tak staly velmi praktickým měřicím nástrojem pro změření prosociálního chování.

Výsledky studie potvrdily, že priming „božskými koncepty“ zvýšil prosociální chování (měřené obnosem peněz, který participant zanechal anonymnímu cizinci), a to jak u věřících, tak u ateistů. Implicitní náboženský priming se tak ukázal být podle autorů mnohem efektivnější v omezení sobeckého chování než explicitní náboženská víra.¹⁷⁹

Přitažlivý titul této studie „Bůh tě sleduje“ jistě může přilákat mnoho výzkumníků, kteří se zajímají o výzkum náboženské zkušenosti, avšak ti brzy zjistí, že se nejedná o studii, která by zkoumala pocit přítomnosti boha, a že samotné výzkumné podněty nejsou participanty rozpoznány ani jako náboženské. Mnozí by jistě studii vyčetli i to, že se výzkum neodehrává v přirozeném prostředí, ale v laboratorních podmínkách, kde participantů podstupují úkol, který se nepodobá běžným situacím z našeho života.¹⁸⁰ Tento typ sociálněpsychologické studie má sice vysoce abstraktní a poměrně umělou povahu, která vede k nižší ekologické validitě experimentu, a může působit frustrujícím dojmem, ale na druhou stranu disponuje vysokou mírou kontroly vlastních stimulů i prostředí, což nám může poskytnout poznatky, které bychom jen těžko získávali v běžném prostředí plném nechtěných a zmatečných proměnných (confound bias). Jinými slovy,

¹⁷⁸ Například: *duch* cítila ona že vymýtila.

¹⁷⁹ Azim F. Shariff a Ara Norenzayan, „God Is Watching You,” 804–805.

¹⁸⁰ Uffe Schjoedt a Armin W. Geertz, „The beautiful butterfly,” 63.

tento typ výzkumů rozhodně není slepou uličkou, ale naopak nutnou součástí skládané mozaiky. Aby tomu tak bylo, je však nutné výzkum podrobovat replikacím a opakovaným měřením v jiných kulturních kontextech.

Jak je vidět, metoda primingu přináší velmi zajímavé výsledky. Stejně tak tomu bylo i posledních 25 let v psychologii. Bohužel se v posledních dekáдах opakovaně nedařilo replikovat výsledky mnoha významných primingových studií a výzkumů,¹⁸¹ což vyvrcholilo v tzv. replikační krizi. Tato krize přinesla trpké uvědomění si toho, že pokud nejsou v dostatečné míře replikovány výsledky vědeckých studií, ztrácí věda jednu ze svých nejdůležitějších složek, ověřování. Přičemž právě možnost ověření totožných či podobných výsledků za předpokladu přesného dodržení postupu a zopakování předešlé procedury je jednou ze základních charakteristik experimentální vědy.¹⁸²

Replikační krizi odstartovala studie respektovaného psychologa Daryla J. Bema¹⁸³ z roku 2011, v níž prokázal existenci extrasenzorického, tedy mimosmyslového, vnímání. S ohledem na to, že byla studie publikována ve velmi vlivném a významném časopisu *Journal of Personality and Social Psychology*, vyvolala vlnu pozdvižení ve vědecké i soukromé sféře. Díky své kontroverznosti tak vzbudila velký zájem o její replikaci. Byly provedeny tři replikace na sobě nezávislých týmů, ale ani jedna z nich nepotvrdila výsledky původní studie. Replikační studie však byly následně odmítány odbornými periodiky včetně časopisu, který původní studii zveřejnil. Tato situace byla následně použita jako příklad toho, jak publikační zkreslení¹⁸⁴ ovlivňuje vědecké poznání.¹⁸⁵ Replikační krize se dá shrnout v několika bodech, které jsou pro ni typické: a) absence replikačních

¹⁸¹ Fiona Fidler a John Wilcox, "Reproducibility of Scientific Results," in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, (Winter 2018), accessed December 15, 2020, <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/scientific-reproducibility/>.

¹⁸² Rolf A. Zwaan et al., "Making replication Mainstream," *Behavioral and Brain Sciences* 41, no. E120 (2018).

¹⁸³ Daryl J. Bem, "Feeling the future: experimental evidence for anomalous retroactive influences on cognition and affect," *J Pers Soc Psychol* 100, no. 3 (Mar 2011): 407–425.

¹⁸⁴ Publikační zkreslení (publication bias) je skutečnost, kdy vědecké časopisy záměrně publikovaly a publikují pouze studie se statisticky významnými zjištěními. Studie, které těchto efektů nedosahovaly, odmítaly publikovat. To vedlo k tomu, že poměr statisticky významných a statisticky nevýznamných výsledků dospěl k 90 ku 10 procentům. Více Daniele Fanelli, "Do Pressures to Publish Increase Scientists' Bias? An Empirical Support from US States Data," *PLoS ONE* 5, no. 4 (2010): e10271.

¹⁸⁵ Fiona Fidler a John Wilcox, "Reproducibility of Scientific Results".

studií v literatuře, b) všeobecná neschopnost zopakovat výsledky, které prokázaly předešlé studie, c) přítomnost publikačních zkreslení, d) vysoká prevalence „pochybných vědeckých praktik“,¹⁸⁶ které zvyšují falešné procento pozitivních výzkumů,¹⁸⁷ e) prokazatelná netransparentnost, pokud jde o zveřejňování metod, dat a analýz ve vědeckých publikacích.¹⁸⁸

Tato replikační krize ale neznamená, že by vědecké výsledky nyní byly hromadně odmítány. Poukazuje však na to, že vědecký experimentální výzkum je nutné provádět velmi precizně a podle jasně stanovených pravidel. Zároveň také upozornila na to, že i vědci jsou „pouze lidé“, kteří mohou podléhat „pochybným vědeckým praktikám“, k nimž se často uchylují právě kvůli publikačnímu zkreslení. Rovněž je nutné si uvědomit, že právě provádění replikací je mechanismus, jenž je schopen vědu a vědecké poznání zbavit výše uvedených problémů. Replikační krize tak ukázala, že věda samotná disponuje autokorekčními mechanismy v podobě kritičnosti, verifikace a replikace, díky nimž je schopná sebeuzdravení.

Mimotělní zážitky a krycí příběh

O kontrolu nevědomých procesů respondenta se pokusil i tým religionistiky Silvie Kotherové, který zkoumal narušení tělesného obrazu během buddhistické meditační praxe.¹⁸⁹ Výzkum meditační praxe je velmi populární, a díky tomu se v rámci něho setkáme s výzkumy, které jsou založeny na fyziologic-

¹⁸⁶ Mezi tyto pochybné praktiky můžeme zahrnout například: *HARKing* (Hypothesising After Results are Known), který označuje vytváření výzkumných hypotéz až po sběru dat a jejich analýze. Výzkumníci tak prezentují neočekávaná zjištění, jako by byla po celou dobu výzkumu předpokládána. Další takovou praktikou je tzv. *Cherry picking* („vybírání třešníček“), které zahrnuje nezveřejňování všech proměnných, které mohly mít vliv na výsledná zjištění, popřípadě vědci zveřejňují pouze signifikantně významné výsledky z celé škály získaných výsledků a velkého počtu realizovaných analýz. Jinými slovy, nereportují celou skutečnost, ale pouze signifikantní data. V neposlední řadě sem můžeme také zahrnout *p Hacking*, který je snahou upravit experimentální podmínky takovým způsobem, aby bylo dosaženo statisticky významných výsledků. Například tím, že se po vypočítání hodnoty *p* výzkumníci rozhodnou zařadit více dat v případě, že nedošlo k signifikantnímu výsledku, nebo naopak zastaví sběr dat v případě, že již dosáhli kýženého efektu i přesto, že původně zamýšleli použít větší vzorek dat. Můžeme sem zařadit také tendenci zaokrouhlovat *p* hodnotu směrem k signifikantní hodnotě $p = 0.05$ (např. $p = 0.053$ jakožto menší než 0.05).

¹⁸⁷ Viz Silvie Kotherová, „Problematika experimentálního výzkumu buddhistických meditací,“ *Sociální studia* 4, (2015): 73–93.

¹⁸⁸ Fiona Fidler a John Wilcox, „Reproducibility of Scientific Results“.

¹⁸⁹ Silvie Kotherová, „Problematika experimentálního výzkumu,“ 73–93.

kých měřeních, jako je například měření srdeční aktivity a krevního tlaku,¹⁹⁰ elektrické aktivity mozku (EEG) a neuronální aktivity (fMRI).¹⁹¹ Ve výzkumu meditací se setkáme i s dotazníkovými šetřeními a rozhovory, které podléhají vědomé kontrole respondenta, a tedy často i nechtěným zkreslením (confound bias), jejichž příkladem může být nejen náboženská indoktrinace, ale i kulturní předporozumění tomu, co pojem meditace je a jaké jsou její účinky.¹⁹² Příkladem může být studie týmu psychologů Barbary L. Fredrickson,¹⁹³ která se snažila prokázat, že meditace soucitu (loving-kindness meditation) vede ke zvýšení pozitivních emocí v každodenním životě, jež má za následek zlepšení zdravotního stavu jedince. Autoři této studie však dali před samotným výzkumem participantům rozsáhlou informaci o tom, že meditace mají pozitivní vliv na zdraví a jejich well-being.¹⁹⁴ Výsledný efekt, který výzkumníci změřili, tak mohl být způsoben nechtěným primováním respondentů, nikoliv samotnou meditační technikou.

Kotherová a kol. se pokusili tato nežádoucí zkreslení způsobená indoktrinací eliminovat volbou vhodného vzorku participantů (ne buddhisté) a také použitím krycího příběhu (cover story). Pro co nejpřesnější pozorování manipulovaného prvku byla nezbytná nejen izolace jednotlivých prvků v průběhu samotného experimentu, ale i izolace dalších dlouhodobějších vlivů, které by narušování tělesného obrazu mohly ovlivnit. Respondenti tak byli vybráni z řad lidí, kteří neměli žádnou zkušenost s meditacemi, a zároveň během celého výzkumu nebylo použito slovo meditace. Participant tak po celou dobu výzkumu nevěděl, že praktikuje meditační cvičení, aby jeho náboženská či sekulární znalost tohoto fenoménu neměla možnost ovlivnit výsledná data. Je však nutné zdůraznit, že: „(...) použití krycího příběhu je velmi citlivý problém související s etickým aspektem experimentu a konkrétní studie. Z toho důvodu je nutné, aby byl krycí

¹⁹⁰ Ratree Sudsuang, Vilai Chentanez a Kongdej Veluvan, "Effect of Buddhist Meditation on Serum Cortisol and Total Protein Levels, Blood Pressure, Pulse Rate, Lung Volume and Reaction Time," *Physiology & Behavior* 50, no. 3 (1991): 543–548.

¹⁹¹ Rael B. Cahn a John Polich, "Meditation States and Traits: EEG, ERP, and Neuroimaging Studies," *Psychological Bulletin* 132, no. 2 (2006): 180–211.

¹⁹² Silvie Kotherová, "Problematika experimentálního výzkumu," 73–93.

¹⁹³ Barbara L. Fredrickson et al., "Open hearts build lives: positive emotions, induced through loving-kindness meditation. Build consequential personal resources," *Journal of Personal and Social Psychology* 95, no. 5 (2008): 1045–1062.

¹⁹⁴ Barbara L. Fredrickson et al., "Open hearts build lives," 1051.

příběh participantovi po skončení experimentu odhalen a participant se mohl svobodně rozhodnout, zda dá své svolení k analýze dat.¹⁹⁵

K samotnému měření narušení tělesného obrazu pak byla použita standardizovaná metoda iluze umělé ruky,¹⁹⁶ která byla indukována synchronní stimulací štetcem participantovy vlastní a umělé ruky. Při této stimulaci participant cítí dotek na své ruce, ale vidí ho na ruce umělé. Tak se postupně vytvoří iluze, díky níž má participant pocit, že dotyky štetce na umělé ruce cítí a začíná postupně vnímat umělou ruku jako svou vlastní. K zachycení iluze sloužila nejen dotazníková šetření, ale i fyziologická měření v podobě propiocepčního driftu¹⁹⁷ a tělesné teploty,¹⁹⁸ nad nimiž participant neměli vědomou kontrolu, a tedy udávali objektivní data. Samotné srovnání experimentálních podmínek, tedy meditace a kontrolní podmínky, pak ukázalo, že meditační technika nezpůsobuje větší narušení tělesného obrazu než podmínka kontrolní.

Ačkoli by bylo možné namítat, že izolací vybraných prvků meditace se již o meditaci nejedná, byla to právě redukce a izolace jednotlivých prvků meditace, která umožnila pozorování užšího kauzálního procesu, na který byl experiment zaměřen. Samotný výsledek studie ukázal, že výzkum nereflektovaných procesů otevírá cestu k pochopení komplexnosti zkoumaných jevů. Jinými slovy, často reportované mimotělní zážitky a narušení tělesného schématu během meditačních praxí tak nemusejí být výsledkem meditační techniky, ale například i buddhistické indoktrinace.

¹⁹⁵ Silvie Kotherová, "Problematika experimentálního výzkumu," 88.

¹⁹⁶ Katharine N. Thakkar et al., "Disturbances in body ownership in schizophrenia: evidence from the rubber hand illusion and case study of a spontaneous out-of-body experience," *Plos One* 6, no. 10 (2011): e27089.

¹⁹⁷ Propriocepční drift je měřen na číselné stupnici, na níž participant odhaduje polohu svého ukazováčku (tzv. *index finger measure*) na vlastní ruce. Přičemž při odhadování pozice vlastního ukazováčku je celý box překryt neprůhledným sklem, a tak participant nevidí ani ruku vlastní, ani umělou. Pozici vlastního ukazováčku odhaduje participant třikrát před stimulací a třikrát po ní. Rozdíl mezi odhadem před a po stimulaci ukazuje na intenzitu iluze umělé ruky. Více Katharine N. Thakkar et al., "Disturbances in body ownership in schizophrenia".

¹⁹⁸ K zachycení iluze slouží také měření povrchové teploty stimulované a nestimulované ruky participanta, přičemž u stimulované ruky dochází k signifikantnímu ochlazení, tedy k poklesu povrchové teploty v průběhu stimulace v porovnání s rukou nestimulovanou. Více G. Lorimer Moseley et al., "Psychologically induced cooling of a specific body part caused by the illusory ownership of an artificial counterpart," *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 105, no. 35 (2008): 13169–13173.

Nepřímé studie (by proxy)

Dalším typem výzkumných studií jsou ty, které zkoumají náboženské chování a myšlení za pomoci nepřímého pozorování. Hlavní myšlenkou je sledovat náboženské chování nepřímou formou tím, že se studují psychologické fenomény, které se podobají jevům, jež nacházíme i v náboženských systémech. Jedná se o jevy, jako jsou například trans, mimotělní zážitky, zjevení, posedlost, antropomorfismus, čtení myslí apod.¹⁹⁹

Díky tomu mohou tyto studie experimentálně zkoumat jevy spojené s náboženstvím v dobře kontrolovaných podmínkách bez toho, aby musely řešit nízkou ekologickou validitu výzkumu. Mezi výzkumné otázky v tomto typu výzkumu patří: Jaký je perceptuální základ mimotělních zážitků? Jaké kognitivní procesy vyvolávají stavy transu? Za jakých podmínek se lidem objevuje zjevení?²⁰⁰ Jaké mechanismy stojí za rituálním chováním?

Procesuální základy ritualizovaného chování

Významný antropolog Roy A. Rappaport se věnoval výzkumu ritualizovaného chování a na teoretické úrovni postuloval možné mechanismy, jimiž se ritualizované chování liší od běžného chování.²⁰¹ Na něho navázali i Boyer a Liénard, kteří tvrdili, že některé opakující se rysy kulturních rituálů se objevily za pomoci evolučně vyvinutého systému, jehož rolí je poukazovat na potenciální hrozby odvozené od specifických podnětů z našeho prostředí. Funkcí tohoto systému je zaručovat jistou míru ostražitosti před nebezpečím (Hazard Precaution System).²⁰²

Podle této teorie ritualizované chování navozené potenciálním nebezpečím v okolním prostředí dokáže snížit míru úzkosti s ním spojenou za pomoci vyčerpání zdrojů (resources) pracovní paměti. Následkem toho jsou vyvolány charakteristické projevy ritualizovaného chování, jakým je např. činnost po-

¹⁹⁹ Uffe Schjoedt a Armin W. Geertz, "The beautiful butterfly," 63–64.

²⁰⁰ Uffe Schjoedt a Armin W. Geertz, "The beautiful butterfly," 64.

²⁰¹ Roy A. Rappaport, *Ritual and religion in the making of humanity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).

²⁰² Pascal Boyer, Pierre Liénard, "Why ritualized behavior? Precaution systems and action parsing in developmental, pathological and cultural rituals," *Behavioral and Brain Sciences* 29, no. 6 (2006): 595–660.

strádající příčinnou vazbu mezi samotnou akcí a jejím cílem (goal demotion), nadbytečnost, rigidita, opakovanost nebo smysl pro detail.

Tyto mechanismy se rozhodli prozkoumat i výzkumníci Kristoffer L. Nielbo a Jesper Sørensen²⁰³ z dánského Århusu. Připravili řadu 16 funkčních²⁰⁴ a nefunkčních akčních sekvencí (slovních spojení). Tyto akční sekvence byly v podmínkách randomizovány (náhodně promíchány), aby se předešlo nechtěným zkreslením, jež může vytvořit samotné nastavení podmínky. K tomu, aby byly vytvořeny nefunkční akční sekvence, autoři zvýšili nadbytečnost (např. otáčení poháru/hrnku dvakrát namísto jednou), rigiditu (pomalé pohybování poháru podle vzpřímené vertikální trajektorie), ale také snížili příčinnost mezi vykonanou akcí a jejím cílem (goal demotion). Toho dosáhli tím, že zapojili dva rysy: 1. narušili strukturu cíle přeskupením podmíněných vztahů mezi jednotlivými akcemi (např. umletí kávy do šálku až po zvednutí šálku k ústům) a 2. odstranili samotný cíl akce (nepití z poháru/hrnku). Participanti byli následně instruováni, aby stisknutím tlačítka označili ty sekvence, které považují za přirozené a smysluplné, přičemž byli vystaveni jak funkčním, tak i nefunkčním sekvencím.

Zároveň obdrželi informaci, že mohou během pozorované sekvence stlačit tlačítko tolikrát, kolikrát chtějí a rovněž dostali informaci o tom, že neexistuje žádný správný způsob, jak tlačítko zmáčknout. Samotná studie pak ukázala, že účastníci výzkumu signifikantně více stiskávali tlačítko u nefunkčních sekvencí než u sekvencí funkčních. Autoři vysvětlují, že takové chování bylo způsobeno zvýšením predikční chyby během vnímání nefunkčních slovních spojení, protože prvky jako nadbytečnost, rigidita a degradace cíle znesnadňují integraci těchto slovních spojení do koherentního modelu událostí.²⁰⁵

Co je potřebné mít na zřeteli

Výše bylo popsáno nejrozličnější použití metod v rámci laboratorních podmínek. Je zřejmé, že laboratorní experimenty nám mohou osvětlit mnoho našich výzkumných otázek i hypotéz, a přinést tak nové poznatky o fenoménu náboženství. Co je však důležité mít rovněž na zřeteli, jsou jejich slabé stránky,

²⁰³ Kristoffer L. Nielbo a Jesper Sørensen, "Spontaneous processing of functional and non-functional action sequences," *Religion, Brain & Behavior* 1, no.1 (2011): 18–30.

²⁰⁴ Např. vyčistit si zuby; použít krém na ruce; jíst čokoládové bonbóny; vytvořit papírové letadlo; vodní rostlina; zavázat tkaničku; udělat si kávu atd.

²⁰⁵ Kristoffer L. Nielbo a Jesper Sørensen, "Spontaneous processing," 25.

keré však není nutné chápat jako problematické, ale spíš jako vlastnost daného nastavení.

Zatímco výhodou laboratorních experimentů je jejich silná kontrola přesně vymezených podmínek a jejich průběhu, nevýhoda je naopak to, že působení participantů se odehrává v pro ně nepřírozeném prostředí. To znamená, že samotný participant reflektuje svou pozici v experimentu, a vědomě či nevědomě tak může ovlivňovat jeho průběh. Výsledkem tak může být například *social desirability efekt*, při němž účastník experimentu zkresluje data svou tendencí odpovídat na otázky takovým způsobem, aby byl svým okolím (výzkumníky) vnímán pozitivně. Dalším nechtěným projevem může být tzv. *Hawthornský efekt*, který se projevuje tím, že participanti často více než na změnu podmínek reagují na to, že jsou sledováni. Díky tomu tak může docházet k významným zkreslením při interpretaci výzkumných zjištění.²⁰⁶

K zamezení těmto předpojatostem a nechtěným proměnným mohou výzkumníci použít tzv. zaslepení experimentu. Při jednoduchém zaslepení (*single blind*) participanti neobdrží informace o tom, do které podmínky v rámci experimentu jsou přiřazeni. Takovým příkladem může být např. výzkum Shashwath A. Medy a kol., kteří testovali účastníky na simulátoru řízení za tří podmínek: silný alkohol, slabý alkohol a stav s placebem bez alkoholu. Účastníci však nevěděli, jakou látku dostali.²⁰⁷ Další možností zaslepení je už výše uváděný krycí příběh (*cover story*), jenž je předložen participantovi namísto skutečných výzkumných záměrů. Někdo by mohl podotknout, že je to neetické zacházení s participanty a jejich obelhávání. Avšak výzkumník si je vědom toho, že pokud sdělí participantovi, že bude zkoumat narušení tělesného obrazu, nezíská žádná relevantní data. Obdrží pouze subjektivní pocit participanta namísto objektivně měřených dat. Stejně tak by tomu bylo i v případě prozrazení participantovi, že bude během experimentální podmínky meditovat. Každý z nás má určitou představu o tom, co je to asi meditace. A i když se tyto představy můžou výrazně lišit, všichni budeme těmito svými představami ovlivněni. Participant tak s touto vědomou informací bude reagovat na danou situaci zcela odlišně, než když mu sdělíte, že bude počítat nádechy a výdechy. Zde je tedy role krycího příběhu a zaslepení zcela zásadní.

²⁰⁶ Hugh Coolican, *Research Methods and Statistics in Psychology* (London: Psychology Press, 2014), 105.

²⁰⁷ Shashwath A. Meda et al., "Alcohol dose effects on brain circuits during simulated driving: An fMRI study," *Human Brain Mapping* 30, no. 4 (2009): 1257–1270.

Chtějí-li výzkumníci ještě více minimalizovat subjektivní vliv intervenujících proměnných, mohou sáhnout po možnosti *dvojitého zaslepení* experimentu (double blind). Toto zaslepení je pak určeno nejen participantům, ale i samotným výzkumníkům. Ani participant, ani výzkumník si tak nejsou vědomi nastavení podmínek experimentu.²⁰⁸ Klíčovou roli v tomto případě sehrávají výzkumní asistenti, kteří jsou zaslepeni vůči hypotézám hlavního výzkumníka.

Nejpodivnější lidé na světě?

I přesto, že v laboratorních podmínkách můžeme získat velmi zajímavá data, je nezbytné poukázat na další problém, se kterým se současná věda potýká. V roce 2010 americký evoluční biolog a antropolog Joseph Heinrich a jeho kolegové, psychologové Steven Heine a Ara Norenzayan²⁰⁹ upozornili na problematičnost generalizace psychologických behaviorálních výzkumů na běžnou populaci. Naše teoretická východiska podpořená evolučním myšlením nás podporují v intuici, že chápeme mnoho aspektů lidského psychologického repertoáru jako univerzální. Autoři však poukazují na to, že současné empirické doklady o této univerzálnosti jsou poměrně slabé, protože databáze komparativních studií, které by zahrnovaly i tzv. tradiční společnosti (small scale), je mizivá i přesto, že tyto malé společnosti mohou mít značný význam pro porozumění evoluční historii našeho druhu, ale také pro porozumění vlivu rozličného prostředí na lidskou psychiku.²¹⁰ Naopak současné behaviorální studie malá společenství do svých výzkumu nezahrnují a většinou pracují pouze s monolitickou populací, kterou Heinrich a kol. označují jako WEIRD. Tento nově zavedený pojem je akronymem ze slov „**w**estern“ – západní, „**e**ducated“ – vzdělaný, „**i**ndustrialized“ – průmyslový, „**r**ich“ – bohatý, „**d**emocratic“ – demokratický, jimiž autoři definují nejčastěji zkoumaný vzorek populace. Problém možnosti generalizace je tak prohlouben o běžně rozšířenou praxi využívání univerzitních studentů jako typických účastníků v sociálněvědním výzkumu.

Heinrich a kol. dále argumentují studii, v nichž se ukázalo, že prostředí a typ populace, ze kterých participant pochází, mohou mít vliv na základní psy-

²⁰⁸ Hugh Coolican, *Research Methods*, 109.

²⁰⁹ Joseph Heinrich, Steven J. Heine, and Ara Norenzayan, “The Weirdest People in the World?” *Behavioral and Brain Sciences* 33, no. 2–3 (2010): 61–83.

²¹⁰ Joseph Heinrich, Steven J. Heine, and Ara Norenzayan, “The Weirdest People,” 64.

chologické domény, jako je například naše vizuální vnímání.²¹¹ Právě z tohoto důvodu by výzkumy měly rozšířit svou platformu výzkumných vzorků o rozličné typy populací a zároveň by mělo platit pravidlo, že pokud chce výzkumník provést generalizaci svých poznatků na většinovou populaci, měla by tato generalizace být velmi opatrná. Zároveň však právě kognitivní věda o náboženství je díky své interdisciplinární povaze schopná čelit tomuto „podivnému problému“ (weird problem). Podle kognitivní antropoložky Marthy Newson a jejích kolegů může být právě CSR schopna „nabídnout psychologické metodologické a epistemologické nástroje, které zahrnují diverzifikaci populací vzorků, zvýšení ekologické platnosti, zachycení příčin a důsledků kulturních variací a vývoj nových metodik“.²¹²

Autentické náboženské studie

I s ohledem na problematičnost poznání založeného na zkoumání WEIRD populace se badatelé v současné době čím dál více uchylují k tzv. autentickým studiím,²¹³ které zkoumají náboženské představitele a jejich projevy přímo v laboratoři (např. Marc Andersen et al. 2014,²¹⁴ Uffe Schjoedt et al. 2008,²¹⁵ 2009,²¹⁶ 2011²¹⁷), nebo v terénních podmínkách (např. Ivana Konvalinka et al. 2011,²¹⁸ Dimitris Xygalatas et al. 2013a,²¹⁹ 2013b,²²⁰).

²¹¹ Joseph Henrich, Steven J. Heine a Ara Norenzayan, "The Weirdest People," 64–65.

²¹² Martha Newson, Michael Buhrmester, Dimitris Xygalatas a Harvey Whitehouse, "Go WILD, Not WEIRD," *Journal for the Cognitive Science of Religion* 5, no. 2 (September 2020): 1–27, 1.

²¹³ Uffe Schjoedt a Armin W. Geertz, "The beautiful butterfly," 65.

²¹⁴ Mark Andersen et al., "Mystical experience in the lab," *Method & Theory in the Study of Religion* 26, no. 3 (2014): 217–245.

²¹⁵ Uffe Schjoedt et al., "Rewarding prayers," *Neuroscience letters* 443, no. 3 (2008): 165–168.

²¹⁶ Uffe Schjoedt et al., "Highly religious participants recruit areas of social cognition in personal prayer," *Social Cognitive and Affective Neuroscience* 4, no. 2 (2009): 199–207.

²¹⁷ Uffe Schjoedt et al., "The power of charisma," 119–127.

²¹⁸ Ivana Konvalinka et al., "Synchronized arousal between performers and related spectators in a fire-walking ritual," *Proceedings of the National Academy of Sciences* 108, no. 20 (2011): 8514–8519.

²¹⁹ Dimitris Xygalatas et al., "Autobiographical memory in a fire-walking ritual," *Journal of Cognition and Culture* 13, no. 1-2 (2013a): 1–16.

²²⁰ Dimitris Xygalatas et al., "Extreme rituals promote prosociality," *Psychological Science* 24, no. 8 (2013b): 1602–1605.

Mnohé z nás možná napadne otázka: Proč stále provádět laboratorní experimenty, když můžeme náboženské participanty zkoumat přímo v jejich prostředí? Laboratoř nám však pořád skýtá vysokou míru kontroly, jen těžko dosažitelnou v přirozených podmínkách. Zároveň nám umožňuje využívat velké množství sofistikovaných měřicích nástrojů. Jedná se tak především o studie, které by se problematicky realizovaly v terénu, a to především kvůli nemožnosti použití imobilních měřicích nástrojů (např. fMRI).

Pokud to však měřicí nástroje umožňují, badatel může náboženský fenomén zkoumat přímo v terénních podmínkách, kde získá vyšší stupeň ekologické validity své studie. Terénní experimenty, se i přesto, že vypadají jako ideální nástroj, však potýkají s řadou problémů, z nichž nejmarkantnější je nemožnost kontroly experimentálních podmínek a zmatečných proměnných (confounding bias), které se v terénních podmínkách vyskytují v hojné míře.

Provádění takovýchto studií, v rámci nichž by participanti měli zažívat autentické zážitky, je velmi obtížné a vyžaduje rozsáhlou antropologickou práci, která často přesahuje samotné nastavení experimentu. Příkladem tak může být nábor náboženských skupin, který vyžaduje náročnou práci v terénu, často i blízký vztah s účastníky, rozsáhlé rozhovory a práci s informátory. Samotné přípravy studie tak mohou trvat i několik let jen kvůli správnému uchopení terénních podmínek. Další překážkou v tomto typu experimentu je právě samotné vytvoření kontextu, jež umožní účastníkovi cítit autentické prožitky.²²¹ K překonání této náročnosti je pak potřebný interdisciplinární tým složený nejen z psychologů a religionistů, ale také antropologů, jejichž práce je v tomto ohledu nepostradatelná.

Je důležité, abychom si uvědomili, že volba toho, zda budeme náš výzkum provádět v laboratoři, nebo v terénu často není na našem svobodném a svévolném rozhodnutí. Jsou to právě naše výzkumné otázky a postulované hypotézy, které nám určují metodu a způsob zkoumání a rovněž i to, zda se naše studie bude odehrávat v laboratorních, nebo terénních podmínkách.

Síla charismatu

Jako součást experimentálního výzkumu ve výzkumu náboženství je nutné zmínit také použití neurovědních nástrojů, jako je například funkční magnetická rezonance, kterou použil tým dánského religionisty Uffeho Schjoedta.²²² Studie

²²¹ Uffe Schjoedta a Armin W. Geertz, "The beautiful butterfly," 65.

²²² Uffe Schjoedta et al., "The power of charisma," 119–127.

se zaměřila na výzkum charismatu jako ústředního bodu některých náboženských představitelů. Jejich zájem se soustředil především na vliv takovéto charismatické osoby na nervovou odezvu věřících, popřípadě nevěřících lidí a vliv na jejich následnou mezilidskou interakci.²²³ U takovéto charismatické autority jsou často rozeznávány také léčivé schopnosti a síly. Samotný experiment podstoupilo 18 silně věřících křesťanů a 18 sekulárních participantů z řad univerzitních studentů. Síla jejich víry byla měřena pomocí dotazníkového šetření (self report), v němž výzkumníci zjišťovali víru v existenci Boha, frekvenci modlení, víru v uzdravení prostřednictvím modlitby a víru v osoby, které mají léčivé schopnosti. Tyto dotazníky participanté obdrželi před výzkumnou podmínkou, která probíhala v fMRI. Samotné slovo charisma nebylo záměrně v rámci celé experimentální podmínky zmíněno i s ohledem na to, že pojem charisma má rozličné významy v sekulárním a křesťanském kontextu. Tento pojem se vyskytl až v dotaznících, po výzkumné podmínce, aby nedošlo k nechtěnému primování právě tímto pojmem.

V samotné výzkumné podmínce byli participanté umístěni do skeneru magnetické rezonance, v níž poslouchali 18 nahrávek rozličných modliteb přednesených třemi mužskými hlasy. Před každou jednotlivou modlitbou bylo účastníkům řečeno prostřednictvím sluchátek, do které ze tří kategorií řečník patří: nekřesťan, křesťan nebo křesťan známý pro své léčivé síly.

V postdotazníkové fázi byli účastníci dotazováni, kterou ze tří osob považují za nejvíce charismatickou. Křesťanští participanté hodnotili nejvýše řečníka, u kterého se domnívali, že disponuje léčivými silami, zatímco nejmenší skóre získal nekřesťanský představitel. Stejná, ale slabší tendence byla pozorována i u sekulární skupiny. Podobně křesťanští účastníci hlásili, že cítili Boží přítomnost ve všech modlitbách, ale ve významně menší míře v modlitbách prováděných nekřesťany. Sekulární účastníci nepociťovali Boží přítomnost ani v jedné z modliteb.

Výsledky výzkumu ukázaly významné rozdíly v exekutivních a sociálně kognitivních sítích.²²⁴ Součástí exekutivních funkcí jsou pak naše vůle, schopnost

²²³ Uffe Schjoedt et al., "The power of charisma," 119.

²²⁴ Rozhodující úlohou exekutivních funkcí je plánování, tvoření cílů, regulace chování a částečně i regulace sociálního chování a osobnosti. Více v Claire Hughes, "Executive Functions," in *Cambridge Encyclopedia of Child Development: Cambridge University Press*, ed. Brian Hopkins (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 313–316. Exekutivní funkce tak podle Koukolíka představují soubor kognitivních funkcí, mezi které řadí schopnost plánování, tvorbu

průběžné kontroly a opravy případných chyb. Zatímco u sekulárních účastníků nebyla nalezena žádná signifikantní aktivace, u křesťanské skupiny došlo k naměření významného rozdílu u jednotlivých řečníků. Výsledky potvrdily u křesťanské skupiny významný lineární vztah mezi nervovou deaktivací a vyšším hodnocením charismatu řečníků ve všech oblastech s výjimkou mozečku. Analýza tak odhalila kontrast významného zvýšení aktivity v reakci na nekřesťanského řečníka (ve srovnání s výchozí úrovní – tzv. baseline) a masivní frontální deaktivací v reakci na křesťanského mluvčího známého pro jeho léčivé síly. Na úrovni mezilidské interakce se tato deaktivace může projevovat jako „předání“ našich exekutivních funkcí vnímanému charismatickému představiteli. Jinými slovy, zdá se, jako by křesťanští představitelé byli vůči charismatické křesťanské osobě méně kritičtí než vůči nekřesťanovi, což může naopak podpořit důvěru k takovéto osobnosti. Tento signifikantní rozdíl však podle autorů není tvořen pouze na základě znalosti informací o jednotlivých mluvčích, ale závisí rovněž na kulturním rámci a individuální zkušenosti jednotlivce.

Další typy autentických studií nás posouvají doslova do jiného pole (field) bádání, jímž je experiment v terénu, o kterém bude pojednáno v následující kapitole.

analogií, schopnost řešení problémů, schopnost respektovat pravidla sociálního chování, umísťovat události v čase a prostoru, ale také ukládat, zpracovávat a vyvolávat informace z pracovní paměti. Viz František Koukolík, *Lidský mozek* (Praha: Portál, 2002). Na druhou stranu je nutné si uvědomit, že tento pojem přichází z oblasti výzkumů neurologie a neuropsychologie a ani v rámci těchto výzkumů neexistuje konsenzus o teoretickém vymezení pojmu. Existuje dokonce skupina odborníků, kteří exekutivní funkce považují za neuropsychologický konstrukt. Viz Petr Kulišťák, *Neuropsychologie* (Praha: Portál, 2003).

3. Z laboratoře do terénu

SILVIE KOTHEŘOVÁ

Jiným typem autentických výzkumů jsou studie prováděné přímo v terénních podmínkách, jejichž cílem je především sběr dat od participantů v jejich „přirozeném prostředí“.

Svátek světél

Podstatnou částí výzkumu v terénních podmínkách je především dobré antropologické uchopení dané lokality, skupiny či kulturního fenoménu, jakým může být například náboženský rituál. To v sobě zahrnuje často nejen blízký vztah a hodiny rozhovorů s účastníky, ale i širokou spolupráci s informátory. K samotnému výzkumu tak nemalou měrou často přispívají i průběžná dotazníková šetření a interview. Příkladem takovéto rozsáhlé studie může být nedávný výzkum indické psycholožky Purnimy Singh,²²⁵ jejíž tým si dal za cíl prozkoumat teorii nákladné signalizace (costly signaling theory) v rozličných náboženských komunitách v průběhu hinduistického svátku světél díválí. Tato teorie se snaží zodpovědět otázky: Proč se lidé účastní náboženských aktivit? Proč vykonávají aktivity, které se zdají být nesmyslné, mnohdy náročné na čas a zdroje, jsou psychicky a fyzicky náročné? Příkladem takovéhoho typu chování pak mohou být například iniciační a extrémní rituály. Teorie řeší spolupráci a koordinaci ve skupině, kde se záměry členů skupiny dají předpokládat podle jejich oddanosti a ochoty se pro skupinu obětovat.²²⁶ Tento typ nákladného chování je mechanismus, který se vyvinul tak, aby skupinu chránil

²²⁵ Purnima Singh et al., “Time investments in rituals are associated with social bonding, affect and subjective health: a longitudinal study of Diwali in two Indian communities,” *Phil. Trans. R. Soc. B* 375, no. 20190430 (June 2020): 1–10.

²²⁶ Richard Sosis, “Why Aren’t We All Hutterites? Costly Signalling Theory and Religious Behavior,” *Human Nature* 14, no. 2 (2003): 91–127.

před možnými podvodníky, kteří by mohli využívat skupinových výhod, aniž by do ní investovali.²²⁷

Purnima Singh a její kolegové si jako nákladný signál určili časovou investici participanta nejen do samotného hlavního rituálu, ale také do příprav, jež mu předcházejí. Přitom předpokládali, že větší časová investice se projeví v posílení soudržnosti participanta se skupinou, která rituál provádí. Zároveň sledovali, zda míra emocí/emoce a subjektivní reportování vlastního zdravotního stavu se bude zlepšovat a zvyšovat ve dnech, kdy komunita vykonává hlavní rituál. Pokud by míra emocí byla závislá na časové investici, pak by zde, podle autorů, existoval na individuální úrovni adaptační mechanismus. Autoři předpokládali, že efekt rituálu bude viditelný nejen na individuální, ale i na skupinové a environmentální úrovni.

Pro svůj výzkum si vybrali dvě zcela odlišná indická města. První, Prajāgrádh, je známé jako posvátné město, které leží poblíž soutoku tří posvátných řek hinduismu (Triveni Sangam) a je hlavním místem Khumba Mely, jedné z největších náboženských poutí Indie. Druhým městem bylo metropolitní a správní středisko země Dillí. Tato města měla vytvořit odlišné ekonomické a sociální ekologie, které díky svým odlišným dynamikám u jednotlivce, skupiny a úrovně životního prostředí mohly podmiňovat výsledný efekt rituálu.

Samotná studie obsáhla 486 participantů, kteří byli podrobeni interview a dotazníkovým šetřením. Na pětibodové škále výzkumníci měřili duševní a fyzické zdraví, které odráželo průběžný well-being participantů, sledovány byly i pozitivní a negativní emoční reakce na stupnici emocionálních zkušeností relevantní pro rituály. Dále byla měřena míra sociální propojenosti v rámci vazeb s rodinou a hinduistickou komunitou, což umožnilo rozlišit proximální a vzdálené sociální vazby jednotlivců. Klíčovou úlohu sehrálo kódování časové investice (v minutách) do samotného rituálu dívání a jeho příprav. Participant tak reportovali, kolik času strávili každý den úklidem domu a jeho zdobením, přípravou pokrmů, nákupem věcí potřebných pro vykonání obřadu púdži, nákupem dárků pro přátele a rodinu a časem stráveným s nimi. Jako kontrolní kategorii použili výzkumníci každodenní obecné náboženské aktivity (modlitba doma, docházka do chrámu a příprava obřadu púdži).

²²⁷ William Irons, "Religion as a Hard-to-Fake Sign of Commitment," in *Evolution and the Capacity for Commitment*, ed. Randolph M. Nesse (New York: Russell Sage Foundation, 2001), 292–309.

Výsledky ukázaly pozitivní účinky rituálu na sociální vazby, vnímané zdraví a náladu, přičemž tyto faktory byly nejvyšší v ústřední den festivalu. Zároveň byly pozorovány účinky rituální angažovanosti na náladu participantů již před hlavním dnem svátku.

Vzorci sociálních vazeb byly podobné v obou zkoumaných podmínkách – městech, což podle autorů naznačuje, že svátek díválí podporuje sociální soudržnost napříč různými sociálními a ekonomickými ekologiemi. Nicméně individuální emoční prožitek byl v kosmopolitním prostředí města Dillí mírnější oproti tradičnímu městu Prajágádž.

Jak je to se sebeprezentací?

Výzkum svátku díválí je jistě zajímavý, a navíc obohacený o adaptačně-kulturní teorie, avšak i zde je nutné zmínit jeho slabé stránky, které tkví v samotné metodologii. Hlavním limitem studie, jak píše i samotní autoři, je to, že je téměř zcela postavena na vyjádření samotných participantů (*self-reports*). Výzkum tedy nemapoval interakci mezi jednotlivými účastníky rituálu a jejich vzájemné aktivity, nezahrnoval ani jiná behaviorální či fyziologická měření, která by mohla ověřit platnost nalezených vzorců chování a sociálních dynamik.

Pokud je studie odkázaná pouze na vyjádření participantů v dotaznících a rozhovorech, je nutné mít na paměti, že tato data nemusí nutně odpovídat reálnému chování zkoumaného vzorku. Jak ukazují některé výzkumy, nábožensky založení lidé, a nejen oni, jsou často náchylní prezentovat se v lepším světle.²²⁸ To je přirozeným projevem naší tendence vypadat lépe ve vlastních očích i v očích ostatních (*self-enhancement*) a snažit se naplňovat pozitivní očekávání okolí ve vztahu k naší osobě (*social desirability bias*). Těmto tendencím podléhají i výpovědi respondentů a informátorů, a výzkumníci se tak dozvídají spíše to, jak se tito respondenti sami vnímají a jak chtějí být vnímáni, než to, jak se skutečně běžně chovají.²²⁹ Z toho důvodu je dobré zapojit ve výzkumu,

²²⁸ Ara Norenzayan a Azim F. Shariff, "The Origin and Evolution of Religious Prosociality," *Science* 322, no. 5898 (2008): 58–62.; Dimitris Xygalatas, "Effects of Religious Setting on Cooperative Behavior: A Case Study from Mauritius," *Religion, Brain and Behavior* 3, no. 2 (2013): 91–102.

²²⁹ Robert J. Fisher, "Social Desirability Bias and the Validity of Indirect Questioning," *Journal of Consumer Research* 20, no. 2 (September 1993): 303–315.

obzvláště ve výzkumu náboženství,²³⁰ fyziologická či behaviorální měření, která těmto tendencím nepodléhají.

Procházení ohněm

Jak už bylo řečeno výše, terénní výzkum je sice limitován mobilitou měřicích nástrojů. To však neznamená, že by se výzkumy v terénu odehrávaly pouze za pomoci dotazníkových šetření a interview. Dokladem toho může být i výzkum neurovědkyně Ivany Konvalinky a jejího týmu z roku 2011.²³¹ Ti ve svém výzkumu zkoumali španělský rituál chození po horkých uhlících (fire walking), v rámci něhož použili přenosné monitory srdeční aktivity. Cílem této studie byla snaha kvantifikovat na fyziologické úrovni efekt kolektivního rituálu na sociální kohezi skupiny. Do výzkumu bylo zapojeno 38 participantů, přičemž 28 z nich prošlo rozžhaveným „kobercem“ horkých uhlíků s povrchovou teplotou 677 °C. Kontinuální údaje o srdeční frekvenci byly zaznamenány od tří skupin účastníků: 1) od 12 účastníků chodících po uhlících, 2) od devíti diváků, kteří byli buď příbuzní nebo přáteli alespoň jednoho z „firewalkerů“ a 3) od 17 diváků, kteří neměli žádný vztah k účastníkům rituálu. Každý účastník měl kolem sebe mobilní hrudníkový pás, který zaznamenal průměrnou srdeční frekvenci v pětisekundových intervalech. Každá chůze po horkých uhlících trvala okolo 4 až 5 sekund, což odpovídalo jednomu datovému bodu.²³²

Kvalitativní pohled na data ukázal, že srdeční frekvence participantů, kteří chodili po horkých uhlících, měla svůj typický „podpis“, s vysokým vrcholem distribuovaným okolo samotného chození po uhlících.²³³ Tento „podpis“ však nebyl patrný jen u „firewalkerů“, ale byl zaznamenán i u příbuzných diváků, jejichž

²³⁰ Will M. Gervais a Ara Norenzayan, „Like a Camera in the Sky?: Thinking about God Increases Public Self-Awareness and Socially Desirable Responding,” *Journal of Experimental Social Psychology* 48, no.1 (2012): 298–302. ; Douglas E. Trimble, „The Religious Orientation Scale: Review and Meta-Analysis of Social Desirability Effects,” *Educational and Psychological Measurement* 57, no. 6 (1997): 970–986.

²³¹ Ivana Konvalinka et al., „Synchronized arousal,” 8514–8519.

²³² Ivana Konvalinka et al., „Synchronized arousal,” 8515.

²³³ Tato synchronizace byla kvantifikována za pomoci analýzy kvantifikace křížového opakování (cross-recurrence quantification analysis – CRQA) na spárovaných datech účastníků. Jedná se o nelineární metodu, která umožňuje kvantifikaci dynamických systémů a jejich trajektorií. Díky této metodě byli výzkumníci schopni zachytit mnoho vlastností dynamiky srdeční frekvence, která by se jinak ztratila v důsledku průměrování s tradičnější korelační analýzou. Viz Ivana Konvalinka et al., „Synchronized arousal,” 8515–8516.

srdeční frekvence vrcholila v momentu, kdy jejich příbuzní a přátelé procházeli po žhavých uhlících. Vědci tak objevili spontánní synchronizaci srdeční frekvence příbuzných diváků, a to nejen během samotného chození přes uhlíky, ale rovněž během dalších obřadů. Tato synchronizace nebyla potvrzena u diváků, kteří nebyli spojeni s členy komunity provádějícími rituál.

Výzkum ukázal, jak cenná jsou fyziologická měření jako další nástroj vedle dotazníkových šetření. Ta jsou schopna nám poskytnout nejen subjektivně nezkeslená data, ale také nové objevy. Je však nezbytné mít neustále na zřeteli to, že provádění takovýchto studií, kontrolujících náboženské praktiky a zkušenosti v přirozených podmínkách, vyžaduje rozsáhlou přípravu, která přesahuje realizaci samotného experimentu. Úskalím, se kterým se výzkumník potýká v terénních podmínkách snad ještě více než v podmínkách laboratorních, je zjištění způsobu, jak měřit teoreticky zajímavé aspekty náboženského chování na fyziologické úrovni. Pokud se výzkumník rozhodne používat v terénních podmínkách přístrojové měření, čelí často výzvě zkreslených měření zapříčiněných právě přirozeným prostředím. Odstínění rozličných vlivů a šumů, které mohou data zkreslit, je mimo laboratoř velmi náročné. Dalším kompromisem, se kterým výzkumník musí počítat, je často menší kvalita naměřených dat, způsobená nižší rozlišovací schopností mobilních přístrojů.²³⁴ Tato skutečnost však neznamená, že naměřená data nemají svou hodnotu. Jinými slovy, zařazení specifického přístrojového zařízení a pokročilého vybavení nutně vyžaduje i doprovodné dovednosti k jejich použití.

Velcí Bohové a podvádění

Již bylo zmíněno, že dosavadní výzkum se prováděl většinou v laboratoři za použití studentského vzorku z řad WEIRD populace. Navzdory mnoha zajímavým a cenným zjištěním pocházejícím z výzkumu opírajícího se navíc pouze o západní židovsko-křesťanský kulturní a náboženský kontext není možné tyto výsledky zobecnit napříč kulturami a společnostmi. Navíc tyto vzorky představují historicky nejméně reprezentativní příklad lidské kultury,²³⁵ a jsou tak obzvláště nevhodné pro testování obecně platných evolučních hypotéz.²³⁶ Právě proto

²³⁴ Jako příklad lze uvést použití mobilního EEG a stacionárního EEG.

²³⁵ Joseph Henrich, Steven J. Heine a Ara Norenzayan, "The Weirdest People".

²³⁶ Ara Norenzayan et al., "The cultural evolution of prosocial religions," *Behavioral and Brain Sciences*, (2016), 1–65, 2.

se v posledních letech kognitivní a evoluční přístupy k náboženství posunuly k ekologičtějším a metodologicky robustnějším formám experimentování tím, že doslova přenesly laboratorní metody do terénu.²³⁷

Jedním z takových výzkumů je i výzkum týmu řeckého antropologa Dimitrise Xygalatase, který se odehrál na ostrově Mauricius.²³⁸ Tato lokalita nebyla vybrána náhodně, ale právě proto, že je jednou z nejrozmanitějších společností na světě, s populací skládající se z mnoha jazykových, etnických i náboženských skupin.²³⁹ Dalo by se tedy říct, že je přesným opakem monolitické společnosti WEIRD populace. Tyto podmínky tak nabídly ideální prostředí pro testování evolučních modelů prosociality a vztahu mezi náboženstvím a morálkou. Výzkumníci si pro testování svých hypotéz vybrali nejrozšířenější náboženství na ostrově, hinduismus (49%), různě praktikovaný rozličnými indo-mauricijskými skupinami obyvatel. Samotné studii předcházely dva roky antropologické práce hlavního autora, která umožnila vytvořit síť informátorů a klíčových spolupracovníků a asistentů z řad zkoumané komunity. Díky tomu byly naplněny i mimořádné požadavky studie, jakými bylo například získání přístupu do soukromých a veřejných míst.

Hlavní hypotéza výzkumu se opírala právě o kulturně-evoluční teorii, zda náboženství může sehrávat adaptivní roli a vede k prosociálnímu chování. Autoři tak předpokládali, že prosociální chování bude pozitivně ovlivněno přítomností víry v moralizující a trestající velké bohy (big gods).²⁴⁰ Sledována byla rovněž praxe spojená s nákladnou signalizací (costly signaling), širší socioekonomické faktory (např. materiální zabezpečení) a vliv bezprostředního náboženského prostředí.²⁴¹ Samotný experiment podstoupilo 100 hinduistů, kteří byli rekrutováni na ulici, a to vyškolenými místními asistenty. K prozkoumání předpokládaných vztahů mezi náboženstvím a antisociálním chováním – podváděním – použili behaviorální ekonomickou hru Random Allocation Game (RAG) doplněnou o dotazníková šetření sledující stupeň víry, četnost rituální účasti, charakter

²³⁷ Dimitris Xygalatas et al., "Big Gods in small places: The Random Allocation Game in Mauritius," *Religion, Brain & Behavior*, (2017): 1–19, 2.

²³⁸ Dimitris Xygalatas et al., "Big Gods in small places".

²³⁹ Tade O. Okediji, "The dynamics of ethnic fragmentation. A proposal for an expanded measurement index," *American Journal of Economics and Sociology* 64, no. 2 (2005): 637–662.

²⁴⁰ Ara Norenzayan, *Big gods: How religion transformed cooperation and conflict*. (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2013).

²⁴¹ Dimitris Xygalatas et al., "Big Gods in small places," 2.

různých božstev a typů rituálů, socioekonomický status participanta, kontextové a environmentální vlivy.

Random allocation game byla hrána ve dvou verzích. V obou verzích hra probíhá stejným způsobem, kdy jsou před participanta postaveny dva poháry. V jedné verzi je jeden pohár označen nápisem „Já“ a druhý nápisem „souvěrec [ze vzdálené vesnice]“. Ve druhé verzi je jeden pohár označen nápisem „souvěrec [ze vzdálené vesnice]“ a druhý s označením „souvěrec [ze stejné vesnice]“. Následně participant obdrží šestihrannou hrací kostku, která má na sobě tři strany bílé a tři strany černé, a obnos peněz, který má rozdělit do obou pohárů. Způsob dělení probíhá následovně: Před samotným hodem kostkou si hráč v mysli určí, do které nádoby by peníze rád hodil, poté následuje hod kostkou. Pokud padne černá barva, hráč vhodí peníze do nádoby, kterou si před hodem určil. Pokud padne bílá, hráč hodí peníze do druhé nádoby, než kterou si před hodem určil. Takto participant pokračuje až do chvíle, kdy rozdělí celý obnos, který má k dispozici. Samotné rozhodnutí zná pouze participant sám a díky tomu vzniká možnost podvádění.²⁴² Avšak víra v moralizující bohy, kteří jsou vševědoucí a kontrolující morální chování jednotlivce by, alespoň podle autorů, měla mít vliv na snížení míry podvádění a měla by naopak podpořit čestné jednání. K připomenutí „velkého boha“ byl použit priming prostředím. Participant hráli výše popsanou hru v experimentální, náboženské, a v kontrolní, sekulární, podmínce. Náboženským kontextem byl hinduistický chrám zasvěcený bohyni Kálí, a světským místem byla restaurace. Po odehrání hry v těchto dvou podmínkách byl participant odveden do třetí lokality, kde vyplňoval dotazníky. Výsledky pak následně ukázaly, že lidé věřící ve velké moralizující bohy podstatně méně podváděli, a vykazovali tedy více prosociální chování.²⁴³

Není terén jako terén

Experiment v terénu se tak zdá být ideálním přístupem ke zkoumání náboženských projevů. Je však důležité si říci něco o problémech spojených právě s experimenty v přirozených podmínkách. Terénní experimenty mají nedostatečnou randomizaci vzorku zkoumané populace. Výzkumník je tak často konfrontován s tím, že do experimentálních podmínek je rekrutována jen specifická skupina lidí, která se v jistý čas vyskytuje právě v dané oblasti. Tak může dojít k tomu,

²⁴² Dimitris Xygalatas et al., „Big Gods in small places,” 7.

²⁴³ Dimitris Xygalatas et al., „Big Gods in small places,” 14.

že pokud budeme nabírat participanty v dopoledních hodinách, zkoumanou populací budou převážně maminky na mateřské dovolené a nezaměstnaní muži. To rozhodně není reprezentativní vzorek populace. Výzkumníci jsou tak nuceni dělat nábor participantů po celý den, aby měla možnost participovat na studii co nejširší a nejrozumnější populace. Ne zcela vhodným způsobem získávání participantů je rovněž tzv. snowballing, tedy metoda sněhové koule, která spočívá v tom, že oslovený participant sám přivádí další subjekty, které mají o participaci na experimentu zájem. To vede k tomu, že se v experimentálních podmínkách vyskytují pouze přátelé daných participantů, kteří mají velmi podobné smýšlení i stejné socioekonomické zázemí. I když tento způsob získávání participantů není zcela ideální, v terénních podmínkách je běžný a často i nutný. Jinými slovy, problémy spojené s vybíráním reprezentativního vzorku populace nejsou spojeny pouze s WEIRD populací, ale také s možností tento ideální vzorek rekrutovat.

Každý výzkumník, který se rozhodne provádět svou výzkumnou studii v přirozeném prostředí, by se měl rovněž připravit na to, že na rozdíl od laboratorních podmínek bude v terénu velmi *nízká kontrola prostředí*, tedy kontrola proměnných, které vstupují do experimentální procedury a ovlivňují výsledek studie. Ta často nepříjemně komplikuje průběh a plynulost experimentu. S tímto problémem se potýkal i tým Dimitrise Xygalatase na Mauriciu, který zjistil, že tamní hinduistické obyvatelstvo má odlišné vnímání prostoru a vzdálenosti. To, co se výzkumníkům zdálo jako krátká vzdálenost, se místním obyvatelům jevílo jako vzdálenost obtížně překonatelná. To zasáhlo do organizace a logistiky studie spojené s přemísťováním participantů do jednotlivých podmínek. Výzkumníci tak byli nuceni podstatnou část obyvatel převážet automobily do podmínek, což vedlo k zvýšení časové a logistické náročnosti studie.

Další problém spojený s výzkumem v terénu je *kontrola informací*, které mezi sebou sdílí participanté ohledně vlastního chování a rozhodování v rámci studie. Pokud provádíme laboratorní experiment, můžeme si dovolit izolovat jednotlivé participanty tak, aby mezi nimi nedošlo k rozšíření informací o prováděném výzkumu. Tento komfort je však v přirozeném prostředí jen velmi těžko dosažitelný. Pokud se experiment provádí v konkrétní lokalitě – městě či vesnici, je velmi pravděpodobné, že se zpráva o experimentu a jeho průběhu rozšíří velmi rychle. Riziko spočívá v možnosti vzniku kolektivní strategie, jež by vedla ke snížení individuální variability v chování a rozhodování. Zamezení vytváření takovýchto skupin je však velmi problematické, obzvláště ve společnos-

tech, které jsou silně komunitní a provázané osobními vazbami. Jediné, co tedy výzkumnému týmu v takovéto situaci zbývá, je snažit se experiment provést co nejrychleji a uskutečnit danou studii před tím, než bude místní populace zcela kontaminována sdílenými informacemi o probíhající studii.

Limitovaná možnost zevšeobecnění získaných výsledků je další jev spojený s výzkumem s kulturně specifickou populací. Pokud byl výzkum proveden na hinduistické populaci na Mauriciu, nemůžeme výsledky daného výzkumu vztáhnout na jiná etnika, jiné kultury či společnosti. Dostáváme se tak do podobné situace, jako bychom výzkum prováděli na WEIRD populaci. Jinými slovy, ne vždy je řešením dělat výzkum na malé specifické skupině, která je příliš osobitá na to, aby mohla být reprezentativním vzorkem celé populace dané společnosti. Výzkumník tedy již na počátku svého výzkumného záměru musí dobře zvážit, jaký bude jeho výzkumný vzorek – populace. Jedinou možností zevšeobecnění takových dat je zapojení se do mezinárodního týmu výzkumníků, kteří provedou podobné studie v rozličných terénních podmínkách po celém světě. Tak tomu bylo i v případě mauricijské studie, která byla zapojena do většího projektu s 591 participanty, jenž byl proveden v nejrůznějších lokalitách světa jako například Vanuatu, Fidži, Brazílie, Mauricius, Rusko a Tanzanie.^{244, 245}

A co teď?

Snahou této kapitoly bylo ukázat alespoň v hlavních obrysech komplexnost kognitivního výzkumu náboženství spolu s jeho hlavním paradigmatem v podobě experimentu. Je zřejmé, že kognitivní věda současné religionistice může poskyt-

²⁴⁴ Benjamin G. Purzycki et al., "Moralistic gods, supernatural punishment and the expansion of human sociality," *Nature* 530, (2016): 327–330.

²⁴⁵ Novější verzí tohoto experimentu je studie Martina Langa a kol., kteří za pomoci Random Allocation Game a Dictator Game zkoumali 15 různorodých populací. U nich testovali hypotézu, zda víra v trestající intervenující bohy (Moralizing God) usnadňuje rozšíření kooperativního chování směrem ke geograficky vzdáleným souvěrcům (co-religionist). Další hypotézou pak bylo, zda toto rozšíření spolupráce bude na úkor vlastní náboženské skupiny. Výsledky potvrdily, že čím více participantů hodnotilo svá božstva jako trestající a intervenující, tím měli větší tendenci snižovat zdroje (finance) pro lokální skupinu a naopak zvyšovat zdroje ve prospěch vzdálených souvěrců. Účinky trestajících a intervenujících bohů na alokaci skupin však odhalily variabilitu mezi místy. Autoři tuto variabilitu interpretují tak, že při absenci nepřátelství mezi náboženskými skupinami mohou moralizující bohové implikovat kooperativní chování i směrem k cizím skupinám (outgroup). Více viz Martin Lang et al., "Moralizing gods, impartiality and religious parochialism across 15 societies," *Proc. R. Soc. B*, (2019): 286: 20190202. <http://dx.doi.org/10.1098/rspb.2019.0202>

nout mnoho nových a zajímavých nástrojů pro zkoumání fenoménu náboženství. Nejde však jen o jednotlivé metody a měřicí nástroje, jedná se také o změnu perspektivy nahlížení náboženských jevů jako jevů každodenního života, jež je možné zkoumat experimentálně. Toto východisko je nutným předpokladem toho, aby se religionistické bádání mohlo posunout do empirické úrovně, kterou sama věda předpokládá. Kognitivní věda o náboženství tento významný krok udělala a dospěla do bodu, kdy se z malé skupinky „nadšených vědců“ rozrostla natolik, že se stala plnohodnotnou disciplínou.

Jakým způsobem však má CSR z této nové pozice komunikovat se svým okolím? Měla by CSR usilovat o větší integrování do dalších širších oblastí výzkumu náboženství, jak navrhuje Uffe Schoedt a Armin Geertz?²⁴⁶ Jako příklad lze uvést historické bádání. I když se na první pohled zdá, že kognitivní vědy se svým experimentem budou v této oblasti jen velmi těžko použitelné, Edward Slingerland a Maciej Chudek²⁴⁷ ukázali, že soudobé poznatky kognitivních věd mohou být klíčové i při interpretaci historických náboženských textů. Stejně tak i výzkum Uffeho Schoedta o síle charismatu spojené s léčivými schopnostmi²⁴⁸ může rozkrýt mechanismy ležící za křesťanskými svědectvími o uzdravení, které jsou tradičním žánrem v náboženské literatuře.²⁴⁹ Je tedy zřejmé, že kognitivní přístup může i historickým zkoumáním poskytnout nové podněty k bádání či interpretacím. Integrování kognitivního přístupu do širších oblastí výzkumu se tak zdá být přinejmenším prospěšné.

Měla by tedy CSR „přesvědčovat širší komunitu o své použitelnosti“?²⁵⁰ Snaha přesvědčovat někoho o svých výhodách se zdá být typická spíše právě pro malou skupinku „nadšených vědců“, snažících se prorazit mezi starými a váženými vědami, jakou je například historie nebo psychologie. Tento postoj však už současné CSR nepřísluší. Svým výzkumem, etablováním nových institucí a laboratoří stejně jako impaktovaných žurnálů ukázala, že tato pozice pro ni už není vhodná. Současná CSR se může oprostít od nejistot spojených s nedostatečností vlastních výzkumných nástrojů, které byly úzce spojeny s vývojem religionistického

²⁴⁶ Uffe Schjoedt a Armin W. Geertz, „The beautiful butterfly,” 66.

²⁴⁷ Edward Slingerland a Maciej Chudek, „The prevalence of folk dualism”.

²⁴⁸ Uffe Schjoedt et al., „The power of charisma”.

²⁴⁹ Uffe Schjoedt a Armin W. Geertz, „The beautiful butterfly,” 67.

²⁵⁰ „CSR needs to persuade the broader community of its applicability.” Uffe Schjoedt a Armin W. Geertz, „The beautiful butterfly,” 68.

bádání. Kognitivní věda o náboženství své výzkumné nástroje nalezla. A právě experiment se stal ústředním kamenem její aplikovatelnosti, která je použitelná pro širší vědeckou komunitu.

Je tedy budoucností CSR multidisciplinarita?²⁵¹ Pojmy jako interdisciplinarita, multidisciplinarita či transdisciplinarita stále vycházejí ze starého modelu rozdělování vědeckých disciplín zaměřujících se na specifickou oblast poznání. Je však nezbytné si uvědomit, že žádná oblast bádání neexistuje ve svém vakuu. Navíc dělení oblastí poznání na disciplíny často přináší značnou rivalitu, izolovanost a omezení. Mozaikový komplex disciplín disponuje rozličnými jazyky jednotlivých disciplín a různými úrovněmi zaměření, které způsobují, že často nerozpoznáme ani to, že se díváme na stejný problém.²⁵² Samotná CSR svým étosem nezbytnosti provázání rozličných přístupů ve svém výzkumu jistým způsobem tuto „disciplinaritu“ přerostla. Zdá se, že spíše než k multidisciplinaritě tak směřuje k jakési antidisciplinaritě. To můžeme pozorovat i na vývoji CSR, v rámci něhož do sebe vstřebávala stále větší množství oblastí výzkumného zájmu. Tuto tendenci vidíme i na současné změně názvu nejvýznamnější instituce zastřešující badatele z oblasti CSR – Mezinárodní asociace pro kognitivní výzkum náboženství, která odráží toto rozšiřování o evoluční přístupy.²⁵³ CSR se tak postupně transformovala do kognitivní a evoluční vědy o náboženství, která v sobě implicitně zahrnuje rozličné množství disciplín (antropologie, historie, religionistika, psychologie, neurovědy, biologie, sociologie, ekonomie atd.).²⁵⁴

²⁵¹ Uffe Schjoedt a Armin W. Geertz, „The beautiful butterfly,” 68.

Multidisciplinarita je kombinace nebo zapojení několika akademických oborů nebo odborných specializací do přístupu k tématu nebo problému.

²⁵² Joichi Ito, „Design and Science,” *Journal of Design and Science*, (2016). <https://doi.org/10.21428/f4c68887>

²⁵³ Původní název The International Association for the Cognitive Sciences of Religion (IACSR) se změnil na The International Association for the Cognitive and Evolutionary Sciences of Religion (IACESR).

²⁵⁴ Tato tendence však není ojedinělá a vidíme ji i v jiných oborech. Například v digital humanities.

Antropologická perspektiva ve výzkumu náboženství

4. Náboženství jako předmět kulturněantropologického studia a jeho historický kontext

JAKUB HAVLÍČEK

Cílem následující kapitoly je představit studium náboženství z hlediska kulturní a sociální antropologie. Především usilujeme o odpověď na otázku, v jakých směrech je antropologické studium náboženství specifické, čím se vlastně odlišuje od souvisejících sociálněvědních oblastí zaměřených na studium náboženství, od religionistiky či sociologie náboženství. Naším záměrem není podat ucelený, vyčerpávající přehled dějin anebo témat kulturněantropologického studia náboženství, ale představit antropologii náboženství jako svébytnou disciplínu kulturní a sociální antropologie. Z tohoto hlediska disponuje antropologie náboženství příslušnými charakteristikami. Především má vymezený předmět či oblast studia – sociokulturní jevy, které jsou klasifikovány jako „náboženské“. Antropologie náboženství má rovněž badatelskou tradici, dějiny kulturněantropologického zkoumání náboženství, a v rámci této badatelské tradice se antropologie náboženství vyznačuje také teoretickými koncepty a metodologickými přístupy, na nichž je kulturněantropologické zkoumání náboženství založeno. V neposlední řadě je antropologie náboženství spojena i s institucionálním a organizačním zajištěním svého studia.

Základní východiska antropologie náboženství

Antropologie náboženství se zabývá vědeckým studiem náboženství, přesněji řečeno nábožensky vykládaných jevů. Antropologie náboženství k nim přistupuje jako k sociokulturním konstruktům, tedy vždy ve vztahu ke konkrétním sociokulturním kontextům, v nichž se zkoumané nábožensky vykládané jevy vyskytují. Tento základní přístup ke studiu náboženství sdílí kulturní antropologie s dalšími vědními disciplínami, zejména s religionistikou anebo sociologií náboženství. Antropologie náboženství s nimi sdílí nejen samotnou oblast

studia, ale i řadu teoreticko-metodologických nástrojů. I přes nemalou provázanost sociálních věd studujících náboženství lze pojmenovat rysy pevně spojené právě s antropologií náboženství v rovině epistemologické, teoretické i metodologické.

Provázanost antropologie náboženství s příbuznými vědeckými obory je dobře patrná na příkladech konkrétních badatelů a jejich prací. Jako příklad prolínání vědních odvětví studujících jevy spojené s náboženstvími, s nímž se podrobněji seznámíme dále, lze uvést práce Mary Douglasové.²⁵⁵ Výsledky jejích bádání jsou uváděny především v souvislosti s antropologií, ale jsou relevantní i pro sociologii náboženství, religionistiku anebo biblická studia. Sama Douglasová se zaměřovala jak na současné situace nábožensky vykládaných jevů, tak na jejich historické podoby.

Sociální vědy, k nimž řadíme i antropologii náboženství, nahlízejí na nábožensky vykládané jevy, tedy na skutečnosti, zkušenosti a normy,²⁵⁶ jako na socio-kulturní konstrukty a samotný koncept náboženství je pro vědu abstrakcí. Náboženství, náboženské jevy či lépe jejich konceptualizace zkoumají sociální vědy, řečeno slovy Immanuela Kanta, jako „složené pojmy“ („gedichtete Begriffe“, doslova „zbásněné pojmy“, „invented concepts“).²⁵⁷ Kant o těchto pojmech v „Kritice čistého rozumu“ uvádí:

„(...) nemohou získat charakter své možnosti apriorně (...), nýbrž jen aposteriorně, jako pojmy, které jsou dány zkušeností samou, a jejich možnost musí být poznána buď aposteriorně a empiricky, nebo nemůže být poznána vůbec.“²⁵⁸

Z hlediska sociálních věd tedy žádný zkoumaný jev není „náboženský“ sám o sobě či z nějaké své podstaty. Hovoříme-li o náboženství jako o badatelské abstrakci, lze připomenout výstižné shrnutí historika náboženství Jonathana Z. Smithe:

„(...) přestože máme ohromné množství údajů, jevů, lidských zkušeností a projevů, jež mohou být v té či oné kultuře podle toho či onoho hlediska označeny za náboženské – *není žádných údajů pro náboženství*. Náboženství je pouze

²⁵⁵ Příjmení badatelek budou v tomto textu ze stylistických důvodů přechylována.

²⁵⁶ Jacques Waardenburg, *Bohové zblízka. Systematický úvod do religionistiky* (Brno: Masarykova univerzita, Georgetown, 1997), 10–15.

²⁵⁷ Viz Immanuel Kant, *Kritika čistého rozumu* (Praha: OIKOYMENH, 2020), 194–195, A222–223/B269–270.

²⁵⁸ Ibid.: 195, A222/B269.

výtvořem badatelova studia. Vzniká tvůrčími akty srovnávání a generalizace, které badatel provádí k analytickým účelům.“²⁵⁹

Jako „náboženský“ může být zkoumaný jev vyložen na základě emické²⁶⁰ perspektivy – z hlediska zkoumaných aktérů v příslušném sociokulturním kontextu, anebo z hlediska etického, tedy z hlediska badatele a jeho teoreticko-metodologických nástrojů. Vymezení a studium konkrétních sociokulturních jevů jako jevů náboženských závisí nakonec vždy na badateli. Takový pohled však zdaleka nemusí být v odborném prostředí považován za jednoznačně přijímaný. Ba naopak – v důsledku reflexivního obratu spojeného s epistemologickou kritikou se v kulturní antropologii zvláště a v sociálních vědách obecně velmi často setkáme i s důrazným odmítáním takového předpokladu.²⁶¹ Je to naopak emická perspektiva, která má být pro antropologa zásadní a za všech okolností rozhodující.²⁶² Uvidíme však, že v prostředí samotné antropologie náboženství se objevují i stanoviska, která se pokoušejí překonat rozpor mezi důrazy na emickou a etickou perspektivu.²⁶³

Rozdíl mezi jednotlivými disciplínami sociálních věd studujícími náboženství je mnohdy velmi subtilní: může například záviset na způsobu kladení otázek v rámci konkrétního výzkumu či na využití určitých teoretických konceptů, které jsou svým kontextem spojeny s konkrétní oblastí sociálních věd. Pokud se například badatel zabývá tematikou sekularizace, může být jeho práce řazena spíše do oblasti sociologie náboženství, aniž by to znamenalo, že ten samý badatel nemůže ve své práci využívat metodologických postupů spojených spíše s kulturní antropologií, například terénního výzkumu založeného na zúčastně-

²⁵⁹ Jonathan Z. Smith, *Imagining religion. From Babylon to Jonestown* (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), xi.

²⁶⁰ Emické pojmy a deskripce jsou založeny výlučně na zkoumaném sociokulturním kontextu, zdrojem pojmů je perspektiva zkoumaného sociokulturního prostředí. Tzv. etická konceptualizace a deskripce využívá konceptů a kategorií příslušné vědní disciplíny.

²⁶¹ S příklady se seznámíme dále.

²⁶² Viz podrobněji Jakub Havlíček, „Existuje v Japonsku náboženství? Kategorie náboženství a postmoderní kritika v sociálních vědách,” *Religio* 21, no. 2 (2013): 163–188.

²⁶³ Jedním z možných řešení je – kromě jiných – i koncept symetrické antropologie navržený Bruno Latourem. Viz Milan Fujda, “Connecting Fitzgerald and Latour for the Sake of Democratic Religious Studies,” *Implicit Religion* 22, no. 3–4 (2020): 391–412. Srov. Tomáš Kobes, *Panenko Skákává! Módy existence paměti*. (Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2018); Petra Tlčimuková, „Duše předmětu a tělo modlitby aneb zkoumání sociologických nejistot na případu Soka Gakkai International,” *Sociální studia* 17, no. 2 (2020): 53–69.

ném pozorování. Není žádnou výjimkou setkat se například s pracemi na téma náboženství, které jsou řazeny mezi sociologické, avšak využívají přístupů i metod spojených s kulturní antropologií – a samozřejmě i naopak, antropologické práce běžně využívají teoreticko-metodologický aparát primárně spojený se sociologií.

Dobrým příkladem mohou být někteří čestí badatelé, kteří se řadí k religionistice anebo k sociologii náboženství, jejich práce jsou však do značné míry založeny na postupech spojovaných s kulturněantropologickým výzkumem. Například sociolog Jan Váně postavil svou práci „Komunita jako nová naděje“²⁶⁴ mimo jiné na etnografickém výzkumu katolických laických komunit. Sociolog Dušan Lužný a religionista Milan Fujda jsou autory práce na téma hnutí Hare Kršna, kde jsou rovněž významně uplatněny kvalitativní výzkumné metody spojené s antropologií náboženství.²⁶⁵ Z novějších výzkumů lze zmínit práce kolektivu badatelů spojených s Laboratoří pro experimentální výzkum náboženství (LEVYNA) při Ústavu religionistiky brněnské Masarykovy univerzity, které svým teoreticko-metodologickým profilem rovněž vycházejí z kulturněantropologického zkoumání náboženství.²⁶⁶ Podobných prací, které překračují hranice vzájemně příbuzných vědních disciplín zkoumajících náboženství, bychom mohli najít mnohem více, a to jak v našem, tak v zahraničním prostředí. Jejich přiřazení ke konkrétní vědní disciplíně je často určeno takovými faktory, jako je institucionální příslušnost daného badatele.

I přesto tuto všestrannou provázanost s příbuznými vědními disciplínami je však oprávněně hovořit o specifikách antropologie náboženství, kterou je možné považovat za svébytnou sociálněvědní oblast. Konkrétní badatelé využívají teorií a metod, které jsou kontextem svého vzniku a využití spojeny s kulturní antropologií jako etablovanou vědní disciplínou. K těmto teoreticko-metodologickým východiskům spěje antropologie náboženství v historickém kontextu svého utváření – s tímto kontextem se seznámíme dále. Pokusme se nyní od-

²⁶⁴ Jan Váně, *Komunita jako nová naděje? Náboženské (ne)institucionalizované komunity z pohledu sociologie náboženství* (Plzeň: Západočeská univerzita, 2012).

²⁶⁵ Milan Fujda a Dušan Lužný, *Oddaní Kršny. Hnutí Haré Kršna v pohledu sociálních věd* (Plzeň: Západočeská univerzita, 2010).

²⁶⁶ Viz např. Martin Lang, Jan Krátký a Dimitris Xygalatas, “The Role of Ritual Behaviour in Anxiety Reduction: An Investigation of Marathi Religious Practices in Mauritius,” *Philosophical Transactions of the Royal Society B* 375, no. 1805 (2020): 20190431.

povědět na otázku, zda a jak lze vymezit epistemologické základy antropologie náboženství jako svébytné oblasti studia.

Epistemologické základy antropologie náboženství

Americký historik Ronald J. Takaki definuje epistemologii²⁶⁷ obecně jako schopnost kritického myšlení, která si klade otázku: „Jak víte, že víte to, co víte?“²⁶⁸ Pro epistemologii sociálněvědního zkoumání náboženství, a pro epistemologii antropologie náboženství zvláště, je tedy podstatná ne tolik samotná znalost nábožensky vykládaných skutečností, zkušeností a norem, ale spíše to, jak jsme k našim znalostem o těchto věcech vlastně dospěli. Pokusme se zformulovat epistemologické principy antropologie náboženství. Východiskem budou principy kulturněantropologického studia náboženství, které nabízí americký antropolog Jack D. Eller. Definuje celkem šest tezí antropologie náboženství,²⁶⁹ které můžeme chápat jako její epistemologické principy:

1. Diverzita a pluralita náboženských či, přesněji řečeno, nábožensky vykládaných jevů: v různých sociokulturních prostředích se mohou do souvislosti s konceptem náboženství dostat prakticky jakékoli sociokulturní fenomény. Antropolog náboženství²⁷⁰ si je vědom toho, že neexistuje žádný nábožensky vykládaný jev, který by byl sám o sobě nějakou „normou“ pro náboženství obecně. Koncepty, které s náboženstvím obvykle spojujeme, jako jsou třeba „víra“, „posvátno“ či „bůh“, nemusejí být v odlišných sociokulturních prostředích vůbec podstatné. V různých sociokulturních kontextech může být kladen důraz na řadu různých nábožensky vykládaných skutečností, zkušeností a norem.
2. Diverzita a pluralita v samotných konceptualizacích jednotlivých náboženských tradic, kdy se otázky ortodoxie a ortopraxe stávají relativními pojmy.

²⁶⁷ Ronald J. Takaki, „Multiculturalism as a Cornerstone of Being in the 21st Century. A Historical Perspective,” in *The SAGE Handbook of Child Development, Multiculturalism, and Media*, ed. Joy K. Asamen, Meshia L. Ellis, Gordon L. Berry (London: Sage, 2008), 3–15.

²⁶⁸ Ibid.: 3–4.

²⁶⁹ Jack David Eller, *Introducing Anthropology of Religion. Culture to the Ultimate* (New York: Routledge, 2007): XIII–XIV. Sám Eller hovoří o klíčových tématech. Pokusíme se Ellerovy myšlenky dále rozvinout, potom je přesnější hovořit o epistemologických principech antropologie náboženství.

²⁷⁰ V textu užíváme generické maskulinum jako čistě stylistický prostředek.

Pro antropologii náboženství není žádná interpretace určitého nábožensky vykládaného jevu tou jedinou a správnou interpretací, protože při získávání a analýze dat zohledňuje pluralitu perspektiv různých aktérů zkoumaného sociokulturního prostředí. Antropologie náboženství vychází z předpokladu, že v různých sociokulturních kontextech lze zjišťovat, jakými způsoby či proč zkoumaní aktéři vznášejí nárok na „pravdu“.²⁷¹ Antropolog studuje, jak a proč konkrétní aktéři prosazují „své“ pojetí zkoumaných jevů. Antropolog náboženství, vycházející především z metodologie kvalitativního výzkumu, si je vědom toho, že konkrétní nábožensky vykládané jevy mohou v perspektivách různých aktérů dostávat mnohdy i radikálně odlišné, ba dokonce úplně protichůdné významy, které daní aktéři představují jako „pravdivé“. Antropolog náboženství nerozhoduje o tom, která informace je „správná“ či „pravdivá“: v rámci svých teoreticko-metodologických postupů antropolog se získanými informacemi nakládá jako s daty, jejichž rozbor provádí na základě stanovených analytických postupů. S ohledem na použité metodické postupy zohledňuje otázky validity a reliability svého výzkumu a zvažuje obecné otázky kredibility výzkumu. Klade si otázky, jaká je důvěryhodnost výsledků výzkumu vzhledem k výběru participantů či jak nahlízejí „pravdivost“ svých tvrzení sami participanté, zda zjištění odpovídají metodám a technikám získávání dat a jejich analýze, zda tyto metody odpovídají tématu a otázkám výzkumu, zda jsou výsledky ověřitelné a zjištění opakovatelná v podobných či odlišných kontextech a s jinými participanty, zda a jak se v průběhu a výsledcích výzkumu projevuje sociokulturní kontext, z něhož vychází sám badatel, atp.²⁷² Antropolog náboženství se kupříkladu může dozvědět určitou informaci k nábožensky vykládanému jevu od náboženského odborníka, například kněze. Od řadového participanta výzkumu se pak může dozvědět jinou informaci, která je s tou

²⁷¹ Můžeme hovořit o metodologické relativizaci pravdy – filozofickou otázkou po povaze „skutečnosti“ a „objektivitě“ ponechme stranou. Perspektivistické pojetí pravdy či skutečnosti vychází z díla Michela Foucaulta (*Archeologie vědění* [Praha: Herrmann & synové, 2002]) – viz Glyn Winter, „A Comparative Discussion of the Notion of ‘Validity’ in Qualitative and Quantitative Research,” *The Qualitative Report* 4, no. 3–4 (2000), 1–14; Greg Seals, „Objectively Yours, Michel Foucault,” *Educational Theory* 48, no. 1 (1998): 59–66. Srov. Juliet Corbin a Anselm Strauss, *Basics of Qualitative Research: Techniques and Procedures for Developing Grounded Theory* (London: Sage, 2015), 341–368 (kapitola „Criteria for Evaluation“).

²⁷² Viz Michelle K. McGinn, „Credibility,” in *Encyclopedia of Case Study Research*, Volume 1., ed. Albert J. Mills, Gabriell Durepos, Elden Wiebe (London: Sage, 2010), 242–244.

předchozí v rozporu. Taková situace je ve výzkumu běžná. Antropolog náboženství nepřikládá informaci získané od náboženského odborníka, kněze, automaticky větší důležitost a zároveň nepodcení či neodmítne informaci řadového participanta výzkumu jako „nesprávnou“. Antropolog si je vědom plurality perspektiv různých aktérů „uvnitř“ zkoumaných náboženských tradic. Vědomí diverzity a plurality v samotných náboženských tradicích lze vztáhnout k dimenzím normativního a žitého náboženství.²⁷³ Normativní stránka představuje to, co zkoumaní aktéři sami považují za správné podoby nábožensky vykládaných skutečností, zkušeností a norem, zatímco žitá dimenze se spíše vztahuje k tomu, co zkoumaní aktéři skutečně dělají. Antropolog náboženství si je vědom nejen toho, že v perspektivě různých zkoumaných aktérů se může konceptualizace normativní stránky náboženství značně lišit, ale že se může zároveň zásadně lišit od žitých podob náboženství u těchto aktérů.

3. Holistický přístup, kdy je každý jednotlivý nábožensky vykládaný jev nutné studovat nejen ve vztahu k partikulárnímu, ale i obecnému sociokulturnímu kontextu. Jednotlivým nábožensky vykládaným jevům můžeme porozumět pouze tehdy, když je zkoumáme ve vztahu k celku daného sociokulturního prostředí. Kulturní antropologie je často označována za vědu vycházející z metodologického holismu. Jednoduše řečeno, celek je vždy více než jen pouhý součet jeho jednotlivých částí. Aktér sociokulturního prostředí je zásadně ovlivněn celkovým kontextem, v němž působí. Zkoumaný jev musí proto být vztažen k celku příslušného sociokulturního prostředí. Na druhé straně najdeme v kulturní antropologii i přístupy založené na metodologickém individualismu. Ten, jednoduše řečeno, vychází z předpokladu, že pro formování celkového sociokulturního kontextu jsou určující subjektivní motivace a dispozice individuálního aktéra. V dějinách kulturní antropologie najdeme spíše bádání vycházející z metodologického holismu, který je například základem teoretických perspektiv strukturalismu, funkcionalismu či konfiguracionismu. Naopak metodologický individualismus je spojen například s transakcionalismem norského antropologa Fredrika Bartha,

²⁷³ Srov. Jacques Waardenburg, „Official and Popular Religion as a Problem in Islamic Studies,” in *Official and Popular Religion: Analysis of a Theme for Religious Studies*, ed. Pieter H. Vrijhof, Jacques Waardenburg (The Hague: Mouton Publishers, 1979), 340–386. Waardenburg chápe žité náboženství ve „skutečné“ (actual) a normativní dimenzi.

který klade důraz na individuální vlastnosti a motivace jednotlivých aktérů formujících sociokulturní celek.²⁷⁴

4. Modularita náboženství či nábožensky vykládaných jevů, kdy každý jev spojovaný s náboženstvím může mít i nenáboženskou dimenzi: například s jednáním klasifikovaným jako „rituál“ se lze setkat jak v náboženském, tak v nenáboženském kontextu. Zařazení konkrétního jevu mezi „náboženské“ či „nábožensky vykládané“ umožňuje učinit z daného jevu předmět studia antropologie náboženství. To, že antropolog náboženství identifikuje konkrétní jev jako „náboženský“, je v podstatě výsledkem syntézy emického a etického pohledu na daný jev. Antropolog pomocí výzkumných metod zjišťuje, v jakých pojmech a souvislostech vnímají zkoumaný jev sami aktéři či proponenti daného sociokulturního prostředí – v tom se odráží emická perspektiva. Zároveň uplatňuje při studiu daného jevu teoretické a metodologické postupy sociálních věd obecně a kulturní antropologie zvláště, spolu s koncepty, které jsou vědeckými „nástroji“ antropologa. V tom se uplatňuje etická perspektiva. Výsledkem je někdy i to, že antropolog zkoumá daný jev jako „náboženský“ s ohledem na jeho celkový kontext, aniž by sami aktéři tento jev explicitně vykládali jako „náboženský“. Antropolog si přitom však nemůže počínat svévolně, ale musí respektovat metodologické postupy kulturní antropologie jako vědní disciplíny, včetně etických principů vědecké práce. Výsledek jeho bádání pak nebude projevem etnocentrismu či přímo kulturního imperialismu, který nereflektovaně vnáší do odlišných sociokulturních prostředí vlastní kategorie a pojmy a hodnotí dané prostředí pomocí vlastních konceptualizačních nástrojů.
5. Otázka jazyka a jazykových konceptualizací nábožensky vykládaných jevů, kdy je naše terminologie spojena s konkrétním sociolingvistickým kontextem: termíny a s nimi spojené koncepty, jako „víra“, „modlitba“, „bůh“, „duše“, ale i „náboženství“, jsou svázány s určitými významy v našem prostředí, které vychází z křesťanství. V odlišných sociokulturních kontextech nemusejí mít stejné významy anebo zde ani nemusíme najít jejich analogie.

²⁷⁴ Srov. Carl Ratner, „Methodological Holism Versus Individualism,” in *The SAGE Encyclopedia of Qualitative Research Methods*, Volumes 1 & 2., ed. Lisa M. Given (London: Sage, 2008), 513–516. Nigel Rapport, Joann Overing, „Methodological Individualism and Holism,” in *Social and Cultural Anthropology. The Key Concepts*, ed. eosdem (London: Routledge, 2000), 249–257.

6. Lokální a praktický rozměr nábožensky vykládaných jevů, spojený s proměnlivostí těchto jevů v čase: nábožensky vykládané jevy nejsou statickými, ale dynamickými, živými fenomény, které podléhají proměnám s ohledem na místní a časový kontext. Antropologie náboženství klade důraz na studium v praktickém, „žitém“, lokálním kontextu – nevyhýbá se perspektivě náboženských autorit, avšak obvykle klade důraz na studium nábožensky vykládaných jevů z perspektivy aktérů, které lze označit jako „běžné věřící“.

Nelze říci, že tyto charakteristiky či principy antropologického studia náboženství nenajdeme u jiných odvětví sociálních věd, které se zabývají náboženstvími. V obecné rovině však můžeme tvrdit, že jde o svébytné znaky antropologie náboženství. Antropologie náboženství především nabízí podrobný vhled do partikulární problematiky spojené s náboženstvím v konkrétním sociokulturním prostředí. Klade velký důraz na emickou perspektivu a deskripci, tedy na pohled „zevnitř“ zkoumaného sociokulturního prostředí, a zdůrazňuje perspektivu zkoumaných aktérů. Z metodologického hlediska rovněž zahrnuje reflexivní dimenzi – otevřeně zohledňuje vliv sociokulturního prostředí badatele na průběh a výsledek antropologického zkoumání náboženství.

Antropologie náboženství především dovoluje studovat do hloubky a podrobně konkrétní jev na mikroúrovni daného sociokulturního prostředí. Příkladem takové kulturněantropologické studie, provedené ve velmi podrobném měřítku, může být *Tuhami: portrét Maročana*²⁷⁵ od Vincenta Crapanzana z roku 1980. Jde o experimentální interpretativní etnografii založenou na rozhovorech s jediným participantem, marockým dělníkem, který se podle svého podání stal manželem démonky s velbloudíma nohama. Přestože jde o intersubjektivní vhled antropologa do světa jeho informátora (za účasti antropologa terénního asistenta), nevyhýbá se obecným otázkám o povaze pravdy a reality.²⁷⁶ Crapanzanova kniha je ojedinělá především z metodologického hlediska. Lze ji však považovat za příklad antropologického díla, které svým tématem spadá do domény antropologie náboženství a které díky svému interpretativně hermeneutickému přístupu ukazuje jisté specifické možnosti kulturněantropologického studia náboženství.

²⁷⁵ Vincent Crapanzano, *Tuhami: příběh Maročana* (Praha: Karolinum, 2016).

²⁷⁶ Srov. Toshiko Sakamoto, „Writing Culture: The Dynamics and Ambiguity of Ethnographic Production,” *Ritsumeikan Social Sciences Review* 40, no. 4 (2005): 1–17.

Příklad aplikace epistemologických principů antropologie náboženství

Prakticky bychom těžko hledali sociokulturní jev, který by se za určitých okolností nemohl stát nábožensky vykládaným jevem. Podívejme se na konkrétní příklad studia takového jevu při uplatnění epistemologických principů antropologie náboženství.

Religionista Ian Reader ve své knize „Náboženství v současném Japonsku“²⁷⁷ z roku 1991 popisuje zajímavý případ, s nímž se setkal při svém terénním výzkumu: na ulici vedoucí ke svatyni Išikiri Curugija v Ósace se nacházel²⁷⁸ krámek, kde se prodávaly bylinné léky na nemoci sluchu. Vedle se nacházel zpustlý pozemek, který kolemjdoucí často využívali jako místo k vykonání potřeby. Ve snaze zabránit tomuto nepříjemnému počínání upravil majitel krámku sousední nevábné místo – zřídil zde jezírko a do něj umístil dva velké kameny, které spojil provazcem *šimenawa*, obvykle užívaným ve svatyních k označení rituálně čistého prostoru spojeného s *kami*, božstvy. Správně předpokládal, že místo označené takovým předmětem si nikdo nedovolí znečistit. *Šimenawa* s pruhu papíru složenými do tvaru blesku zvanými *šide* obvykle označuje místo, které je ve stavu čistoty či rituálně očištěné (*harae*), bez nečistot nebo poskvrn (*kegare*), jak ve fyzickém, tak především ve spirituálním či náboženském smyslu slova. Bývá tak označováno místo, kde je přítomno božstvo (*kami*).²⁷⁹ Stalo se však mnohem více, než obchodník zřejmě zamýšlel: lidé začali na označené místo přinášet drobné mince jako oběť božstvu a dotazovali se kramáře, jaké božstvo je zde vlastně uctíváno a jaké jsou jeho *rijaku* (oblasti blahodárného působení). Obchodník umístil do nově vytyčeného posvátného prostoru truhlici na finanční oběti, obvyklou ve svatyních, a informoval kolemjdoucí, že zde sídlí božstvo, které pomáhá při chorobách sluchu. Místo, které bylo znečišťováno kolemjdoucími, se za těchto konkrétních okolností stává nábožensky vykládaným prostorem. Jeho vznik souvisí nejen s jednáním konkrétního aktéra – obchodníka, který se pokouší zabránit znečišťování sousedního prostoru a posléze využívá doplnění

²⁷⁷ Ian Reader, *Religion in Contemporary Japan* (London: Macmillan Press, 1991), 53.

²⁷⁸ Reader fotografuje místo v roce 1987, při návštěvě v roce 2011 zjišťuje, že krámek s léčivý i přilehlá svatyně zanikly (viz Nanzan Institute for Religion and Culture, “Street Diviners and Healers,” [bez data] <https://nirc.nanzan-u.ac.jp/en/publications/photo-archive/nc-image/298/> [18. 9. 2020]).

²⁷⁹ Stuart D. B. Picken, *Historical Dictionary of Shinto* (Lanham: The Scarecrow Press, 2011), 245.

svého podnikání v oblasti léčivých prostředků o okolnostmi zformovanou náboženskou dimenzi. Je tu však souvislost i s širším sociokulturním kontextem daného místa. *Kami* nedaleké Išikiri Curugija jsou uctívána především díky svým schopnostem dopomoci k uzdravení z nemocí.²⁸⁰ Konečně lze celý případ vztáhnout k podstatnému rysu japonské žité, každodenní religiozity, kterou je orientace na koncept *genze rijaku*, „světského prospěchu a výhod“ a řešení běžných životních situací díky náboženské aktivitě,²⁸¹ v tomto případě ve vztahu k léčení chorob sluchu. Readerův příklad ukazuje, že patrně jakákoli lidská činnost – zde snaha zabránit znečišťování určitého místa – se může díky svému partikulárnímu i obecnému sociokulturnímu kontextu stát nábožensky vykládanou aktivitou. Antropologie náboženství takovým jevům pomáhá porozumět v perspektivě zkoumaných aktérů i v širších sociokulturních souvislostech.

Metodologické postupy antropologie náboženství

Antropologie náboženství se vyznačuje metodou, s níž ke studiu náboženství přistupuje. Základní metodologickou výbavu tohoto odvětví představuje terénní výzkum, spojený s osobní přítomností kulturního antropologa ve zkoumaném sociokulturním prostředí a vedoucí k získávání etnografických dat. K důrazu na tento metodologický přístup dospěla kulturní antropologie v historické souvislosti s tím, jak se etabluje jako svébytný vědní obor. Právě osobní, obvykle dlouhodobá přítomnost výzkumníka v terénu představuje základní přínos kulturní antropologie sociálním vědám. Terénní výzkum, ve spojení s některými svými metodickými postupy, může usilovat i o překročení limitů emické a etické perspektivy, kupříkladu ve spojení s tzv. domorodou („native“ anebo „indigenous“) antropologií, vedenou badatelsky „zevnitř“ samotné oblasti, která je předmětem výzkumu.²⁸²

²⁸⁰ Emiko Ohnuki-Tierney, „Ishikiri Shrine and its Role in Surgery,” in *Illness and Culture in Contemporary Japan. An Anthropological View*, ed. eadem (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), 126–138.

²⁸¹ Ian Reader a George J. Tanabe Jr., *Practically Religious: Worldly Benefits and the Common Religion of Japan* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1998).

²⁸² Fiona Bowie zmiňuje otázky, které mohou souviset s antropologickými snahami o překročení emické a etické perspektivy ve spojení s konceptem „going native“, kdy se u badatele může projevit sklon ke „splynutí“ se zkoumaným prostředím. S tím souvisí námitka, že výzkumník překračuje paradigmatické pole antropologie jako vědy, protože ztrácí vědeckou kritickou perspektivu – srov. Fiona Bowie, „Anthropology of Religion,” 13, in *The Blackwell Companion*

Badatel pracující v oblasti antropologie náboženství obvykle využívá řadu konkrétních, etablovaných výzkumných designů spojených s metodami a technikami získávání, resp. tvorby a zpracování dat, jako jsou například zúčastněné pozorování, práce s informátory, rozhovory, biografická metoda či vizuální techniky – záznamy pomocí fotografie anebo videa – atd. Získané údaje analyzuje a interpretuje obvykle za použití kvalitativních analytických postupů a vztahuje je k teoretickým konceptům v rámci kulturní antropologie a příbuzných sociálněvědních disciplín.

Institucionální zakotvení antropologie náboženství

Mezi znaky svébytné vědní disciplíny patří kromě vymezeného předmětu studia, dějin představovaných badatelskou tradicí a metodologie také institucionální zakotvení dané disciplíny. Badatelé v oblasti antropologie náboženství působí obvykle v rámci pracovišť kulturní a sociální antropologie, religionistiky, etnologie či sociologie. Antropologie náboženství disponuje však i vlastními odbornými profesními organizacemi na národní i mezinárodní úrovni. Jako příklad je možné zmínit Společnost pro antropologii náboženství (Society for the Anthropology of Religion, SAR), která existuje v rámci Americké antropologické asociace (American Anthropological Association, AAA). SAR vznikla v roce 1997 jako samostatná sekce (Anthropology of Religion Section) v rámci AAA sloučením několika do té doby nezávislých platforem antropologů náboženství, například Anthropology of Religion Interest Group či Society for the Anthropology of Religion (SofAR). V roce 2000 změnila Sekce antropologie náboženství název na Společnost pro antropologii náboženství, který nese dodnes. Každým druhým rokem organizuje tato společnost odborná konferenční fóra s mezinárodní účastí a mezinárodní zastoupení mají i konferenční sekce, které SAR pořádá v rámci každoročních kongresů AAA.²⁸³

to the Study of Religion, ed. Robert A. Segal (Malden: Blackwell Publishing, 2006), 3–24. Srov. eadem, *Antropologie náboženství. Rituál, mytologie, šamanismus, poutnictví* (Praha: Portál, 2008), 18–24. K problematice „domorodého antropologa“ viz Kirin Narayan, „How Native Is a 'Native' Anthropologist?“ *American Anthropologist, New Series* 95, no. 3 (1993): 671–686.

²⁸³ “AAA Anthropology of Religion Interest Group. Annual Report,” (1997), <http://sar.americananthro.org/wp-content/uploads/2019/01/ARS-IG-annual-report.pdf> [17. 3. 2020]. “Application for Section Status: Anthropology of Religion Section,” (1997), <http://sar.americananthro.org/wp-content/uploads/2019/01/ARS-SAR-Section-Application.pdf> [17. 3. 2020]. “Executive Committee, ARS. Section Name,” (2000), <http://sar.americananthro.org>

V českém prostředí je profesní platformou badatelů v oblasti antropologického studia náboženství samostatná sekce v rámci České asociace pro sociální antropologii. Tato sekce „Antropologie náboženství, magie a nadpřirozena“ byla ustavena na zakládajícím zasedání v září roku 2020.²⁸⁴

Historický kontext formování antropologického studia náboženství

V historické perspektivě lze sledovat změny, k nimž z hlediska teoretických a metodologických přístupů v kulturněantropologickém studiu náboženství dochází. Je nutné tyto změny vidět v širších souvislostech dějin kulturní antropologie jako svébytné vědní disciplíny. Ta se formuje v západním²⁸⁵ sociokulturním prostředí, kde lze kořeny kulturněantropologického myšlení sledovat do hluboké minulosti. Alan Barnard poukazuje na antické kořeny antropologického myšlení a samotné formování antropologie jako vědní disciplíny klade již do 17. století, i když o kulturní antropologii jako vědě v současném slova smyslu lze hovořit až od 19. století.²⁸⁶

Dědictví kolonialismu

Vznik a vývoj kulturní antropologie jako svébytné disciplíny souvisí s evropskou koloniální expanzí.²⁸⁷ V tomto kontextu je evropské prostředí konfrontováno s „odlišnými“ sociokulturními realitami. Formování kulturní antropologie jako vědní disciplíny je ve svých počátcích spojeno s praktickými mocenskými a politickými potřebami: evropští kolonizátoři potřebují porozumět odlišným

org/wp-content/uploads/2019/01/ARS-SAR-name-change-request.pdf [17. 3. 2020]. SAR. Society for the Anthropology of Religion, <http://sar.americananthro.org/> [17. 3. 2020].

²⁸⁴ CASA – Česká asociace pro sociální antropologii, „Založení nové sekce: Antropologie náboženství, magie a nadpřirozena,” (2020), <http://www.casaonline.cz/?p=3182> [18. 2. 2021].

²⁸⁵ Konceptem „západního“ sociokulturního prostředí máme na mysli kultury a společnosti evropského a amerického prostředí vycházející z ideových tradic řecké a římské antiky a navazující na židovsko-křesťanské kořeny.

²⁸⁶ Alan Barnard, *History and Theory in Anthropology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

²⁸⁷ Viz Talal Asad, ed., *Anthropology and the Colonial Encounter* (London: Ithaca Press, 1973).

sociokulturním realitám, aby je dokázali efektivněji ovládnout.²⁸⁸ Talal Asad upozorňuje, že přímý vliv etnologů a antropologů na správu koloniálních říší 19. století není vhodné přeceňovat, nelze však opominout tento dějinný kontext, v němž kulturní antropologie jako svébytná vědní disciplína vzniká. Asad říká, že vzdor rozšířenému mínění nebyla role antropologů v udržování a správě koloniálních říší nijak převratná. Naopak šíření a udržování evropské koloniální moci mělo zásadní vliv na formování antropologie samotné, na způsoby jejího popisování a analýz populací pod koloniální správou.²⁸⁹

Koloniální kontext formování kulturní antropologie jako vědní disciplíny musíme mít na paměti, pokud se chceme zabývat historií antropologie náboženství. Koncepty, s nimiž antropologie náboženství zachází, jsou s tímto historickým kontextem úzce spojeny. Především to platí o samotném pojmu „náboženství“.²⁹⁰ Ten se vyvíjí v souvislosti s evropskými ideovými dějinami. Představuje jeden z mnoha pojmů, jejichž vymezení se formuje mimo vědecké prostředí, které však věda přijímá a snaží se o jejich definici pro potřeby vlastního bádání. Pojem „náboženství“ lze považovat za dobrý příklad takového konceptu. Podobně bychom mohli přistupovat i k řadě jiných pojmů, s nimiž antropologové náboženství pracují, ať již jde o pojmy jako „nadpřirozeno“, „posvátno“, „rituál“ či „magie“. Všechny tyto pojmy a řada dalších jsou totiž kontextem svého vymezování nerozlučně spojeny s evropským sociokulturním prostředím. To představuje pro antropologii náboženství nezanedbatelný teoreticko-metodologický problém. Souvisí zejména s otázkou, jak vůbec studovat náboženství v sociokulturních kontextech, kde se daný pojem třeba ani nevyskytuje, anebo lze ukázat, že se do určitého sociokulturního kontextu dostává až s příchodem evropských kolonizátorů, obchodníků a misionářů.²⁹¹ Využívá-li antropolog takových pojmů mimo vlastní sociokulturní prostředí, vystavuje se riziku, že bude jeho bádání ovlivněno etnocentrismem. V souvislosti s tematikou náboženství

²⁸⁸ Shrnout existující odbornou literaturu na toto téma je námětem pro samostatnou kritickou publikaci – přehled problematiky nabízí Herbert S. Lewis, „Imagining Anthropology's History,” *Reviews in Anthropology* 33, no. 3 (2004): 243–261.

²⁸⁹ Talal Asad, „Afterword,” 315, in *Colonial Situations. Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge*, ed. George W. Stocking Jr. (Madison: The University of Wisconsin Press, 1991), 314–324.

²⁹⁰ Viz Talal Asad, „Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz,” *Man, New Series* 18, no. 2 (1983): 237–259.

²⁹¹ Viz např. Havlíček, „Existuje v Japonsku náboženství?” (2013).

se ve formativním období antropologie náboženství, v 19. století, vyskytují dvě základní perspektivy, které lze označit jako teologickou a sekularizační. Jedná se o ideální typizaci historických přístupů ke studiu náboženství v tomto nejstarším, formativním období kulturní antropologie. V konkrétních případech jsou obě perspektivy spolu obvykle úzce provázány. Obě perspektivy jsou v zásadě etnocentrické, a tedy odporující teoreticko-metodologickým zásadám současných sociálních věd. Vidíme, že další vývoj antropologie náboženství v průběhu 20. století na ně reaguje kriticky a snaží se o jejich překonání novými přístupy.

Teologická perspektiva v dějinách antropologie náboženství

Dějiny formování pojmu náboženství v evropském prostředí středověku a novověku jsou předmětem odborných prací, které zasazují koncept náboženství do dějinného kontextu a poukazují na jeho nerozlučnou spojitost s křesťanským světonázorem.²⁹² Je nutné připomenout, že představitelé rané kulturní antropologie neměli ve zvyku podnikat vlastní terénní výzkum a spoléhali obvykle na zprávy koloniálních úředníků, misionářů a cestovatelů. Odsud známé označení těchto raných představitelů kulturní antropologie jako „kabinetních antropologů“, čerpajících svá data z textů jiných autorů, často neobdobných. Pohled antropologů na tematiku náboženství byl proto nutně ovlivněn povahou těchto zdrojů, které byly vzhledem ke svému původu a ideovému zázemí svých autorů často založeny na perspektivě křesťanského světonázoru, v závislosti na konfesijním zázemí daného autora.²⁹³

Křesťanství je v tomto pojetí obvykle prototypem náboženství. V perspektivě vzdělavců doby evropského kolonialismu je křesťanství navíc hodnoceno jako vrchol dějinného vývoje, neboť umožnilo mocenskopolitický vzestup evropské civilizace, v jejíchž základech spočívá. Křesťanství je z tohoto teologizujícího hlediska „pravým“, skutečným náboženstvím, neboť je založeno na slově Božím, na evangeliu obsahujícím Boží vůli a návod k životu vedoucímu ke spáse duše. Jiná náboženství jsou naopak hodnocena jako „falešná“, vedoucí k věčnému

²⁹² Viz např. Jonathan Z. Smith, „Religion, Religions, Religious,” in *Critical Terms for Religious Studies*, ed. Mark C. Taylor (Chicago: The University of Chicago Press, 1998), 269–284.

²⁹³ Timothy Larsen, *The Slain God: Anthropologists and the Christian Faith* (Oxford: Oxford University Press, 2014).

zatracení. Jindy se o nich uvažuje obvykle tak, že představují nižší stupně předpokládaného lineárního, všeobecného civilizačního vývoje od „primitivnějších“ forem k formám složitějším.²⁹⁴ Teologická perspektiva není výlučně spojena pouze s 19. stoletím. Například v roce 1912 začíná rakouský etnolog, jazykovědec a katolický kněz Wilhelm Schmidt vydávat mnohasvazkovou knihu „Původ ideje Boha“. V ní se snaží dokázat tezi o „původním“ či „primitivním monoteismu“, která vychází z myšlenek skotského literáta a antropologa Andrewa Langa. Je založena na předpokladu, že u tzv. primitivních kultur lze najít víru v jednoho boha či nejvyšší božskou bytost, která se však postupně ztratila či ustoupila do pozadí. Přetrvávala v křesťanství a tzv. monoteistických náboženstvích. Vývoj náboženství nepředstavuje v této perspektivě kvalitativní pokrok, ale naopak úpadek.²⁹⁵

V této etnocentrické, hodnotící perspektivě badatelé hledají jevy, které jsou v charakteristických rysech *podobné* vzorovému náboženství, křesťanství. Hledají a studují v odlišných sociokulturních prostředích jevy, jako jsou „svatá písma“, „náboženské rituály“, „společenství věřících“, „víra v boha“ anebo „bohy“, „postavy náboženských vůdců a zakladatelů“ atp. Přitom mohou být opominuta specifika zkoumaného sociokulturního prostředí a může snadno dojít k vytržení vybraných jevů z jejich sociokulturního kontextu. „Cizí“ náboženské tradice lze proto nahlížet jako etnocentrické vědecké konstrukty, jejich vědecký obraz může být podstatným způsobem zkreslen. Naleznou-li v odlišných prostředích podobné jevy, často je hodnotí jako „primitivní“, rané formy předpokládaného univerzálního duchovního vývoje lidstva. V perspektivě misionáře je řešením nahradit tato „zaostalá“ anebo „falešná“ náboženství křesťanstvím.

Sekularizační perspektiva v dějinách antropologie náboženství

V této perspektivě je koncept civilizace a pokroku spojen s myšlenkou racionálního poznávání skutečnosti, které představuje věda. Na nejvyšší příčce sociokulturní evoluce stojí civilizace kolonizátora, bílého evropského muže, který

²⁹⁴ Viz Jana Valtrová, *Středověká setkání s „jinými“: Modloslužebníci, židé, saraceni a heretici ve středověkých misionářských zprávách o Asii* (Praha: Argo, 2011).

²⁹⁵ Henryk Zimoń, „Wilhelm Schmidt's Theory of Primitive Monotheism and Its Critique within the Vienna School of Ethnology,” *Anthropos* 81, no. 1–3 (1986): 243–260.

nese odpovědnost za to, že i poslední „necivilizovaná“ společnost a její kultura budou náležitě civilizovány, tedy podrobeny koloniálnímu protektorátu, a v konečném důsledku přizpůsobeny kultuře kolonizátorů. Náboženství a magie budou nahrazeny vědou. Tuto ideologii výstižně vyjadřuje známá báseň Rudyarda Kiplinga „Břímě bílého muže“ (*The White Man's Burden*) z roku 1899.²⁹⁶ Krátce, přislovené „břímě bílého muže“ spočívá v úkolu civilizovat „primitivního“, „necivilizovaného divocha“. „Náboženství“, „magie“ a víra v „nadpřirozeno“ jsou spojovány se vším iracionálním a necivilizovaným: v evolucionistické perspektivě budou nakonec náboženské světonázory nahrazeny světonázorem vědeckým. Magie a náboženství jsou tedy z hlediska zákonů sociální a kulturní evoluce předurčeny k zániku.

Můžeme se podrobněji seznámit alespoň s jedním příkladem raného antropologického pohledu na náboženství, který v sobě slučuje obě perspektivy, teologickou i sekularizační.

John Lubbock (1834–1913) o náboženství a vědě

V raných dějinách sociálních věd, které předznamenávají zformování kulturní antropologie jako moderní vědní disciplíny, bychom snadno našli mnoho příkladů náboženské, anebo sekularizační perspektivy. Jeden z velmi výmluvných najdeme v díle britského polyhistora a viktoriánského antropologa Johna Lubbocka.²⁹⁷ V knize věnované vývoji civilizace ze začátku 70. let 19. století píše kromě jiného i o náboženství „divochů“. Váhá, zda je neoznačit jako „pověry“. Přiklání se nakonec k názoru, že mnoho pověr se postupně vyvinulo ve „vznešenější koncepty“ a navíc vyslovuje respekt k jakékoli upřímné víře, bez ohledu na její „absurditu“ a „nedokonalost“. Trvá však na tom, že náboženství v chápání „nižších divošských ras“ se podstatně liší od náboženství „našeho“, tedy od křesťanství, dokonce jsou jeho přímým protikladem. Konstatuje, že „náboženství divochů“ se zaměřují na tento svět, nikoli na svět příští. Božstva „divochů“ jsou „zlá“, mohou být magickou manipulací donucena plnit lidská

²⁹⁶ Rudyard Kipling, *Písně mužů* (Tisk Zlín, 1946), 13–15. Báseň oslavuje boj Spojených států o získání nadvlády nad Filipínskou republikou. Ke Kiplingově básni a jejímu sociokulturnímu kontextu viz Patrick Brantlinger, *Taming Cannibals: Race and the Victorians* (Ithaca: Cornell University Press, 2011), 203–225.

²⁹⁷ Viz Jacques Waardenburg, *Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods, and Theories* (Berlin: Walter de Gruyter 2017), 28, 208.

přání, obvykle vyžadují krvavé oběti, ba „libují si“ v obětech lidských, jsou smrtelná, jsou součástí přírody, nikoli jejími stvořiteli, jsou uctívána tancem, nikoli modlitbou a konečně často vítají to, co my označujeme jako neřest, spíše než to, čeho si ceníme jako ctnosti.²⁹⁸

Lubbockův přístup je příkladem sdružujícím obě klasické perspektivy 19. století: náboženskou i sekularizační. Vrcholem vývoje náboženství je totiž dle Lubbocka smíření pozic náboženství a vědy. Lubbock je přesvědčen, že tam, kde se člověk pozvedá z divoštví k civilizaci, pozvedá se i jeho náboženství. Tvrdí, že věda a náboženství jsou v harmonickém vztahu – pozvedá-li se vědění, pozvedá se i náboženství. Lubbock vyjadřuje přesvědčení, že pokrok v poznání zákonů vesmíru a v růstu vědeckého poznání je patrný u národů, které vyznávají různé formy křesťanství. Skutečné náboženství – křesťanství – je tedy v přímém vztahu k růstu vědeckého poznání světa.²⁹⁹

Lubbockův pohled na náboženství je zatížen dobovým etnocentrickým myšlením. Přes vyjádření určitého respektu k vírám „divochů“ je jeho přístup k „primitivním náboženstvím“ ukázkou pohrdavého pohledu „bílého muže“ nesoucího kiplingovské bříme šíření civilizačního pokroku.

Náboženské systémy jako „vynález“ kolonizátorů? Případ hinduismu

Již Lubbock uvažuje, zda je oprávněné používat pojem náboženství mimo kontext křesťanství. Nevede ho k tomu kritický skepticismus, ale dobově podmíněná, na etnocentrismu založená pochybnost, zda není mezi „divochy“ případnějším hovořit spíše o „pověrách“. Přiklání se nakonec k využití pojmu náboženství v širším kontextu. To, že představitelé kolonialismem zatíženého raného antropologického myšlení využívají pojem náboženství k popisu a analýze „nezápadních“ sociokulturních prostředí, nás patrně příliš nepřekvapí. Činí tak však i jejich pozdější pokračovatelé a kritici a pojem náboženství využívá i moderní sociální věda. Je toto využití pojmu náboženství opodstatněné mimo vlastní sociokulturní kontext jeho vzniku a formování? Není nakonec aplikace pojmu

²⁹⁸ John Lubbock, *The Origin of Civilisation and the Primitive Condition of Man. Mental and Social Condition of Savages* (London: Longmans, Green, and Co., 1882), 202. Kniha vyšla poprvé v roce 1870.

²⁹⁹ Ibid., 386–387.

náboženství projevem etnocentrismu, kterým může být zatížena i současná antropologie náboženství? Otázka využitelnosti pojmu náboženství a s ním souvisejících kategorií se objevuje mimo jiné ve spojení se studiem společností a kultur indického subkontinentu, kde běžně využíváme pojem hinduismu k označení souhrnu místních náboženských tradic. Na příkladu kritiky pojmu hinduismu lze ukázat, jak může být odborné využívání konceptu náboženství zatíženo dědictvím kolonialismu. Mluvit o hinduismu jako o náboženském systému Indie může být příkladem tzv. vynalezené tradice.

Pojem „vynalezená tradice“ („*invented tradition*“) je spojen se jménem historika Erica Hobsbawma.³⁰⁰ Krátce řečeno, jde o historický proces institucionalizace nově definované tradice jako souboru věr a praktik ve spojení s jejich ideologickou dimenzí. Původ vynalezené tradice lze z historického hlediska sledovat od určitého, formativního časového období, obvykle historicky nedávného. Lze říci, že před tímto formativním historickým obdobím taková tradice jako koncept neexistuje v emickém kontextu ani v etické perspektivě. Zároveň je však vynalezená tradice svými proponenty – v emické perspektivě – konceptualizována jako historicky kontinuální a hluboce zakořeněná. Z etického hlediska můžeme konstatovat, že důraz na hlubokou historickou kontinuitu dodává vynalezené tradici legitimitu a společenskou relevanci.

Hobsbawm formuluje tuto definici takto:

„Vynalezená tradice může být chápána jako soubor praktik rituální či symbolické povahy, řízených zjevně či skrytě přijímanými pravidly, která pomocí opakování mají vštěpovat určité hodnoty a normy chování a která automaticky počítají s dějinnou kontinuitou. Ve skutečnosti usilují o vytvoření kontinuity s vyhovující minulostí, kdekoli je to vhodné.“³⁰¹

Pojetí hinduismu jako „vynalezené tradice“ coby koherentního náboženského systému je spojeno s ideou, že se objevuje až v důsledku působení evropských – převážně britských – kolonizátorů. Historický původ pojetí hinduismu jako vynalezené tradice je situován do období po roce 1800, kdy se poprvé začíná termín „hinduismus“ objevovat. Jako vynalezená tradice je hinduismus

³⁰⁰ Eric Hobsbawm, Terence Ranger, ed., *The Invention of Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992). Krátké shrnutí nabízí Michal Svoboda, „Vynalézání tradic,” *AntropoWebzin* 1 (2005), bez paginace, <http://www.antropoweb.cz/cs/vynalezani-tradic> [1. 9. 2020].

³⁰¹ Eric Hobsbawm, „Introduction: Inventing Traditions,” 1, in ed. idem, Ranger, *The Invention of Tradition* (1992), 1–14.

v podstatě západním vynálezem. Indolog Richard King k tomu poznamenává, že koncept je sice odvozen od staršího pojmu „Hindu“, sloužícího k označení obyvatel indického subkontinentu, avšak pojem „hinduismus“ je západním konstruktem. King obhájí tezi, že byl koncipován západními orientalisty a odráží koloniální a židovsko-křesťanské myšlení. Západní orientalisté „vynalezli“ pojem hinduismu na základě vlastních představ o konceptu náboženství, o tom, co si pod vlivem vlastního sociokulturního prostředí pod tímto pojmem představovali. Posléze byl pojem hinduismu jako systematické náboženské tradice převzat indickými nacionalisty, kteří jej využili jako ideologickou oporu ve svém boji za sebeurčení, v zápasu s britskou koloniální nadvládou. Hinduismus jako starobylý náboženský systém Indie je podle Kinga ve skutečnosti moderním mýtem.³⁰²

I podle dalších badatelů bychom měli hinduismus chápat výlučně jako etický, badatelský konstrukt, jehož vznik a využívání je navíc podstatně zatíženo ideologickou dimenzí.³⁰³ Znamená to, že z historického hlediska nelze o náboženstvích Indie mluvit jako o „hinduismu“ bez tohoto systematizujícího, ve své podstatě etnocentrického vlivu západních kolonizátorů, i když pojem posléze převzali a využívají samotní Indové.³⁰⁴

Kritika konceptu hinduismu jako vynalezené tradice ukazuje přinejmenším jednu podstatnou skutečnost: evropští badatelé 19. a počátku 20. století jsou ve svém nahlížení na indické sociokulturní prostředí ovlivněni orientalismem. Tento koncept je spojen se stejnojmennou knihou literárního vědce Edwarda W. Saida z roku 1978.³⁰⁵ Krátce řečeno, jde o způsoby západní, především evropské konceptualizace „Orientu“, které oscilují od obdivu k opovržení. „Orient“ je situován do poměrně širokého geografického prostoru, zahrnujícího obvykle

³⁰² Richard King, *Orientalism and Religion: Post-Colonial Theory, India and "The Mystic East"* (New York: Routledge, 1999), 100. Viz také idem, "Orientalism and the Modern Myth of 'Hinduism'," *Numen* 46, no. 2 (1999): 146–185, 156.

³⁰³ Viz Hermann Kulke, Günther-Dietz Sontheimer, ed., *Hinduism Reconsidered* (New Delhi: Manohar, 2001). Viz i Timothy Fitzgerald, "Hinduism and the "World Religion" Fallacy," *Religion* 20 (1990): 101–118. Srov. Brian K. Pennington, *Was Hinduism Invented? Britons, Indians, and the Colonial Construction of Religion* (Oxford: Oxford University Press, 2005).

³⁰⁴ Viz i David N. Lorenzen, *Who Invented Hinduism? Essays on Religion in History* (New Delhi: Yoda Press, 2006). Peter van der Veer, "Religion in South Asia," *Annual Review of Anthropology* 31 (2002): 173–187.

³⁰⁵ Český překlad knihy: Edward W. Said, *Orientalismus. Západní koncepce Orientu* (Praha: Paseka, 2008).

východní Středomoří s Blízkým východem (na tento prostor se soustřeďuje sám Said) a také Střední a Dálný východ. Koncept orientalismu lze však vztáhnout vlastně na jakýkoli koloniální kontext, bez ohledu na toto obvyklé geografické vymezení, třeba i na konceptualizaci Divokého západu z perspektivy přistěhovalců ve Spojených státech amerických.³⁰⁶ S odkazem na dílo Michela Foucaulta Said píše: „(...) orientalismus je postupem, jímž Západ Orientu vládne, restrukturalizuje jej a spravuje.“³⁰⁷ Je spojen s ideou evropské nadřazenosti a v oblasti vědy představuje záměr: „(...) porozumět tomu, co je očividně jiným (...) světem, a v některých případech tento svět ovládnout, manipulovat jím nebo si jej dokonce přivlastnit (...)“.³⁰⁸ Koncept hinduismu je z tohoto hlediska projevem orientalistického myšlení.

Kritiku konceptu hinduismu jako vynalezené tradice můžeme shrnout takto: evropští novověcí badatelé 18. a 19. století pohlížejí na nesmírně bohaté socio-kulturní prostředí Indie z perspektivy vzdělců své doby, zatížené orientalistickým myšlením, křesťanským světonázorem, dobovými stereotypy a mnohdy i rasistickými předsudky.

S příkladem takového uvažování jsme se seznámili u Johna Lubbocka. V této perspektivě vždy stojí na vrcholu pomyslného civilizačního žebříčku bílý anglosaský gentleman, jehož úkolem je přinést „světlo civilizace“ tzv. nižším rasám.³⁰⁹ Aby mohl tento svůj úkol naplnit, potřebuje se vyznat v indickém socio-kulturním prostředí, které je v jeho perspektivě chaotické a nepochopitelné. Proto jej systematizuje za pomoci konceptů, které má v dobovém myšlení k dispozici. Není náhodou, že počátky vědeckého studia náboženství jsou spojeny s touto „koloniální situací“. Učenci 19. století se soustřeďují na takové jevy, které považují ze své perspektivy za důležité – například na literární památky, definované jako „svaté texty“, jejichž význam znají z kulturního prostředí, které je jim vlastní. Zaměřují se například na studium véd či Bhagavadgíty, pro něž zavádějí dodnes někdy užívané termíny „hinduistická bible“ či „hinduistické

³⁰⁶ Richard V. Francaviglia, *Go East, Young Man: Imagining the American West as the Orient* (Logan: Utah State University Press, 2011).

³⁰⁷ Said, *Orientalismus*, 13.

³⁰⁸ Ibid., 22–23.

³⁰⁹ Viz Timothy H. Parsons, *The British Imperial Century, 1815–1914: A World History Perspective* (Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1999).

evangelium“.³¹⁰ Každodenní, žitou náboženskou praxí obyvatel kolonizovaných oblastí obvykle opovrhují jako „pověrami“.

I když je koncept hinduismu jako systematické, svébytné náboženské tradice podstatně ovlivněn kulturním imperialismem evropských kolonizátorů, badatelů a misionářů, nemůžeme z tohoto historického kontextu jednoduše vyvodit závěr, že snad „hinduismus neexistuje“. Vhodnější formulaci, která vyjadřuje příslovečný lví podíl koloniálních učenců na novodobé konceptualizaci hinduismu, nabízí religionista Jeffery D. Long. Zdá se obtížné zpochybnit fakt, že ve valné části dějin nebyl znám koncept hinduismu, dokud jej nevytvořili učenci 19. století. Long však upozorňuje, že i když současný koncept „hinduismu“ historicky vzniká ve spojení se specifickou koloniální situací 19. století, mnoho hinduistů by dnes cítilo takové tvrzení jako urážku své kulturní tradice, jejíž dějinnou kontinuitu lze podle nich sledovat do hluboké minulosti. Navíc, píše Long, na konceptualizaci hinduismu se významně podíleli i sami Indové, například představitelé hnutí spojených s činnostmi náboženských vůdců, jakými byli Rámmohan Ráj (1772–1883), Vívékánanda (1863–1902) a mnozí další indičtí myslitelé.³¹¹

Jak je patrné například z výše citovaného příkladu indologa Richarda Kinga, u kritiků „hinduismu“ dochází ke směřování termínu a konceptu – jistě spolu úzce souvisejí, ale z absence jednoho není možné jednoduše usuzovat i na absenci druhého. Historik náboženství David Lorenzen dospěl k poznatku, že neexistence termínu samotného v případech hinduismu ještě neznamená, že v dějinách nenajdeme koncept indického náboženství jako systematické tradice. Podle Lorenzena je mylné tvrdit, že hinduismus byl „vynalezen“ či „zkonstruován“ evropskými kolonizátory, většinou Brity, až někdy kolem roku 1800. Naopak z řady dokladů vyplývá, že koncept indického náboženství získával jasné kontury již mnohem dříve, ať již z hlediska věrouky anebo formování vyznavačských komunit. Jedním ze základů pro emicky vykládaný koncept systematické indické náboženské tradice byly podle Lorenzena texty jako Bhagavadgíta, purány, bohatá vykladačská literatura vznikající v rámci šesti škol či směrů (tzv. daršanů). To vše vedlo v indickém prostředí k vědomému utváření náboženské identity, k níž navíc významně přispěla i historická rivalita mezi muslimy a Indý v období od 13. do 16. století. Tato vědomá identita, formovaná v náboženských

³¹⁰ Catherine A. Robinson, *Interpretations of the Bhagavad-Gita and Images of the Hindu Tradition. The Song of the Lord* (Abingdon: Routledge, 2006).

³¹¹ Jeffery D. Long, *Historical Dictionary of Hinduism* (Lanham: Rowman & Littlefield, 2020), 2.

pojmech, je proto podle Lorenzena pevně zakotvena mnohem dříve, než kolem roku 1800.³¹² K tomu je třeba vzít v úvahu, píše Lorenzen, že vůbec první historické doklady o použití termínu „hinduismus“ obsahují spisy indického učence Rámmohana Ráje a nikoli dokumenty britských kolonizátorů.³¹³

I když je utváření konceptu hinduismu v moderních dějinách pevně spojeno s koloniálním kontextem, bylo by chybou vidět jej pouze jako etický koncept, který je možné zcela odmítnout jako konstrukt zatížený etnocentrismem a kulturním imperialismem koloniálních učenců 19. století. Jde o koncept formovaný v komplexní interakci různých aktérů, z nichž ne nevýznamná část je tvořena samotnými „kolonizovanými“. Navíc existenci pojetí indické náboženské tradice jako koherentního systému věr a praktik spojeného s vymezováním identity svých proponentů není možné historicky spojit až s působením evropských kolonizátorů. Proces „vynalézání tradice“ nazvané jako „hinduismus“ je třeba v diachronní, dějinné perspektivě sledovat hlouběji do minulosti.

Vykládat koncept hinduismu jako příklad vynalezené tradice je jistě možné, avšak při bližším kritickém pohledu se to může jevit jako příliš zjednodušující. Vezmeme-li v úvahu komplexní procesy conceptualizace indického náboženství v dějinných interakcích různých aktérů, může koncept hinduismu sloužit spíše jako příklad kulturní hybridizace. Tento koncept, jež rozpracoval teoretik postkoloniálních studií Homi K. Bhabha, poukazuje na zjednodušující Saidův pohled, který předpokládá, že v podstatě celý orientalizující diskurz je „majetkem“ západního kolonizátora. Kolonizovaní jsou však také aktéry, nikoli pouze pasivními subjekty diskurzivních procesů a praktik ze strany kolonizátorů. Proces kulturní hybridizace, kdy se formuje význam konceptů, jako je například i hinduismus, je procesem dynamické interakce kolonizátorů a kolonizovaných.³¹⁴

Perspektiva tzv. kulturního obratu, postkoloniální teorie a s ní spojená postmoderní kritika v kulturní antropologii významně upozornily na to, že dosavadní kulturní antropologie, její práce a autoři s sebou nesou nereflektovaný sociokulturní kontext. Ten má zásadní vliv na myšlení autorů etnografických a antropologických prací, formuje jejich světový názor a samozřejmě i metody,

³¹² Lorenzen, *Who Invented Hinduism?*, 2.

³¹³ *Ibid.*, 3–4.

³¹⁴ Viz Homi K. Bhabha, *Místa kultury* (Praha: Tranzit, 2012). Srov. Haj Yazdih, „Conceptualizing Hybridity: Deconstructing Boundaries through the Hybrid,” *Formations* 1, no. 1 (2010): 31–38. Viz i Anthony Easthope, „Bhabha, Hybridity and Identity,” *Textual Practice* 12, no. 2 (1998): 341–348.

teorie a s nimi spojené koncepty, které ve svých pracích antropologové využívají.³¹⁵ Je to i případ antropologického studia náboženství a s ním souvisejících konceptů, jako je například hinduismus. Sociokulturní kontext, v němž se antropologie náboženství utváří, se nezbytně odráží v průběhu a výsledcích kulturněantropologického bádání o náboženstvích. Možným východiskem je zahrnutí reflexivní dimenze do teoreticko-metodologických východisek antropologického bádání – musíme co nejpřesněji znát historii, kontext využívání a formování termínů i konceptů, s nimiž v antropologii pracujeme. Prosté odmítnutí takových konceptů, jako jsou např. „náboženství“ či „hinduismus“, pro účely vědecké práce, není uspokojivým řešením.

Postmoderní kritika v antropologii a koncept reflexivity

Vraťme se k vymezování předmětu studia – náboženství – v kulturní antropologii. Vzhledem k dějinnému spojení se specifickým, tzv. západním sociokulturním kontextem navrhuji někteří autoři pojem náboženství jako analytické kategorie zcela vyřadit ze slovníku vědy, přesněji řečeno ponechat jej pouze jako emický pojem.³¹⁶ Podle těchto kritiků by věda mohla pojem náboženství oprávněně použít pouze v případě, že je používán i zkoumanými participanty, jinak je jeho využití ve své podstatě manipulací a kulturním imperialismem. Odstranění takových pojmů, jako je „náboženství“, z analytického slovníku vědy, se může vzhledem k historickému kontextu na první pohled zdát oprávněné. Jaké důvody však mohou užívání pojmu náboženství v analytickém aparátu sociálních věd ospravedlnit?

Zaprvé je tu riziko, že se věda stane nesrozumitelnou, především při komunikaci mimo vlastní vědecké prostředí.

³¹⁵ Viz James Clifford a George E. Marcus, ed., *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography: a School of American Research Advanced Seminar*, (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1986).

³¹⁶ Viz Timothy Fitzgerald, "A Critique of 'Religion' as a Cross-Cultural Category," *Method & Theory in the Study of Religion* 9, no. 2 (1997): 91–110; Daniel Dubuisson, *The Western Construction of Religion: Myths, Knowledge, and Ideology* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2003). Viz také Timothy Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies* (Oxford: Oxford University Press, 2000). Shrnutí této problematiky podává Fujda, "Connecting Fitzgerald and Latour," (2020).

Zadruhé, i když je pojem náboženství pevně spojen s tzv. západním kontextem, neznamená to, že se v jiných sociokulturních prostředích nevyskytuje. Podobně jako v případě hinduismu, i v případě náboženství může ztotožňování termínu s konceptem vést k omylům. Konceptualizace náboženství jsou v současné i historické perspektivě součástí „nezápadních“ sociokulturních kontextů. Nelze opomíjet vliv kulturní interakce, kdy se termín náboženství spolu s jeho „západní“ konceptualizací dostává do odlišných sociokulturních prostředí – to však neznamená, že se tu historicky nevyskytovaly koncepty s velmi podobnými obsahy. Je to nejen případ hinduismu, ale například i japonského prostředí, kde se obvykle také zdůrazňuje západní, s aktivitami křesťanských misionářů spojený původ konceptu náboženství.³¹⁷ Přesto zde však lze najít doklady místního koncepčního myšlení, spojeného zejména s buddhistickým intelektuálním prostředím, v němž se pojem náboženství objevuje bez vlivu západního myšlení.³¹⁸ To, že samotné pojmenování pro náboženství v určitém nezápadním sociokulturním kontextu neexistovalo či neexistuje, ještě neznamená, že zde v dějinné anebo současné perspektivě nenajdeme velmi podobně vymezované koncepty v nativních termínech místních jazyků. Pokud je samotný jazykový výraz pro náboženství a s ním spojené konceptualizace importem ze západního sociokulturního prostředí, neznamená to, že se v odlišném sociokulturním kontextu již předtím nevyskytovaly koncepty, které jsou svým obsahem obdobou konceptu náboženství a jsou přitom spojeny s nativními termíny.

Konečně zatřetí, pojem „náboženství“ nám rovněž dovoluje vymezit pole jevů, kterými se budeme zabývat.

Využití pojmu náboženství v sociálních vědách obecně, a v antropologii náboženství zvláště, musí vždy vycházet z principu reflexivity. Koncept reflexivity ve spojení se sociálními vědami je poměrně široký. V nejširším slova smyslu jej

³¹⁷ Viz Jason Ā. Josephson, *The Invention of Religion in Japan* (Chicago: The University of Chicago Press, 2012).

³¹⁸ Hans M. Krämer, "How 'Religion' Came to Be Translated as Shūkyō: Shimaji Mokurai and the Appropriation of Religion in Early Meiji Japan," *Japan Review* 25 (2013): 89–111. Viz také Christoph Kleine, "Religion and the Secular in Premodern Japan from the Viewpoint of Systems Theory," *Journal of Religion in Japan* 2, no. 1 (2013): 1–34. Viz dále např. Havlíček, "Existuje v Japonsku náboženství?" (2013). Viz i Anette Lindberg, "The Concept of Religion in Current Studies of Scandinavian Pre-Christian Religion," *Temenos* 45, no. 1 (2009): 85–119. Jim Stone, "The Ideology of Religious Studies by Timothy Fitzgerald," *Religious Studies* 37, no. 2 (2001): 242–246. Jolyon B. Thomas, "The Concept of Religion in Modern Japan. Imposition, Invention, or Innovation?" *Religious Studies in Japan* 2 (2013): 3–21.

můžeme chápat jako vědomý, kritický obrat k sobě samému, k badateli a k jeho ideovému zázemí, k vlastním předpokladům, myšlenkám a ke kontextu jejich formování. V sociálněvědním výzkumu to znamená, že badatel vědomě reflektuje vliv svého světového názoru na plánování, průběh, zpracování a prezentaci své výzkumné práce.³¹⁹

Epistemologický základ reflexivity jako metodologického principu v kulturní antropologii je vlastně docela jednoduchý: antropologický výzkum i sama osobnost badatele, který jej provádí, jsou bezesporu součástí kulturního kontextu, v němž antropologie jako věda vznikla a z něž také pochází sám výzkumník. Antropolog z tohoto hlediska není nějakým „nezaujatým pozorovatelem“, nýbrž je po všech stránkách součástí a „produktem“ svého vlastního sociokulturního prostředí. Do procesu bádání se promítá celá antropologova osobnost, neboť on sám je prvořadým nástrojem své výzkumné práce. Princip metodologické reflexivity vede antropologa k tomu, že tuto svou pozici do své práce otevřeně promítá a je si vědom i toho, že jeho práce a nakonec i on sám se také formují díky okolnostem probíhajícího výzkumu. Z tohoto hlediska by mělo být antropologické bádání podrobováno neustálé reflexivní kritice, která dovoluje otevřeně formulovat antropologova doposud neuvědomovaná východiska.

Robert Scholte, který na přelomu 60. a 70. let 20. století poprvé otevřeně formuluje princip reflexivity ve spojení s kulturněantropologickým bádáním, jej definuje takto:

„Každý procedurální krok v utváření antropologického vědění je provázen radikální reflexí a epistemologickým výkladem (...). Nemůžeme a ani bychom se neměli vyhýbat ‚hermeneutickému kruhu‘ (...), ale jako součást našich aktivit musíme objasňovat vědomý proces tvůrčího uvažování, jež činí možným jak zakoušení, tak rozumění.“³²⁰

Scholte dále upřesňuje, že porozumění druhým a badatelovo porozumění sobě samému jsou spolu neoddělitelně spojeny a vzájemně se podmiňují.³²¹

³¹⁹ Charlotte A. Davies, *Reflexive Ethnography. A Guide to Researching Selves and Others* (London: Routledge, 1999), 4.

³²⁰ Robert Scholte, „Toward a Reflexive and Critical Anthropology,“ in *Re-inventing Anthropology*, ed. Dell Hymes (New York: Random House (Pantheon), 1972): 430–457, 441, citováno dle Philip C. Salzman, „On Reflexivity,“ *American Anthropologist* 104, no. 3 (2002): 805–813, 805.

³²¹ Viz Scholte, „Toward a Reflexive and Critical Anthropology,“ 448 – citováno dle Salzman, „On Reflexivity,“ 805.

Ve výzkumné praxi se požadavek reflexivní dimenze může uplatňovat různými způsoby, badatel by však v každém případě měl přistupovat reflexivně i k nástrojům samotné vědní disciplíny, k jejím teoriím, metodám a konceptům s nimi spojeným. V epistemologické rovině by měl reflektovat, v jakém kontextu tyto „nástroje“ vědy vznikly, v jakých kontextech a s jakými důsledky byly a jsou aplikovány. Díky těmto poznatkům by měl reflexivně nahlížet proces svého vlastního výzkumu. Ve vztahu ke konceptům využívaným v antropologickém výzkumu formuluje princip reflexivity James Clifford:

„Etnografie ve službách antropologie kdysi pohlížela na jasně vymezené jiné, definované jako primitivní či kmenové, ne-západní, preliterární, nehistorické (...). Nyní se etnografie setkává s jinými ve vztahu k sobě samé, když nahlíží sebe samu jako jinou.“³²²

Součástí reflexivní metodologie kulturněantropologického bádání o náboženství je tedy kromě badatelské sebereflexe i nezbytnost epistemologické reflexe vlastních teoretických a metodologických nástrojů.

Antropologické definice náboženství

Znalost historického kontextu formování pojmu náboženství a reflexivním principem doprovázené využívání tohoto pojmu ve vědě zůstává zásadním přínosem postmoderní kritiky v sociálněvědním studiu náboženství obecně a v bádání kulturněantropologickém zvláště.

V kulturněantropologickém bádání o náboženství najdeme řadu vymezení náboženství – jako příklady uvedme alespoň dvě známé definice. Obě mají své slabé stránky, což však neznamená, že by je bylo možné označit jako „chybné“ a že bychom je vůbec nemohli využít. Protože jsou součástí paradigmatického pole antropologie náboženství, součástí její badatelské tradice, jejich vědomé, na reflexivním přístupu založené využití v naší vlastní badatelské práci je bezesporu možné.

Edward Burnett Tylor, s jehož přístupem ke studiu náboženství se podrobněji seznámíme dále, formuluje tzv. minimální definici náboženství, podle níž jde o víru v duchovní bytosti.³²³ Tylor zde vybírá jednu klíčovou charakteristiku,

³²² James Clifford, „Introduction: Partial Truths,” in *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography: a School of American Research Advanced Seminar*, ed. James Clifford a George E. Marcus (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1986), 1–26, 23.

³²³ Edward B. Tylor, *Primitive Culture: Researches Into the Development of Mythology, Philosophy,*

kteřá je podle něj podstatou náboženství – jeho definice je příkladem substanciálního přístupu k vymezování náboženství, které je založeno na jednom či více jevech, jež tvoří jeho obsah, *podstatu* či předmět víry svých proponentů.³²⁴ Slabinou tohoto přístupu je zejména to, že substanciální definice, jako je ta Tylorova, bývají obvykle příliš úzké a navíc jsou silně spojeny se „západním“ konceptem náboženství.

Další známou definici, jejíž původ je spojen s antropologickým zkoumáním náboženství, formuluje Clifford Geertz. Náboženství je:

„1) systém symbolů, které 2) v lidech ustavují silné, pronikavé a dlouhotrvající nálady a motivace tím, že 3) formují pojmy obecného řádu bytí a 4) obdařují tyto pojmy takovým nádechem skutečnosti, že 5) se tyto nálady a motivace zdají jedinečně realistické.“³²⁵

Geertzova definice je příkladem funkcionálního přístupu k vymezování náboženství, které se zaměřuje na to, co náboženství *dělá* či způsobuje, jaké funkce zaujímá v životě jedince anebo společnosti. Hlavním problémem Geertzovy definice je to, že dovoluje zahrnout příliš široké množství různých konkrétních jevů. I Geertzovu definici lze vystavit kritice z důvodu jejího zatížení západním ideovým kontextem.³²⁶ Problematickým může být také samotný koncept symbolu jako znaku, který musí nést nějaký „význam“, jež má antropolog odhalit.

V souvislosti s antropologií náboženství se setkáme s dalším přístupem k vymezování náboženství, který lze označit jako prototypický a jehož autorem je americký antropolog Benson Saler.³²⁷ Mezi jeho filozofická východiska patří teze o „rodinných podobnostech“ rakouského filosofa Ludwiga Wittgensteina a opírá se také o práci kognitivní psycholožky Eleanor Roschové, která se zabývá psychologickými základy myšlení o konceptech a kategoriích.

Salerův prototypický přístup k definování náboženství vlastně není v přísném slova smyslu definicí. Představuje spíše teoretickou premisu, která kromě

Religion, Art, and Custom. Volume 1 (John Murray, 1871), 383.

³²⁴ K definicím náboženství viz William E. Arnal, „Definition,” in *Guide to the Study of Religion*, ed. Willi Braun a Russel T. McCutcheon (London: Continuum, 2000), 21–34.

³²⁵ Clifford Geertz, *Interpretace kultur* (Praha: SLON, 2000), 107.

³²⁶ Viz Talal Asad, „The Construction of Religion as an Anthropological Category,” in *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, ed. idem (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993), 27–54.

³²⁷ Benson Saler, *Conceptualising Religion. Immanent Anthropologists, Transcendent Natives, and Unbounded Categories* (Leiden: E. J. Brill, 1993).

filozofických a kognitivněpsychologických základů zahrnuje i reflexivní dimenzi. Ta spočívá v otevřeném, explicitně vyjádřeném přijetí sociokulturní situovanosti antropologie náboženství v kontextu evropského či tzv. západního myšlení, s nímž je spojen prototyp náboženství v podobě tzv. západních monoteismů. Saler tvrdí, že těmi nejlepšími příklady toho, co se rozumí pod pojmem náboženství, jsou totiž tzv. západní monoteismy, tedy judaismus, křesťanství a islám. Navrhuje vědomé, reflektované zahrnutí tohoto faktu do antropologické konceptualizace náboženství jako analytického nástroje vědy. Náboženství lze podle Salera definovat na základě *podobnosti* sociokulturních jevů s tím, co chápeme jako obsah konceptů judaismu, křesťanství a islámu. Saler si je vědom toho, že chápání obsahu exemplárních případů západních monoteismů rovněž prochází proměnami. Znamená to, že bychom se měli vzdát snahy vytyčit kolem konceptu náboženství nějakou pevnou hranici, která by byla platná jednou provždy. Potřebujeme však základní orientaci, uvádí Saler, abychom vůbec mohli určit okruh jevů, které budeme studovat – tuto praktickou funkci vymezení pole zájmu nám prototypický přístup dovoluje stanovit.³²⁸

Výhody prototypického přístupu: a) reflexivní dimenze, která otevřeně zahrnuje sociokulturní kontext pojmu náboženství do našich teoretických východisek; b) dovoluje vymežit pole antropologického studia náboženství s dostatečnou přesností, avšak nikoli rigidně. Saler vysvětluje, že studium jevů v rámci určitého sociokulturního kontextu z pozic jiného sociokulturního kontextu bude vždy v podstatě etnocentrické. To však přece neznamená, že jediným řešením je naše bádání opustit. Při dodržení reflexivních postupů nemusí být spojeno s nežádoucím kulturním imperialismem a hegemonizací naší výchozí perspektivy.³²⁹

³²⁸ Ibid., 212–214, 218, 225.

³²⁹ Srov. recenzi Salerovy knihy z pera Donalda Wiebeho (idem, "Conceptualising Religion. Immanent Anthropologists, Transcendent Natives, and Unbounded Categories by Benson Saler," *Numen* 42, no. 1 (1995): 78–82. Ke kritice prototypického přístupu viz Benson Saler, "Conceptualizing Religion: Responses," *Method & Theory in the Study of Religion* 12, no. 1–4 (2000): 323–338.

5. Kulturněantropologická paradigmata a antropologické studium náboženství

JAKUB HAVLÍČEK

Vymezení antropologie náboženství jako svébytné vědní disciplíny je spojeno s historickou dimenzí: existuje bohatá badatelská tradice studia nábožensky vykládaných jevů. Sociální a kulturní antropologové se během dějin kulturní antropologie často zabývali právě náboženstvími. Na základě kulturněantropologického studia náboženství v konkrétních sociokulturních kontextech proto vznikla řada studií i teorií, které se zaměřují jak na obecný pojem náboženství, tak na řadu dalších jevů a s nimi spojených konceptů, které jsou vztahovány k náboženství, jako jsou různé formy nábožensky vykládaných věr a praktik, chování a jednání, jazyka a symbolů, autorit atp.

Cílem následujícího textu není podat vyčerpávající přehled antropologických studií náboženství, ale navrhnout způsob systematického členění této problematiky. Zároveň uvedeme alespoň několik příkladů z dějin antropologického studia náboženství.

Antropologie náboženství je pevně spojena s dějinami disciplíny kulturní antropologie jako takové. Proto lze v antropologickém studiu náboženství vymezit z historického hlediska stejné přístupy jako v dějinách kulturní antropologie, jako svébytné vědní disciplíny. Antropolog Alan Barnard ve svých dějinách kulturní antropologie³³⁰ podává systematický přehled teoretických perspektiv či paradigmát. Opírá se o pojetí paradigmátu filozofa vědy Thomase S. Kuhna – pojmy paradigmátu a teoretické perspektivy Barnard chápe jako synonyma. Teoretickou perspektivu či paradigma v kulturní antropologii definuje jako „velkou teorii“ či teoretický rámec. V nejširším smyslu slova by bylo možné mluvit o světónázoru. Když antropolog hovoří o tzv. tradičních kulturách, často v této souvislosti mluví o „kosmologii“. Koncepty teoretické perspektivy, kosmologie

³³⁰ Barnard, *History and Theory* (2004).

anebo paradigmatu mají společný rys v tom, že definují základní otázky, jimiž se teoretik zabývá, a zároveň poskytují rámec jejich řešení. Dějiny antropologie lze popsat jako dějiny kuhnovských „revolucí“, zásadních paradigmatických posunů spojených s přehodnocením způsobů kladení otázek i způsobů jejich řešení.³³¹

Barnard podává přehled těchto perspektiv či paradigmat v kulturní antropologii. Dělí je na tři základní skupiny: diachronní, synchronní a interaktivní. Skupina diachronních perspektiv klade důraz především na změny zkoumaných jevů v čase, synchronní perspektivy na vzájemné vztahy jevů v konkrétním časovém období. Interaktivní perspektivy kombinují oba tyto aspekty. V dějinách kulturní antropologie jako svébytné vědní disciplíny lze pozorovat posun od diachronních perspektiv k synchronním a posléze k perspektivám interaktivním.³³²

Diachronní perspektivy	Synchronní perspektivy	Interaktivní perspektivy
evolucionismus	relativismus (včetně „osobnosti a kultury“, resp. konfiguracionismu)	transakcionalismus
difusionismus	strukturalismus	procesualismus
marxismus (v určitých aspektech)	strukturální funkcionalismus	feministická antropologie
teorie kulturních okruhů (v určitých aspektech)	kognitivní přístupy	poststrukturalismus
	teorie kulturních okruhů (ve většině aspektů)	postmodernismus
	funkcionalismus (v některých aspektech)	funkcionalismus (v některých aspektech)
	interpretativní přístupy (v některých aspektech)	interpretativní přístupy (v některých aspektech)
		marxismus (v některých aspektech)

³³¹ Ibid., 7–9.

³³² Tabulka vychází z ibid., 9. Tabulka je formálně i obsahově upravena a doplněna.

Příklad diachronního přístupu: evolucionistická perspektiva v antropologii náboženství

Kulturní antropologie 19. a počátku 20. století vychází z ideje univerzální, unilineární evoluce – vývoj lidských společností a kultur probíhá všude podle stejných zákonitostí. Jednodušší, tzv. „primitivnější“ sociokulturní formy jsou nahrazovány formami složitějšími. S ideou sociální a kulturní evoluce je nerozlučně spojena idea pokroku, který je obvykle chápán jako pozitivní kvalitativní změna, díky níž člověk postupně stále lépe a efektivněji ovládá prostředí, v němž žije. Postupně také vzrůstá racionalita lidského světonázoru. Kultury na vyšších stupních tohoto předpokládaného kvalitativního vývoje jsou lépe disponovány k řešení životních problémů člověka i celé společnosti. Vývojově pokročilé společnosti jsou v této perspektivě oprávněny k ovládnutí jiných, primitivnějších.³³³ Je zjevné, že klasické evolucionistické paradigma je pevně svázáno se západním kolonialismem, kterému poskytuje legitimitu.

Edward Burnett Tylor

Známý příklad evolucionistického přístupu k náboženství v kulturní antropologii je spojen se jménem britského antropologa Edwarda Burnetta Tylora (1832–1917). Tylorovy úvahy zahrnují velké množství konkrétních témat a týkají se rovněž problematiky náboženství.

Tylor na základě ideje unilineární evoluce předpokládá, že je možné identifikovat vývojově nejstarší, a tudíž nejprimitivnější formu náboženství. Tento počátek náboženství představuje animismus, tedy víra v duše a duchovní bytosti. Odsud Tylor také odvozuje svou tzv. minimální definici náboženství: je to víra v duchovní bytosti.³³⁴

Přestože Tylorova práce vychází z klasického evolucionistického myšlení, v mnohém předznamenává přístupy novodobé kulturní antropologie. Tylor se především pokouší o zaujetí nehodnotící konceptualizace kulturních jevů, a to i v oblasti náboženství. Odmítá například užití výrazu „pověra“ pro tzv. primitivní náboženství. Dnes, píše Tylor, je tento výraz pokládán za „výčitek“, a i když by snad mohla být někdy oprávněná, odmítá její použití pro vědecké účely, protože by to podle něj bylo nejen „hrubé“, ale především „nesprávné“ či

³³³ Ibid., 27–45.

³³⁴ Tylor, *Primitive Culture*, 383.

„nepravdivé“. Místo toho pro předpokládané „pozůstatky mrtvé nižší kultury vryté v živé kultuře vyšší“³³⁵ navrhuje termín „přežitky“ („survivals“). I když je Tylorův přístup odvozen od dobových standardů vědění a v podstatě zůstává na etnocentrických, hodnotících stanoviscích, můžeme v jeho myšlení nalézt počátky kulturněantropologické snahy o objektivizující, nehodnotící přístup ke studiu kulturních jevů.

Dalším zajímavým přínosem Tylorových úvah na téma náboženství, které mohou být považovány za v jistém smyslu aktuální, je jeho zájem o spiritismus. Dnes bychom jej patrně zkoumali jako příklady alternativní religiozity či spirituality. Již v publikacích ze 60. let 19. století Tylor poukazuje na to, že se v britské společnosti setkáváme s jevy, jako je astrologie, spiritismus či kartářství.³³⁶ V souladu se svým evolucionistickým přístupem je chápe jako přežívající nauky související s nízkými stadii vědění.³³⁷ Tylor byl však dobovým spiritismem zaujat dokonce do té míry, že v této oblasti podnikl terénní výzkum mezi tehdejšími londýnskými spiritisty.³³⁸ I v tom položil základy moderního antropologického studia náboženství.

Příklady synchronních přístupů

Franz Boas a relativistické paradigma v antropologii náboženství

Franz Boas, německý antropolog působící ve Spojených státech amerických, usiluje o překonání klasické evolucionistické perspektivy. V základu Boasova přístupu ke kultuře, a tedy i k náboženství, je kritický přístup k ideji unilineární, univerzální kulturní evoluce a důraz na podrobnou znalost konkrétního kontextu zkoumaných sociokulturních jevů. Z tohoto hlediska lze Boasovu perspektivu zahrnout mezi synchronní paradigmaty, tedy taková, která se zaměřují především na podoby zkoumaných jevů v daném časovém okamžiku a na vzájemné vztahy mezi nimi. Přestože Boas zcela neodhlíží od historické, diachronní roviny,

³³⁵ Ibid., 65.

³³⁶ Viz Edward B. Tylor, „The Religion of Savages,” *The Fortnightly Review* 6 (1866): 71–86; Edward B. Tylor, „On the Survival of Savage Thought in Modern Civilization (2.),” *Appletons' Journal: A Magazine of General Literature* 1, no. 19 (1869): 598–600.

³³⁷ Tylor, „The Religion of Savages,” 85.

³³⁸ George W. Stocking Jr., „Animism in Theory and Practice: E. B. Tylor's Unpublished 'Notes on 'Spiritualism',” *Man, New Series* 6, no. 1 (1971): 88–104.

cestu k jejímu zkoumání otevírá primárně synchronní perspektiva a zaměření na konkrétní kontext vybraných jevů právě v synchronní perspektivě. Základy svého přístupu vysvětluje Boas v řadě textů – výstižné shrnutí však nabízí například výrok, který je součástí jeho přednášky pronesené v roce 1904:

„Velký systém evoluce kultury, platný pro celé lidstvo, ztrácí značnou část své věrohodnosti. Namísto jednoduché vývojové linie se zdá, že je tu množství linií, které se sbíhají i rozcházejí a jež je obtížné shrnout do jediného systému. Namísto uniformity se zdá být zásadním rysem různorodost.“³³⁹

Boasovým východiskem je koncept kulturního relativismu. To však neznamená, že by nebylo možné pokusit se o univerzální definice určitých kulturních jevů, jako je například náboženství. V roce 1910 publikuje Boas text o náboženství původních obyvatel Ameriky, kde podává tuto poměrně širokou definici náboženství:

„(...) skupina konceptů a jednání, které pramení ze vztahu jedince k vnějšímu světu, pokud tyto vztahy nejsou považovány za důsledek fyzikálních sil, jejichž působení je zdůvodňováno čistě rozumovými úvahami.“³⁴⁰

Antropolog George W. Stocking zasazuje Boasovu definici do dobového ideového kontextu, když ji srovnává s definicí Émile Durkheima, publikovanou v roce 1912 v „Elementárních formách náboženského života“.³⁴¹ Je zajímavé, že Boas i Durkheim definují náboženství v podobných termínech. Boas hovoří o „konceptech“, myšlenkových konstruktech, idejích a o „aktech“, jednáních anebo činech, Durkheim zase o „víře“ a „praktikách“. Ty tvoří pro Durkheima jednotný systém náboženství, zatímco pro Boase je náboženství souhrnem či doslova „skupinou“ konceptů a s nimi spojeného jednání. Durkheimovo chápání náboženství je založeno na rozlišování posvátného a profánního, Boas považuje za doménu náboženství vztah člověka k „vnějšímu světu“ tam, kde tento vztah

³³⁹ Franz Boas, „The History of Anthropology. Address at the International Congress of Arts and Science, St. Louis, September 1904,” *Science* 20, no. 512 (1904): 513–524 (522).

³⁴⁰ Franz Boas, „The Religion of American Indians,” in *The Shaping of American Anthropology. 1883–1911. A Franz Boas Reader*, ed. George W. Stocking Jr. (New York: Basic Books, 1974), 257–267, 257.

³⁴¹ George W. Stocking Jr., *The Shaping of American Anthropology. 1883–1911. A Franz Boas Reader* (Basic Books, 1974), 255–267. Durkheimova definice náboženství – viz Émile Durkheim, *Elementární formy náboženského života* (Praha: OIKOYMENH, 2002), 55–56. Boas svou definici sepisuje v létě roku 1907 – viz Stocking, *The Shaping of American Anthropology*, (1974), 255.

není založen na fyzikálních silách (hmotných, materiálních, reálných), které jsou zdůvodňovány čistě rozumovými úvahami.

I přes formulační rozdíly jsou si tedy obě definice velmi podobné. Zatímco však Durkheim chápe náboženství především v jeho sociální dimenzi (klíčovou charakteristikou je v jeho definici společenství věřících – církev), Boas klade důraz na individuální dimenzi religiozity. Náboženství pro něj pramení ze vztahu *jedince* k vnějšímu světu. Boas sociální dimenzi náboženství neopomíjí, avšak chápe ji jako projev konkrétních sociokulturních okolností. Zdůrazňuje sice individuální charakter náboženskosti, zároveň však upozorňuje, že „náboženství se úzce propojilo se sociální strukturou kmenů (...)“³⁴² což se projevuje především v náboženských rituálech.

Slabou stránkou Boasovy definice je využití dichotomie racionálního a iracionálního k definování náboženství. Náboženství je pro Boase oblastí vztahu člověka k vnějšímu světu, která není primárně spojena s rozumovými úvahami. Uvidíme, že právě předpoklad iracionality náboženských jevů se posléze stává předmětem kritiky dalších antropologů, kteří na základě terénních dat dospívají k závěru, že je pro účely antropologie náboženství prakticky nepoužitelná.

Klíčovou metodou antropologického výzkumu obecně, nejen ve spojení s tematikou náboženství, je pro Boase terénní výzkum, kterým nahrazuje evolucionistický důraz na komparativní přístup, založený často na využití sekundárních zdrojů. Terénní výzkum v teoretické rovině vychází z kulturního relativismu, kdy jakýkoli sociokulturní jev musí být zkoumán přímo a v kontextu svého výskytu. Boas vymezuje metodu terénního výzkumu jako detailní studium vybraných jevů ve vztahu k jejich zakotvení v celku konkrétního sociokulturního prostředí. Pouze takové studium, říká Boas, nás dovede k odhalení historických příčin vybraných jevů, k poznání psychologických procesů, které se podílejí na jejich vývoji či k odhalení environmentálních vlivů na zkoumané jevy.³⁴³ Lze říci, že právě metoda terénního výzkumu ve spojení s konkrétními technikami získávání dat v terénu (především zúčastněné pozorování a rozhovory s informátory) tvoří dodnes základ kulturněantropologického studia náboženství.

³⁴² Ibid., 265, srov. 256.

³⁴³ Franz Boas, "The Limitations of the Comparative Method of Anthropology," *Science* 4, no. 103 (1896): 901–908, 905.

Bronislaw C. Malinowski a funkcionalistické paradigma v antropologii náboženství

Malinowského přístup k otázkám souvisejícím s náboženstvím lze rovněž řadit mezi synchronní perspektivy. Podobně jako Boas je i Malinowski přesvědčen o zásadní roli terénního výzkumu v antropologickém zkoumání a vychází z detailní znalosti současné podoby zkoumaných jevů, které antropolog nabývá díky osobní, dlouhodobé přítomnosti v terénu. Zásady antropologického terénního výzkumu, včetně barvitého popisu své vlastní zkušenosti s pobytem v terénu, líčí v úvodní kapitole k „Argonautům západního Pacifiku“.³⁴⁴ Základní podmínkou úspěšného terénního výzkumu je podle Malinowského zcela se odříznout od společnosti „bílých mužů“ a zůstat v co nejužším kontaktu s „domorodci“ (natives), což je spojeno s pobytem antropologa v domorodých sídlech.³⁴⁵ Právě dlouhodobý, hloubkový terénní výzkum, který antropolog provádí v důsledné izolaci od svého vlastního sociokulturního prostředí, je pro Malinowského výchozí metodou získávání dat v antropologii.

Platí to samozřejmě i pro oblast náboženství, které se Malinowski věnuje v esejích vydaných v roce 1948 v souboru pod názvem „Magie, věda a náboženství a další eseje“.³⁴⁶ Náboženství, magii a vědu považuje za sociokulturní univerzália a tři základní způsoby (Malinowski hovoří o „doménách“), jimiž člověk interaguje se světem.³⁴⁷ V základech spočívají na dichotomii posvátného a profánního, která, jak vyplývá z úvodní teoretické premisy Malinowského esejů, rovněž představuje univerzální prvek lidského myšlení: „Není lidské pospolitosti, jakkoli primitivní, bez náboženství a magie.“³⁴⁸ Srovnáme-li však Malinowského uvažování o této tematice s příklady z díla Lubbockova, jasně vidíme zásadní posun v přístupu k těmto tématům. Malinowski totiž vzápětí uvádí:

³⁴⁴ Bronislaw Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific. An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea* (London: Routledge, 2002). Kniha byla poprvé vydána v roce 1922.

³⁴⁵ Ibid., 5.

³⁴⁶ Bronislaw Malinowski, *Magic, Science and Religion and other Essays* (Glencoe: The Free Press, 1948).

³⁴⁷ Srov. podrobněji Karl E. Rosengren, ed., „Malinowski's Magic: The Riddle of the Empty Cell [and Comments and Reply],“ *Current Anthropology* 17, no. 4 (1976): 667–685.

³⁴⁸ Malinowski, *Magic, Science and Religion*, 1.

„Zároveň je nutné ihned dodat, že není divošských ras postrádajících vědecké postoje anebo vědecké /*myšlení – pozn. aut.*/, byť to s nimi bylo často spojováno. V každé primitivní pospolitosti, je-li studována důvěryhodným a způsobilým pozorovatelem, byly nalezeny dvě jasně odlišitelné oblasti, posvátné a profánní; jinými slovy, oblast magie a náboženství a oblast vědy.“³⁴⁹

Magie i náboženství jsou projevem domény posvátného, avšak je mezi nimi rozdíl. Zatímco magie směřuje vždy k určitému konkrétnímu, jasnému cíli, náboženský akt tuto definiční charakteristiku postrádá. U náboženské ceremonie nepozorujeme jasně zamýšlený, bezprostřední efekt.³⁵⁰ Magie spočívá v poměrně jednoduchém, rigidním sledování určitých postupů a technik, v pronášení zaříkadel a provádění rituálních postupů s předpokládaným bezprostředním, jasně vymezeným účinkem. Náboženství se od magie liší v tom, že představuje komplexnější, propracovanější systém interakce s nadpřirozenem.³⁵¹ I náboženské akty samozřejmě nejsou bezcílné, avšak tyto cíle i prostředky jsou obecně složitější a komplexně promyšlené. Náboženský akt je založen na mýtu anebo zvyku, který tento akt vysvětluje. Provádí-li „domorodec“ magický akt, je vždy schopen uvést zamýšlený okamžitý cíl či účinek, kterého chce bezprostředně dosáhnout.³⁵²

Zajímavý vztah panuje v Malinowského konceptualizaci mezi magií a vědou: obě domény přístupů ke světu jsou si totiž podobné svým zaměřením na praktické cíle a rovněž tím, že jsou založeny na teoretickém myšlení a stanovených postupech.³⁵³ Mezi magií a vědou však panují i podstatné rozdíly – tím nejpodstatnějším je patrně to, že věda představuje znalosti založené na empirické zkušenosti se světem, v němž domorodec žije. Vědecké myšlení je obecně založeno na empirické observaci, která je zvažována rozumem. Magie vychází především ze zakoušení emocí. Přestože zde prvek racionality zcela nechybí, magie nespočívá primárně na ní, nýbrž na víře, na naději v účinnost magických postupů a na touze po splnění lidských tužeb.³⁵⁴

³⁴⁹ Ibid.

³⁵⁰ Ibid., 21.

³⁵¹ Ibid., 68.

³⁵² Ibid., 21.

³⁵³ Ibid., 66.

³⁵⁴ Ibid., 67.

Magie a náboženství mají v životě člověka a společnosti podobné funkce. Především pomáhají člověku překonávat emocionální stres spojený s krizovými životními situacemi:

„Jak magie, tak náboženství vznikají a fungují v situacích emocionálního vypětí: v životních krizích, nedostacích, v důležitých snahách, smrti a iniciaci do kmenových mystérií, nešťastné lásce a neuspokojené zášti.“³⁵⁵

Na příkladu rituálů spojených se smrtí Malinowski ukazuje, že jejich funkce směřuje nejen k jedinci, jemuž pomáhá překonat emocionální stres způsobený smrtí bližního, ale i ke společnosti, v níž obnovuje skupinovou solidaritu a posiluje vědomí sounáležitosti.³⁵⁶ Tam, kde lidé cítí ohrožení svého zdraví, života a soudržnosti celé skupiny a kde lidé potřebují získat kontrolu nad během věcí, najdeme obvykle bohaté příklady magického či náboženského jednání, avšak tam, kde jsou si lidé jisti a mohou se spolehnout na své racionální znalosti, se s projevy náboženství anebo magie setkáme málokdy.³⁵⁷

Při své interpretaci náboženského a magického myšlení Malinowski kriticky přehodnocuje dosavadní přístupy. Východiskem jsou mu tehdy nová data z terénních výzkumů, která jej vedou k závěru, že kupříkladu Tylorova teze o animismu jako vývojovém počátku náboženství je založena na příliš úzkém souboru faktů. Tylor, píše Malinowski, mylně považoval raného člověka za příliš „hloubavého“ a „racionálního“: proč by se první lidé pokoušeli dumat nad vysvětlením snů a mimotělních zážitků, když se ukazuje, že „divocha“ mnohem spíše zajímá rybolov, zahradničení, kmenové události a slavnosti?³⁵⁸ „Divoch“ – v dobové terminologii – je pragmatikem. Jedná podle toho, co považuje v dané situaci za užitečné.³⁵⁹

Z dosavadních bádání antropologie a příbuzných disciplín považuje Malinowski za jeden z největších přínosů studium totemismu, protože poukázalo na podstatnou roli sociální dimenze náboženského myšlení. Totemismus a další „rané“ formy náboženství spojené s rituálním chováním dovolují konstatovat, že náboženství je bezpochyby úzce spojeno se sociální organizací. V důrazu na so-

³⁵⁵ Ibid.

³⁵⁶ Ibid., 35.

³⁵⁷ Ibid., 14.

³⁵⁸ Ibid., 2.

³⁵⁹ Viz Adam Kuper, *Anthropology and Anthropologists. The British School in the 20th Century* (London: Routledge, 2015), 50.

ciální rozměr náboženského myšlení a chování je Malinowski zjevně velmi blízko nejen Émilu Durkheimovi, kterého ostatně několikrát zmiňuje, ale zároveň také Boasovi, který rovněž poukazoval na spojitost náboženství se sociální strukturou zkoumaných pospolitostí. Zároveň však Malinowski nechápe náboženství v jeho kolektivní podobě pouze jako prostředek sociální koheze ani je nepovažuje toliko za sakralizované společenské hodnoty, ale v úvahách o náboženství klade důraz i na individuální mentální potřeby jednotlivců. Malinowski je přesvědčen, že „divoch“ („savage“) závisí v oblasti praktické spolupráce i mentální solidarity na ostatních mnohem více, nežli člověk „civilizovaný“.³⁶⁰ Je-li náboženství základem sociální soudržnosti a solidarity, jak je patrné na příkladech z tzv. primitivních pospolitostí, je to dáno především praktickými a mentálními potřebami každého jednotlivého člena takové pospolitosti.

Náboženství je pro Malinowského specifický soubor jevů, které mají jak sociální, tak individuální rozměr, a i ten musí být předmětem antropologického studia. Antropologický přístup ke studiu magie a náboženství je podle Malinowského založen na pochopení faktu, že magie a náboženství nejsou založeny pouze na naukách či filozofii, nejsou jen souborem doktrín. Náboženství a magie jsou zvláštním modelem chování, pragmatickým postojem postaveným jak na rozumu, tak na pocitech a vůli k řešení životních situací. Malinowski je považuje za mody chování, stejně jako systémy věr, které jsou jak sociologickým fenoménem, tak věcí osobní zkušenosti jednotlivců.³⁶¹ Ani magie a náboženství tedy v Malinowského antropologické perspektivě zcela nepostrádají prvek racionálního myšlení. Především však je třeba založit jejich studium nejen na otázce po jejich sociálních funkcích, ale i po funkcích v životech jednotlivých členů zkoumaných pospolitostí.

E. E. Evans-Pritchard a strukturálně funkcionalistické paradigma v antropologii náboženství

Zatímco pro Boase či Malinowského představuje náboženství jen jedno z řady témat, kterým věnovali pozornost, Edward E. Evans-Pritchard se na ně zaměřuje ve svých nejdůležitějších výzkumech. Publikuje řadu prací, které se tomuto tématu zvlášť věnují, mezi jinými svou první významnou práci „Čarodějnictví,

³⁶⁰ Malinowski, *Magic, Science and Religion*, 5.

³⁶¹ *Ibid.*, 8.

věštby a magie u Azandů“.³⁶² Tato tematika je rovněž obsahem knih „Náboženství Nuerů“,³⁶³ „Teorie primitivního náboženství“³⁶⁴ či „Sanusiové z Kyrenaiky“.³⁶⁵ Zaměříme se podrobněji na první z těchto publikací, kde Evans-Pritchard shrnuje svá teoretická a metodologická východiska a rovněž zde vysvětluje svou známou typologii čarodějnictví a kouzelnictví.

Podobně jako u Boase a Malinowského, rovněž Evans-Pritchard chápe náboženství a magii v úzké spojitosti se sociálním systémem zkoumané pospolitosti. Ve své pozdější práci – v „Náboženství Nuerů“ – vyzdvihuje přínos sociologických přístupů ke studiu náboženství. Jmenuje, mezi dalšími, Émile Durkheima či Marcela Mause, kteří podle něj přesvědčivě ukázali na spojitost řady náboženských jevů se sociální strukturou zkoumaných pospolitostí. Kritizuje však myšlenku náboženství jako sakralizované symbolické reprezentace sociálního řádu. „Byl to Durkheim, nikoli divoch, kdo učinil ze společnosti boha“,³⁶⁶ odsuzuje z pozice sociálního antropologa klasickou teorii sociologie náboženství a podobně odmítá i zobecňující dobové evolucionistické a psychologické teorie. Aniž by se pokoušel vybudovat vlastní systematickou teorii náboženství, vyzývá Evans-Pritchard k tomu, aby se badatelé zaměřili na důsledné studium každodenní, žité religiozity. Je přesvědčen, že zaměřili se bádání na tyto podoby náboženství, ukazuje se, že tzv. „náboženství primitivů“ nejsou odlišná od tzv. světových náboženství.³⁶⁷

Svůj kritický přístup ke klasickým obecným teoriím tzv. „primitivních náboženství“ rozvíjí v knize „Teorie primitivního náboženství“. S jistou mírou rezervovanosti vychází z Tylorovy minimální definice, přestože ji nepovažuje za zcela vyčerpávající, a podobný přístup má i ke spojování konceptů náboženství a magie pro badatelské účely.³⁶⁸ I Evans-Pritchard však apeluje na to, aby antropologické studium náboženství vždy vztahovalo náboženské jevy k sociálnímu řádu

³⁶² Edward E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* (Oxford: Clarendon Press, 1937). Dále cituji rovněž z kráceného vydání z roku 1976, kde však chybí teoreticko-metodologický úvod.

³⁶³ Idem, *Nuer Religion* (Oxford: Clarendon Press, 1956).

³⁶⁴ Idem, *Theories of Primitive Religion* (Oxford: Oxford University Press, 1965).

³⁶⁵ Idem, *The Sanusi of Cyrenaica* (London, Oxford: Oxford University Press, 1948).

³⁶⁶ Idem, *Nuer Religion*, 313.

³⁶⁷ Ibid., 314.

³⁶⁸ Idem, *Theories of Primitive Religion*, 3–4.

dané společnosti. To je teoreticko-metodologickou premisou, která dovoluje antropologické uchopení tématu náboženství.

V „Teorii primitivních náboženství“ formuluje Evans-Pritchard zásady strukturálněfunkcionalistického přístupu k antropologickému studiu náboženství. Píše, že pro porozumění role náboženství je třeba mít podrobnou znalost sociální struktury dané společnosti. V případě jednotlivých náboženských jevů je třeba provádět relační analýzu (relational analysis) založenou na hledání funkcionálních vztahů náboženských jevů k ostatním sociálním faktům – morálním, etickým, ekonomickým, právním, estetickým anebo vědeckým a k celku kultury a společnosti, v nichž se zkoumané náboženské jevy nacházejí.³⁶⁹ Jedině tímto postupem je možné dospět k co možná nejpřesnějšímu porozumění daných jevů. Studované náboženské jevy podle něj „(...) musejí být vnímány ve vzájemných vztazích jednotlivých částí koherentního systému, kdy má každá část smysl pouze ve vztahu k ostatním, a systém sám má smysl pouze ve vztahu k dalším institucionálním systémům (...)“.³⁷⁰

Přestože je třeba studovat náboženské jevy v celku jejich sociokulturních vztahů, Evans-Pritchard si je vědom toho, že tyto spojitosti nemohou být zachyceny v jejich úplné komplexitě, beze zbytku. Antropologův popis je vždy jen výběrem a abstrakcí. Svůj postoj k této otázce vysvětluje na samém začátku své první významné monografie „Čarodějnictví, věštby a magie u Azandů“. Vybraný typ lidského chování je vždy ve vztahu k ostatním, a pokud spolu dané jevy přímo souvisejí a jsou na sobě závislé, je třeba je zachytit a popsat, píše Evans-Pritchard.³⁷¹ Jde-li o magii, čarodějnické rituály a věštby, mohou se ocitnout ve vztazích vlastně s jakýmkoli typem sociální aktivity. „Musím proto v textu o zandských mystických vírách a rituálních praktikách popsat zandský sociální život v jeho úplnosti?“, ptá se a odpovídá: „Domnívám se, že nikoli. Vše na světě je v posledku spojeno se vším ostatním, avšak dokud neučiníme abstrakce, nemůžeme vůbec začít se zkoumáním fenoménů.“³⁷²

Jeho popis a analýza magie a čarodějnictví u Azandů v sociokulturních souvislostech je záměrným, otevřeně reflektovaným badatelským konstruktem, který je založen na rozsáhlém terénním výzkumu. Jak tedy Evans-Pritchard

³⁶⁹ Ibid., 112.

³⁷⁰ Ibid.

³⁷¹ Idem, *Witchcraft, Oracles and Magic* (1937), 2.

³⁷² Ibid.

postupuje? Za cíl si neklade úplný popis všech sociálních situací, v nichž se magie, čarodějnictví a věštby vyskytují – to ostatně není možné. Cílem je zkoumat vzájemné vztahy těchto praktik a věr jako ideačního systému a to, jak je vyjádřen v sociálním jednání.³⁷³ Upřesňuje: „(...) zemědělství, lov a sběračství nejsou funkcemi těchto věr a rituálů, avšak tyto víry a rituály jsou funkcemi zemědělství, lovu a sběračství.“³⁷⁴

Úkolem antropologa je tedy na základě dat získaných v terénu popsat souvislost mezi magickým jednáním v kontextu sociálních situací ve zkoumaných spopolitostech. Antropolog nemá pouze popisovat zjištěná fakta. Mezi fakty musí hledat vzájemné vztahy a souvislosti – to, co řídí antropologovu analýzu, je spíše otázka „jak“ nežli „proč“.³⁷⁵ Deskripce a analýza antropologových zjištění spolu úzce souvisejí, neboť analýza a výsledná interpretace je vlastně obsažena ve faktech samotných. Evans-Pritchard vysvětluje, že antropolog není pouhým etnografem, který by jen sbíral holá fakta o zandské magii a čarodějnictví. Musí hledat podobnosti a vztahy mezi fakty. To je základem komparace s našimi vlastními vírami a praktikami. Pokračuje často citovanou otázkou:

„Je zandské myšlení tak odlišné od našeho, že bychom mohli pouze popisovat jejich řeč a chování, aniž bychom jim porozuměli, anebo je v podstatě stejné jako naše myšlení vyjadřované obraty, jimž nejsme zvyklí?“³⁷⁶

Jelikož je zandské myšlení v podstatě shodné s naším, je badatel oprávněn ptát se, jaké jsou motivy zandského chování, jak Zandové chápou skutečnost a jak jsou tyto motivy a pojetí reality vyjádřeny v sociokulturních zvyklostech. „Moje výklady jsou obsaženy v samotných faktech, neboť jsem tato fakta popsal takovým způsobem, že se interpretace objevila jako součást popisu,“³⁷⁷ uzavírá Evans-Pritchard.

Souvisejícím důležitým rysem přístupu Evanse-Pritcharda k magii a čarodějnictví je zpochybnění pojmů racionality a iracionality jako jejich definiční charakteristiky – „naše“ a zandské myšlení je v podstatě jedno a totéž. Zandské pojetí magie a náboženství lze proto v komparativní perspektivě nejen uchopit v pojmech vlastních „našemu“ ideovému světu, zároveň tu ztrácí význam

³⁷³ Ibid., 2–3.

³⁷⁴ Ibid., 3.

³⁷⁵ Viz ibid., 4.

³⁷⁶ Ibid.

³⁷⁷ Ibid., 5.

někdejší rozlišování racionálního (vědeckého) a iracionálního (náboženského) myšlení.

Magické a náboženské myšlení je tedy pro Evanse-Pritcharda založeno na stejných principech jako uvažování, které lze označit jako vědecké, a nelze o něm tedy uvažovat jednoduše v pojmech racionality či iracionality.³⁷⁸ Musí však být vykládáno výlučně vždy v souvislostech vlastního sociokulturního kontextu. V něm nabývá svého významu a jen v jeho rámci také může antropolog popisovat mechanismy jeho fungování, ono „jak“, které je vždy v pozadí antropologovy analýzy.

Jedním z klasických přínosů „Čarodějnictví, věštby a magie u Azandů“ k antropologické teorii náboženství je rozlišení magie (kouzelnictví – „magic“) a čarodějnictví („witchcraft“), které Evans-Pritchard zakládá na pojetí samotných Azandů.³⁷⁹ Čarodějnictví je u Azandů založeno na nespecifikované tělesné substanci, která je součástí těl čarodějníků a již lze zdědit po předcích. Jde o vlastnost „organické“, „biologické“ povahy, která umožňuje čaroději anebo čarodějnici ovlivnit běh věcí ve světě. Může se tak dít i bez úmyslu či vědomí samotného čaroděje. Čaroděj obvykle neužívá žádná zaklínadla, nepoužívá magické substance ani léky, nýbrž působí svou vrozenou čarodějnou mocí. Mág či kouzelník („magician“, u Azandů muž) se na rozdíl od čaroděje svému umění učí. Kouzelník využívá zaklínadla, rituální postupy a magické substance, léky a byliny. Svým působením může škodit i prospívat a své aktivity provozuje cíleně a vědomě, často na žádost dalších osob. Kouzelník využívá svých znalostí jako prostředku proti působení čarodějů, jejichž aktivita je příčinou neštěstí, nemoci a smrti a může být odhalena věštebnými postupy, které kouzelník ovládá.

Idea čarodějnictví dovoluje Azandům interpretovat nešťastné události. Tam, kde bychom my uvažovali o náhodě, uvažují Azandové o vlivu čarodějnictví. Příkladem, který uvádí Evans-Pritchard a který je často citován, je pád sýpky na Zanda, který v jejím stínu vyhledal úkryt před palčivým sluncem. Toto využití stínu rozložitě stavby popisuje Evans-Pritchard jako jinak zcela běžnou a široce oblíbenou aktivitu. Samozřejmě že sýpka spadla proto, že

³⁷⁸ Srov. Jacob Struan, „Two Sources of Michael Polanyi's Prototypal Notion of Incommensurability: Evans-Pritchard on Azande Witchcraft and St. Augustine on Conversion,” *History of the Human Sciences* 16, no. 2 (2003): 57–76.

³⁷⁹ Edward E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* (Oxford: Oxford University Press – Clarendon Press, 1976): následující odstavce k čarodějnictví a kouzelnictví jsou založeny na tomto revidovaném vydání.

dřevo shnilo, anebo proto, že termity nahlodali její masivní a těžkou konstrukci – o této kauzalitě Azandové nijak nepochybují. Nicméně fakt, že nešťastník seděl ve špatný čas na špatném místě, není důsledkem nějaké náhody, ale je způsoben aktivitou čaroděje. Idea čarodějnictví dovoluje do kauzálního řetězce doplnit chybějící článek.³⁸⁰ Zároveň nemá víra Azandů v čarodějnictví charakter formalizovaného světového názoru: je formulována situačně, ve vztahu ke konkrétnímu sociokulturnímu kontextu určitých případů či situací, nikoli jako nějaký explicitní doktrinární systém.³⁸¹

Možným bodem kritiky Evans-Pritchardova přístupu k magii a čarodějnictví u Azandů je jeho intelektualizující přístup: klade důraz na řetězce kauzálního myšlení, do něž v daném kulturním kontextu čarodějnictví a magie zapadají. Má však potřeba kauzálního vysvětlování či zdůvodňování příčin pro zkoumané aktéry podobnou důležitost, jakou jí přikládá antropolog a jeho „západní“, euroamerické čtenářstvo? A pokud nemá pro Azandy čarodějnictví a magie charakter formalizovaného souboru věr a praktik, nezachází antropolog ve svém pokusu o jejich výklad a uvedení do systematických souvislostí se sociokulturními souvislostmi příliš daleko? Svým popisem a interpretací tak antropolog vlastně konstruuje systém, který je přístupný chápání čtenářů z „našeho“ sociokulturního prostředí.³⁸² Připomeňme však, že Evans-Pritchard nám zcela záměrně předkládá vědeckou antropologickou abstrakci zkoumaných jevů: bez abstrakce se nemůžeme danými jevy vůbec zabývat.

Příklad interaktivní perspektivy: Mary Douglasová

Rozsáhlé dílo Mary Douglasové se neomezuje pouze na problematiku spojenou s náboženstvím. Lze však říci, že jevy související s religiozitou patří ke stěžejním oblastem jejího zájmu a její význam pro antropologii náboženství je proto neoddiskutovatelný. Dílo Mary Douglasové není možné jednoznačně zařadit k jedinému z paradigmat v kulturní antropologii, jak je definuje Alan Barnard. On sám označuje Douglasovou přímo za rebela v dějinách antropologie, neboť se jednoznačně nepřiklání ani k jednomu z dobových paradigmatických tren-

³⁸⁰ Ibid., 22–23.

³⁸¹ Ibid., 23.

³⁸² Brian Morris, *Anthropological Studies of Religion: An Introductory Text* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 194–195.

dů, které originálním způsobem kombinuje.³⁸³ Vychází ze strukturálněfunkcionalistického přístupu svého učitele Evanse-Pritcharda, zároveň v teoretické i interpretační rovině uplatňuje ideje strukturalismu a formuluje také koncepty spojené se symbolickými a interpretativními směry v antropologii. Na tomto bohatém základu buduje vlastní, originální teoretické myšlení.³⁸⁴

Klíčovou publikací, v níž se Douglasová zaměřuje na oblast antropologie náboženství, je „Čistota a nebezpečí. Analýza konceptu znečištění a tabu“.³⁸⁵ Své analytické výklady a teoretická zobecnění staví na řadě odkazů k terénním datům, která čerpá především (nikoli však výlučně) ze dvou základních oblastí. Odkazuje jednak k historickému materiálu obsaženému v předpisech o rituální čistotě v Tenachu, zejména v Leviticu, a rovněž odkazuje k vlastnímu terénnímu výzkumu kmene Lele u řeky Kasai, v tehdejší Belgickém Kongu. Binární opozice „čistého“ a „nečistého“, na níž je monografie postavena, vychází ze strukturalistického přístupu k analýze sociokulturních jevů.³⁸⁶

Douglasová objasňuje svá teoreticko-metodologická východiska v úvodních kapitolách knihy. Důraz na zásadní význam etnografických dat, která jsou získána přímým pozorováním v terénu a tvoří základ antropologického přístupu k náboženství, je patrný od prvních stran, kde Douglasová kriticky shrnuje starší antropologické přístupy k tzv. „primitivním“ náboženstvím. Konstatuje, že terénní pozorování nesvědčí pro domněnku misionářů, cestovatelů a etnografů 19. století, že by „primitivní náboženství“ byla definována především strachem. Proti této klasické tezi Douglasová staví závěry svého učitele Evanse-Pritcharda i svá vlastní pozorování: Azandové dávají najevo upřímné rozhořčení, když se dozvědí, že se stali obětí čaroděje, pro Nuery je zase bůh „důvěrným přítelem“, dospělí i děti neuctivě hlučí a hrají si v chrámu sv. Petra v Římě, v samém srdci katolického světa. Zkrátka, antropolog z řady terénních pozorování ví, že re-

³⁸³ Barnard, *History and Theory*, 149.

³⁸⁴ Ibid., 152–157.

³⁸⁵ Mary Douglas, *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo* (New York: Praeger, 1966). Český překlad: eadem, *Čistota a nebezpečí. Analýza konceptu znečištění a tabu* (Praha: Malvern, 2014). Zde cituji z vydání eadem, *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo* (London: Routledge & Kegan Paul, 1984), překlad z tohoto vydání do českého jazyka je můj vlastní.

³⁸⁶ Douglasová sama později kritizuje předpoklady založené na strukturalistických teoriích ve svých raných textech jako „příliš zjednodušující řešení“. Viz Mary Douglas, “Self-Evidence. The Henry Myers Lecture, Given for the Royal Anthropological Institute, 4 May 1972,” in eadem, *Implicit Meanings: Essays in Anthropology* (London: Routledge, 1999): 252–283, 258.

ligiozita obvykle není spojena s nějakým hrůzyplným, fascinujícím tajemnem a posvátnou bází, jak se domnívali někteří misionáři, cestovatelé a etnografové 19. století.³⁸⁷

Douglasová tvrdí, že tato klasická díla popisující tzv. primitivní náboženství obsahují jiný obecný poznatek, který naopak považuje za přesný: týká se toho, že jsou taková náboženství neoddelitelně spojena s otázkami čistoty a nečistoty. Douglasová konstatuje, že výbornou cestou ke studiu religiozity jsou právě otázky hygieny. Všimá si, že „špína“ souvisí s narušením řádu a „očista“ je snahou po uspořádání našeho okolí: „Nic takového jako absolutní špína není: existuje jen v oku pozorovatele.“³⁸⁸ Znečištění či nemoc jsou často chápány ve spojitosti s narušením společenského řádu a konceptualizace „čistoty“ je z tohoto hlediska nástrojem sociálního tlaku udržujícího řád ve společnosti: protisociální jednání je provázáno narušením řádu, je proto „nečisté“ a navíc je zde nebezpečí, že přestupce touto „nečistotou“ nakazí a ohrozí své blízké.³⁸⁹ Kdo naruší – „znečistí“ – řád světa, vystavuje nebezpečí sebe i společnost. Ideje „čistého“, „nečistého“ a s nimi spojené zákazy, předpisy či tabu se v symbolické rovině vztahují k celku sociálního řádu dané společnosti a ve vztahu k němu také musejí být popisovány a vykládány.

Pokud jde o definici náboženství, Douglasová otevřeně odmítá, že by bylo možné, ba vůbec nutné se o nějakou pevnou definici v antropologickém zkoumání náboženství opřít, byť nakonec určité vymezení tohoto konceptu přece jen nabízí. Svou knihu začíná kritickým přehledem starších přístupů ke konceptualizaci magie a náboženství. Zabývá se především díly Williama Robertsona Smithe, Jamese George Frazera a Émile Durkheima. Odmítá na evolucionismu založenou ideu, podle které jsou magie a náboženství dvěma různými vývojovými stadii lidského myšlení. Striktní oddělování magického a náboženského je podle Douglasové chybou. Svědčí o tom fakt, že důraz na účinný rituální postup, který má být základem magie, je přece součástí náboženství a etická dimenze, předpokládaná definiční charakteristika náboženství, je vlastní i tzv. primitivním spopolitostem.³⁹⁰

³⁸⁷ Eadem, *Purity and Danger* (1984), 1–2.

³⁸⁸ Ibid., 2.

³⁸⁹ Ibid., 3.

³⁹⁰ Viz mj. *ibid.*, 28.

Podobně jako Evans-Pritchard, i Douglasová považuje Tylorovu minimální definici náboženství coby víry v duchovní bytosti za nedostatečnou. Ve srovnání s Evansem-Pritchardem ji hodnotí kritičtěji: „Především bychom neměli očekávat, že porozumíme náboženství, pokud se omezíme jen na úvahy o víře v duchovní bytosti, nehledě na to, jak tuto formulaci zpřesníme.“³⁹¹ I přes svůj skeptický postoj k definici však Douglasová vzápětí vyslovuje tezi, v níž naznačuje svůj přístup ke conceptualizaci náboženství. Náboženství chápe docela široce jako světonázor vypovídající o osudu člověka a jeho místu ve světě, jehož obsahem jsou (kromě jiného) ideje o přenosu nákaz, o posvátném a sekulárním. Náboženství a jeho obsahy a funkce je pak možné zkoumat a analyzovat v komparativní perspektivě. Východiskem pro srovnávací analýzu musejí však být kritické reflexe našich vlastních pojmů a kategorií. Douglasová vysvětluje, že bychom se především měli přestat zabývat cizelováním definic a zaměřit se raději na srovnávání světonázorových představ. Dokud neporozumíme našim vlastním kosmologickým představám, nesmíme čekat, že budeme rozumět představám druhých.³⁹²

Douglasová, podobně jako Evans-Pritchard, staví na předpokladu, že mezi naším vlastním uvažováním o světě a světonázory, které jsou výrazem tzv. primitivních náboženství, není zásadních rozdílů. Douglasová poznamenává, že v „našem“ prostředí je „čisté“ v obecném povědomí spojeno s otázkami hygieny až v důsledku nedávných pokroků na poli lékařských věd, zejména díky objevu škodlivých mikroorganismů. Když se zaměříme na samotné základy conceptualizace nečistoty v našem prostředí a srovnáme-li je s tzv. primitivními náboženstvími, zjistíme zásadní podobnosti. Například boty nejsou samy o sobě nečisté, nýbrž nečisté je pokládat je na jídelní stůl, tedy na místo, které není botám vymezeno řádem jejich užívání.³⁹³ V základu našeho pojetí čistoty jsou tedy úplně stejné principy jako v tzv. primitivních kulturách. Douglasová vysvětluje:

„Vynecháme-li patogenitu a hygienu z naší představy o špíně, zůstane nám někdejší definice špíny jako věci mimo své místo. (...) Špína tedy není nikdy ojedinělým, izolovaným případem. Tam, kde je špína, je i systém. Špína je vedlejším produktem systematického uspořádávání a klasifikace věcí, pokud pořádek

³⁹¹ Ibid.

³⁹² Ibid., 29.

³⁹³ Viz *ibid.*, 37.

zahrnuje vyřazování nevhodných složek. Tato idea špíny nás vede přímo na pole symboliky a slibuje spojení se zřetelněji symbolickými systémy čistoty.³⁹⁴

Elementární definice nečistoty jako stavu „ne-řádu“ představuje pro Douglasovou nejen kulturní univerzálii, ale i základ pro interpretaci čistého a nečistého v symbolické rovině. Pokud chceme porozumět tomu, proč je v konkrétním sociokulturním prostředí určitý jev chápán jako „čistý“ anebo „nečistý“, musíme se nejprve ptát na způsoby, jimiž je v daném sociokulturním kontextu definován řád.

Douglasová se zabývá množstvím konkrétních příkladů – k nejznámějším patrně patří ty, které jsou spojeny s interpretací kašrut v Tenachu, především v Leviticu a ve spojení s živočichy, které je dovoleno či zakázáno jíst.³⁹⁵ Douglasová především vyjadřuje nesouhlas s obvyklými tradičními způsoby výkladu těchto dietetických pravidel, ať již s tím, že jde o iracionální, náhodný výběr vhodných a zakázaných poživatin, anebo o prostý návod k životní disciplíně. Za dietetickými předpisy kašrut se skrývá promyšlený řád, který Douglasová odhaluje ve vztahu ke způsobu, jímž starověcí Židé klasifikovali svět, v tomto případě zvířata. Konzumace tvora, který se nějakým způsobem vymyká stanovené kategorii, je zapovězena a takový tvor je „nečistý“. Biblický řád božího stvoření je klíčem k interpretaci dietetických předpisů kašrut:

„Je-li tato interpretace zakázaných zvířat správná, stravovací předpisy by představovaly znaky, které by neustále inspirovaly rozjímání nad jedností, čistotou a úplností Boha. Zakazová pravidla by představovala tělesné vyjádření svatosti při každém setkání s říší zvířat a při každém jídle.“³⁹⁶

Přijímání potravy se tak stává ritualizovaným vyjádřením respektu k řádu stanovenému samotným Bohem a naplněním biblického příkazu, aby každý jednotlivý Žid svým životem „ve svatosti“ stvrzoval smlouvu Izraele s Bohem.

Kniha „Čistota a nebezpečí“ se dočkala mnoha kritických reflexí a její pojetí (ne)čistého bylo využito v řadě dalších prací.³⁹⁷ Novější práce však spíše doplňují, dále rozvíjejí a zpřesňují teze Douglasové, než že by je úplně odmítaly a vyvracealy, a opravují i některé chyby, jichž se Douglasová dopustila například při svém

³⁹⁴ Ibid., 36–37.

³⁹⁵ Viz *ibid.*, 42–58.

³⁹⁶ Ibid., 58.

³⁹⁷ Pádraig Belton, *An Analysis of Mary Douglas's Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo* (London: Macay – Routledge, 2017).

výkladu biblických textů.³⁹⁸ Spojení koncepce čistoty a sociálního řádu může být rovněž považováno za příliš zjednodušující. Už proto, že koncepce „řádu“ se může podstatně lišit v perspektivách různých aktérů samotného zkoumaného prostředí a samozřejmě se může i měnit. Je-li „nečistota“ závislá na pozorovateli, je třeba se také ptát, kdo a za jakých okolností je oním „pozorovatelem“. Spojení koncepcí čistoty a nečistoty se sociálním řádem nelze bez problémů využít k interpretaci všech možných případů věcí a jevů, které jsou považovány za „nečisté“. Novější bádání tak například výklad „nečistého“ doplňuje o evoluční perspektivu, kdy konceptualizace některých věcí jako „nečistých“ zřejmě souvisí s evolučně zakotvenou dispozicí vyhýbat se věcem poškozujícím zdraví, jako jsou například hnís anebo výkaly.³⁹⁹

Antropologii náboženství můžeme tedy považovat za svébytnou, plně etablovanou oblast studia v rámci kulturní antropologie. Předmětem studia, teoretickými základy i dějinami svého bádání úzce souvisí s příbuznými obory, zejména s religionistikou a sociologií. Její specifická spočívá především v důrazu na podrobný výzkum sociokulturního kontextu nábožensky vykládaných jevů, který badatel provádí přímo v terénu, za využití etnografických výzkumných postupů. Soustřeďuje se zejména na žitou, každodenní religiozitu a usiluje především o popis a analýzu emické dimenze zkoumaných nábožensky vykládaných skutečností, zkušeností a norem. Právě to je teoreticko-metodologickým základem antropologie náboženství. Dalším jejím podstatným rysem je důraz na badatelskou reflexi individuální nábožensky vykládané zkušenosti, která je teprve vztahována k celku zkoumaného sociokulturního prostředí, a to s důrazem na holistickou perspektivu. Přínosem souvisejícím s vývojem kultur-

³⁹⁸ Například biblista Walter Houston upozorňuje na věcné chyby, kterých se Douglasová dopouští při své interpretaci biblických veršů – Walter Houston, *Purity and Monotheism. Clean and Unclean Animals in Biblical Law* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993). K inspiraci dílem Douglasové v oblasti biblických studií viz Jonathan Klawans, „Purity in the Dead Sea Scrolls,” in *The Oxford Handbook of the Dead Sea Scrolls*, ed. John J. Collins, Timothy H. Lim (Oxford: Oxford University Press, 2010), 377–403.

³⁹⁹ Viz Robbie Duschinsky, „Introduction,” in *Purity and Danger Now: New Perspectives*, ed. idem, Simone Schnall, Daniel H. Weiss (New York: Routledge 2016), 1–21. Viz i Richard Fardon, „Purity as danger: ‘Purity and Danger revisited’ at fifty,” in *Purity and Danger Now: New Perspectives*, ed. Robbie Duschinsky, Simone Schnall, Daniel H. Weiss (New York: Routledge 2016), 23–33. Srov. shrnutí přístupů k exkrementu jako „nečistému“ z hlediska Douglasové, Michaila Bachtina a Julie Kristevy v Kelly Anspaugh, „Powers of Ordure: James Joyce and the Excremental Vision(s),” *Mosaic: An Interdisciplinary Critical Journal* 27, no. 1 (1994): 73–100.

něantropologického teoreticko-metodologického aparátu je i snaha o uplatnění reflexivní dimenze ve studiu náboženství. Přestože tyto charakteristiky nejsou spojeny výlučně s antropologií náboženství a setkáme se s nimi i v bádáních, která jsou spojena s příbuznými vědními obory, jsou pevnou součástí antropologického zkoumání náboženství jak v historické perspektivě jeho utváření, tak i v současných výzkumech.

6. Kulturněekologický přístup ke studiu náboženství

RUDOLF HAVELKA

Kulturněekologické směry antropologie se obecně věnují vztahu mezi životním prostředím a lidskou kulturou, a to jak ve smyslu synchronním, tak diachronním (v evoluční perspektivě). Mnozí protagonisté tohoto badatelského přístupu se přímo dotýkají problematiky náboženství jako jedné z významných složek lidské kultury. Závěry obecnějších kulturněekologických studií mohou být rovněž aplikovány při výzkumu konkrétně zaměřeném na náboženství.

V anglofonní tradici rané antropologie je za prvního badatele zvláště se věnujícího kulturní ekologii považován Julian Steward. Steward čerpal etnografické podklady pro své teoretické závěry z terénního výzkumu kultur domorodých etnik např. v oblasti Velké pánve, ale např. i v Peru (byl editorem rozsáhlého kompendia „*Handbook of South American Indians*“⁴⁰⁰). Jeho terénní výzkum se soustředil na tehdy neobvykle „přízemní“ téma, a to na způsoby získávání obživy (*subsistence*) v ekologickém kontextu, včetně jeho technologických a sociálních konotací. Závěry svých výzkumů zobecnil ve studii „*Theory of Cultural Change*“,⁴⁰¹ ve které uchopuje kulturu jako formu adaptace na životní prostředí. Zdůrazňuje zde význam tzv. kulturního jádra, tedy těch konstitučních prvků kultury, které jsou nejtěsněji spjaté právě se získáváním obživy. Komparací těchto „kulturních jader“ různých kultur vytváří jejich typologii. Proti primitivnímu ekologickému determinismu staví teorii „multilineární kulturní evoluce“, která vysvětluje princip svébytné (byť typově příbuzné – např. v rámci cirkumpolárních etnik) kulturní adaptace na specifické životní prostředí. V poválečných letech (1946–1953) patřil mezi jeho přímé studenty např. i Roy Rappaport (viz níže) a jeho práci se inspiroval i známý „kulturní materialista“ Marvin Harris,

⁴⁰⁰ Julian H. Steward, ed., *Handbook of south american Indians* (Washington: US Government Printing Office, 1946).

⁴⁰¹ Julian H. Steward, *Theory of culture change: The methodology of multilineal evolution* (Urbana: University of Illinois Press, 1972).

který na základě této perspektivy (nedostatek živočišných bílkovin) interpretoval např. rituální kanibalismus Aztéků.⁴⁰²

Mimo anglofonní oblast se Stewardovy obecné teoretické závěry pokusil aplikovat přímo na studium náboženství např. švédský religionista Åke Hultkrantz, a to s vědomím apriorních metodologických obtíží, protože podle Stewarda náboženství nepatří mezi ty části kultury, které tvoří její „kulturní jádro“, jež je relativně bezprostředně ovlivněno adaptací na daný ekosystém. Hultkrantz (snad pro své ukotvení ve skandinávské fenomenologické tradici) až překvapivě silně odmítá možnost, že by náboženství bylo *přímo* ovlivněno ekologickým, ekonomickým a technickým kontextem kultury, ve které se jeho daný typ vyskytuje: „Náboženství jako taková, náboženské cítění atd. nemohou být vysvětleny ekologicky, protože pramení ze zdrojů spjatých s psychologickým ustrojením člověka.“⁴⁰³

Důrazem na velkou autonomii „opravdu náboženských“ fenoménů autor nepřímo oponuje přílišnému redukcionismu.

Náboženství je tedy podle Hultkrantze životním prostředím ovlivněno jen nepřímo (nejde tedy přímo o determinismus) prostřednictvím dalších součástí dané kultury, které jsou „blíže“ jejímu jádru, tak jak jej definoval Steward. Vliv prostředí na náboženství spatřuje Hultkrantz například v tom, že vybrané prvky životního prostředí představují „materiál“, jakýsi podklad, pro vlastní náboženské rituály a představy, a to zejména v prostředí „primitivních“ náboženství (včetně prehistorických). Zde také spatřuje omezení aplikovatelnosti ekologického přístupu ke studiu náboženství v užším smyslu, protože právě tato jsou nejvíce (a nejvíce „viditelně“) ovlivněna svým přírodním prostředím.⁴⁰⁴

Metodologický potenciál syntézy Stewardovy teorie kulturních typů a religionistiky tedy Hultkrantz spatřuje především ve vytvoření analogické, rozšiřující teorie typů náboženství, ve které by byly definovány klíčové klasifikační atributy daného náboženského typu, tedy ty atributy, které jsou v systému dané kultury nejtěsněji spjaty s jejím kulturním jádrem ve Stewardově smyslu. Jedním takovým typem je např. „arktické lovecké náboženství“.⁴⁰⁵

⁴⁰² Marvin Harris, *Cannibals and kings: The origins of cultures* (New York: Vintage, 1991).

⁴⁰³ Åke Hultkrantz, „An ecological approach to religion,” *Ethnos* 31, no. 1 (1966): 142; viz též Åke Hultkrantz, „Ecology of religion: Its scope and methodology,” in *Science of Religion: Studies in Methodology*, ed. Lauri Honko (Berlin: Mouton, 1979), 226.

⁴⁰⁴ Hultkrantz, „Ecology of religion: Its scope and methodology,” 224, 229.

⁴⁰⁵ Åke Hultkrantz, „Type of religion in the arctic hunting cultures” in *Hunting and Fishing*, ed. Harald Hvarfner (Luleå: Norrbottens Museum, 1965), 265–318.

Na rozdíl od konzervativního pokusu o religionistické rozvedení rané kulturní ekologie, tak jak jej reprezentuje Hultkrantz, byl další rozvoj „stewardovské“ kulturněekologické školy zásadně obohacen o rozvíjející se teoretické poznání v oblasti teorie systémů a v oblasti ekologie jako vědního oboru. Tento historikovědní kontext je nutné letmo zmínit pro pochopení zásadního rozdílu právě např. mezi přístupy v dílech Å. Hultkrantze a R. Rappaporta nebo G. Batesona (viz níže), přestože byli první dva uvedení badatelé prakticky vrstevníky a G. Bateson (nar. 1904) byl dokonce prakticky o generaci starší.

Druhá a další generace amerických antropologů věnujících se kulturní ekologii byla tedy již přímo ovlivněna novým paradigmatem ekologie v užším slova smyslu, jehož ústředním pojmem je pojem „ekosystém“. Přestože byl tento termín použit již dříve, byl rozpracován a definován především americkým biologem a potažmo ekologem Eugenem Odumem.⁴⁰⁶

Ekologické paradigma se jevilo jako mimořádně vhodné opět především pro kulturněekologické studium relativně malých skupin lovců, sběračů a „hortikulturalistů“ (rostlinná složka potravy je opatřována kombinací „zahradkářského“ pěstování původních divokých plodin a sběru). Právě v těchto společnostech je relativně nejsnazší rozpoznat a popsat vazby v rámci jednoho ekosystému.⁴⁰⁷ Tyto skupiny lze striktně ekologickým slovníkem nazírat jako analytickou jednotku výzkumu, tedy jako „populaci“, čili teritoriálně vymezenou skupinu, která, stejně jako jiné („mimolidské“) populace v ekosystému, sdílí specifické způsoby, jimiž dosahuje souboru trofických vztahů s ekosystémem, který obývá.⁴⁰⁸

Právě v rámci jednoho ekosystému se kulturněekologicky zaměřená antropologové snaží analyzovat a popsat environmentální a behaviorální vztahy mezi jeho dílčími subsystémy, včetně lidských komunit. Zdůrazněn je fakt, že lidská kultura neexistuje v izolaci od ekosystému, do kterého nutně patří a který v různé míře spoluvytváří. Analogicky k ostatním subsystémům celostního ekosystému nevidí moderní kulturní ekologie lidskou kulturu jako víceméně uzavřený, na ekosystému takřka nezávislý systém. Kultura a životní prostředí nejsou chápány jako oddělené sféry, ale jako provázané subsystémy nadřa-

⁴⁰⁶ Eugene Odum, *Fundamentals of ecology* (Philadelphia: W. B. Saunders Company, 1953).

⁴⁰⁷ Viz např. Roy Ellen, *Environment, Subsistence and System: The Ecology of Small-Scale Social Formations* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), 75–78.

⁴⁰⁸ Ibid.

zeného (eko)systému. Takto jsou ekosystém a kultura vzájemně provázány a spjaty zpětnovazebnou příčinností. Všechny sociální aktivity se tak vzájemně přímo nebo nepřímo dotýkají ekologických procesů. Tento jev, byť platný obecně, je opět více patrný v prostředí lovecko-sběračských a pasteveckých společností, nežli např. kulturách městských (být např. archaických). Sociální aktivity mají v rámci lovecko-sběračských a pasteveckých skupin ekologický dopad bezprostřední, i když obecně méně trvalý a potenciálně nevratný. Takto je vazba mezi sociálními aktivitami a jejich ekologickými dopady lépe postřehnutelná a popsatelná, zejména v krátkodobém horizontu např. terénního výzkumu a malém rámci výzkumu (jedna rodina či komunita). V potaz jsou brány i zdánlivě drobné sociální fenomény a jejich ekologické konotace, protože mohou mít (vzhledem k obecným vlastnostem systémů) potenciální dopady v celém systému.

V klasickém pojetí odumovské ekologie je ekosystém pro zjednodušení popisu chápáný jako systém uzavřený. Každý ekosystém, který reaguje s ostatními ekosystémy (tj. dochází mezi nimi k energetické a informační výměně), je ale systémem otevřeným. Tedy každý živý ekosystém je nutně otevřeným systémem. Právě pouze otevřené systémy, především biologické, jsou schopny dosáhnout na čase nezávislého stavu, který osciluje okolo skutečně rovnovážného stavu (homeostáze). V systému dochází k neustálým změnám, které ale díky vzájemné korekci (mnohočetné a vzájemné negativní zpětné vazby) nevychýlí systém z rovnováhy blízkého stavu. Tyto nelineární oscilace umožňují jednak adaptativní změny v systému a jednak vůbec umožňují dynamický charakter systému, který zůstává kompozičně konstantní i přes tyto v něm neustále probíhající nevratné procesy a vnější vlivy.⁴⁰⁹ Jinými slovy „[H]omeostáze slouží k regulaci [uvnitř] systému tím, že udržuje stav obsažených proměnných v mezích, které umožňují pokračování existence systému“⁴¹⁰.

Lovecko-sběračské a pastevecké společnosti žijí (či v minulosti žily) v úzké provázanosti s daným ekosystémem a nejsou od něho do značné míry izolované ani fakticky (tok energií), ani mentálně (tok informací) ze své perspektivy. Zároveň jsou tyto společnosti zpravidla silně konzervativní a, zdánlivě paradoxně, velmi adaptabilní ve smyslu citlivých reakcí právě na probíhající změny

⁴⁰⁹ Ludwig von Bertalanffy, *General System Theory* (New York: George Braziller, 1968), 142.

⁴¹⁰ Ellen, *Environment, Subsistence and System: The Ecology of Small-Scale Social Formations*, 181.

v různých částech nadstavbového (eko)systému. Mezi ekosystémem a daným lidským společenstvem, které je jeho součástí (subsystémem), existuje velké množství složitých zpětnovazebných procesů, které právě umožňují existenci do značné míry homeostatického stavu (slovo „stav“ vnucuje něco statického; zde však jde o neustálý dynamický proces) celého systému, kdy je zachována rovnováha ekosystému a tím i přežívání daného společenstva v něm.

Právě role sociálních jevů, které konvenčně označujeme jako „náboženské“, v procesu udržování homeostatického stavu v (eko)systému dané lidské populace v jejím životním prostředí je ústředním tématem kulturněekologických studií zaměřených specifickěji na výzkum náboženství.

Klasický výstup výzkumu zaměřeného na regulační význam náboženských rituálů je studie „Pigs for the Ancestors“ Roye Rappaporta.⁴¹¹ Jeho terénní výzkum proběhl v kulturním prostředí novoguinejských Maringů (konkrétně kmene Tsembaga). Hlavním zdrojem obživy Maringů je „zahrádkaření“ spolu s lovem, sběrem a chovem prasat. Právě prasata jsou po dobu zhruba deseti let zabíjena jen v omezeném množství, např. při příležitosti svateb. Časem se však stádo prasat stane příliš velkým a začne významně ztěžovat „zahrádkaření“, za které jsou zodpovědné hlavně ženy, protože prasatům již při velikosti stáda nestačí divoké zdroje obživy a odpad, ale musejí být aktivně přikrmována z vlastní zemědělské produkce. Tehdy je vytržením keře s názvem *rumbim* zahájena slavnost *kaiko*, během které je stádo prasat takřka vybito. V průběhu slavnosti, které byl Rappaport přítomen, bylo během dvou dnů zabito 96 prasat, což představovalo takřka 2,5 kg masa na osobu. V jiných obdobích je strava Maringů na živočišné bílkoviny poměrně chudá. Zhruba dvě třetiny masa jsou distribuovány sousedním, spřáteleným kmenům. Tato konotace je významná pro vytvoření aliance s těmito kmeny, a to z toho důvodu, že vytržení uvedeného keře je současně rituálním zahájením bojů s nepřátelskými kmeny, při kterých dochází k několikaletému, nebo i trvalému opuštění konkrétních „vesnic“. Po poměrně ritualizovaných bojích je nepřátelství ukončeno opětovným zasazením keře *rumbim*, čímž je nastolen nový sídelní a sociální *status quo*. V uvedeném rituálním cyklu vidí Rappaport formu negativní zpětné vazby, která napomáhá obnovení jak sociální, tak ekologické rovnováhy. Sociální rovnováha je nastolena mezi muži a ženami: zmírnění pracovní zátěže při zajišťování potravy pro přemnožená prasata, nastolení aliance se spřátelenými kmeny a dosažení nově

⁴¹¹ Roy A. Rappaport, *Pigs for the Ancestors* (New Haven: Yale University Press, 1968).

definovaného příměří s kmeny nepřátelskými po ukončení rituálně vedených bojů. Ekologická rovnováha je obnovena: vybitím přemnožených prasat spolu s konzumací výživné potravy (masa) před obdobím bojů a tím snížení jejich vlivu na životní prostředí; obnovení fertility vyčerpaných zemědělských pozemků změnou umístění „vesnice“ v důsledku bojů.

Rappaportův výzkum, jehož výstup byl výše stručně popsán, byl primárně kvantitativního rázu (v duchu striktně ekologického přístupu). Rappaport se při něm snažil důsledně kvantifikovat co nejvíce do systému vstupujících proměnných a stanovit mezní hodnoty každého ze zásadních ukazatelů pro udržení celého systému v chodu.⁴¹² Přes toto zaměření studie striktně rozlišuje mezi implicitně funkcionálním významem konkrétních rituálů, a potažmo celého rituálního cyklu, a jejich sociálně reflektovaným významem. Sociálně byly tyto významy chápány např. tak, že správný čas, kdy má být zahájen rituál *kaiko*, určují duchové předků a podobně. Rappaport vědomě⁴¹³ nenabízí odpověď na otázku po původu vzniku uvedeného rituálního cyklu, ale přesvědčivě demonstrovuje, že náboženské rituály mohou hrát roli kulturní adaptace pro zachování více méně rovnovážného stavu s obývaným životním prostředím, jehož obtížně vědomě uchopitelné ekologické principy jsou sociálně intuitivně „modelovány“ prostřednictvím víry v nadpřirozené bytosti nadané nadlidskou myslí a mocí a jim zasvěcených rituálů.

Rostoucí důraz na význam kulturněadaptivní role náboženství (a specificky rituálu) v díle Roye Rappaporta je patrný zejména v jeho posmrtně vydané knize „Ritual and Religion in the Making of Humanity“ (1999), ve které aplikuje systémovou teorii nejen na roli náboženství v systému lidská společnost – životní prostředí, ale i na vnitřní seberegulaci náboženských systémů samotných.⁴¹⁴

Jednou z nejvýznamnějších rolí náboženství v kulturní adaptaci je podle Rappaporta⁴¹⁵ to, že jeho prostřednictvím může jedinec a dané společenství do jisté míry překonat své (sebe)vědomí, které je zpravidla nedílně spjaté i s intencionální, účelnou snahou o dosažení specifického cíle, který se jedinci zdá významný a (jemu) prospěšný v daný moment. Takto je zpravidla definováno

⁴¹² Rappaport, *Pigs for the Ancestors*, 230.

⁴¹³ Ibid., 230.

⁴¹⁴ Roy A. Rappaport, *Ritual and Religion in the Making of Humanity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 429–437.

⁴¹⁵ Ibid., 401.

účelné myšlení a chování v holistické perspektivě, které je v dlouhodobém výhledu škodlivé v rámci nadstavbového systému (jak sociálního, tak širěji ekologického a až celoplanetárního). Podle britsko-amerického antropologa (s velkým přesahem do dalších vědních a teoretických oborů, jako je psychologie, kybernetika, epistemologie) Gregoryho Batesona, ze kterého v této stati Rappaport namnoze čerpá, intencionální lidské vědomí brání nahlédnutí životního prostředí jako většího interaktivního systému, „který – pokud je narušen – bude patrně generovat exponenciální křivky změn“⁴¹⁶. Jako příklad takové exponenciální křivky lze uvést např. rostoucí populaci prasat z Rappaportovy studie. Vědomí je v Batesonově pojetí primárně organizováno právě na základě účelného jednání (intencionality), a je tak zkratkovitým prostředkem k tomu, aby člověk získal, co chce; ne k tomu, aby jednal s maximální „moudrostí“ za účelem přežití, ale k tomu, aby sledoval nejkratší logickou a kauzální cestu k tomu, co chce právě v danou chvíli, čímž narušuje zpětnovazebné homeostatické systémy jak uvnitř svého těla, tak v jemu nadstavbových systémech:

*„Na jedné straně je systémová povaha individuální lidské bytosti, systémová povaha kultury, ve které žije a systémová povaha biologického, ekologického systému, který je kolem něj. Na druhé straně vidíme zvláštní obrat v systemické povaze individuálního člověka, jehož vědomí je takřka slepé [i k] systemické povaze člověka samotného. Na účel zaměřené [purposive] vědomí uvádí do pohybu, z možnosti celostní mysli, právě ty sekvence [mentálních činností], které postrádají zpětnovazebnou strukturu, která je charakteristická pro všechny systémy. Když je následován diktát ‚zdravého‘ rozumu vědomí, člověk se stává chamtivým a nemoudrým. Slovo ‚moudrost‘ užívám jako schopnost uvědomění si a vedení znalostí celostní povahy systemické bytosti. Nedostatek systemické moudrosti je vždy potrestán. Můžeme říci, že biologický systém – individuum, kultura a životní prostředí – jsou do jisté míry udržovateli svých komponentních buněk nebo organismů. Ale tyto systémy jsou nicméně zároveň nadány schopností trestat kterékoliv druhy, které jsou dostatečně nemoudré, aby vstoupily do konfliktu se svou ekologií. Tyto systemické síly můžeme nazývat, chceme-li, ‚Bohem‘.“*⁴¹⁷

Participace na rituálech dedikovaných nadpřirozeným bytostem a samotná obecně lidská schopnost představení si těchto nadpřirozených bytostí,

⁴¹⁶ Gregory Bateson, *Steps to an Ecology of Mind* (Chicago: The University of Chicago Press, 2000 [1972]), 439.

⁴¹⁷ Ibid., 440.

kteří jsou nadané myslí analogickou myslí člověka, jen ideálně více a jasněji vědoucí, jsou tedy podle Batesona a Rappaporta⁴¹⁸ způsobem, jak se lidé na úrovni jedince (spontánní představy) i společenstva (kulturně uchopené, formalizovanější představy) intuitivně „vyrovnali“ s problémem jisté regulace svého intencionálního jednání způsobujícího nerovnováhu jak ve společnosti, tak v ekosystému.

Je evidentní, že jen formální účast na náboženských rituálech nemůže do značné míry ovlivnit „cítěvdomé“, v důsledku životnímu prostředí škodící chování jedince. Psychologický stav, který jedinci umožňuje nahlédnout celostní charakter životního prostředí, je stav, který Bateson a potažmo Rappaport⁴¹⁹ nazývá stavem „milosti“ („*grace*“), který se vyznačuje sjednocením podvědomé intuíce a vědomí.

Termín „milosti“, mající kořeny v křesťanské teologii, působí poněkud rušivě v kontextu kulturní ekologie, převážně spjaté s výzkumem v prostředí původně nekřesťanských, „animistických“ kulturních skupin. Přesto je toto téma, jakkoliv různě označované, relativně častým leitmotivem studií věnovaných např. severoamerickým původním obyvatelům nebo tzv. malým národům Sibiře. Tento stav myslí, vycházející z každodenní praxe v daném životním prostředí a současně prostřednictvím sdílené tradice, nazývá např. D. Anderson,⁴²⁰ badatel v oblasti Evenků, „vnímavou ekologií“ („*sentient ecology*“) nebo F. Berkes v syntetizující stejnojmenné studii „posvátnou ekologií“ („*sacred ecology*“).⁴²¹ Dále např. podle R. Nelsona tvoří u aljašských Kojukonů náboženská „[I]deologie základní součást aktivit sloužících k obživě a je stejně důležitá jako praktická dovednost využívání přírodních zdrojů. Většina interakcí s přírodními entitami je do značné míry řízena souborem morálních zvyků, který zaručuje udržení duchovní rovnováhy mezi lidským a mimolidským světem. Toto není ezoterická abstrakce, ale předmět všedního, každodenního zájmu Kojukonů. Pokud [Kojukon] selže v následování tohoto kódu správného chování, může mít toto selhání přímý vliv na úspěch jeho činnosti nebo i na jeho zdraví. Takto Kojukonové činí mnoho rozhodnutí,

⁴¹⁸ Rappaport, *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, 403.

⁴¹⁹ Ibid., 383.

⁴²⁰ David Anderson, *Identity and Ecology in Arctic Siberia* (Oxford: Oxford University Press, 2000).

⁴²¹ Fikret Berkes, *Sacred Ecology. Traditional Ecological Knowledge and Resource Management* (Philadelphia: Taylor and Francis, 1999).

kteřá se týkají jejich obživy, na základě ohledů na nadpřirozenou součást jejich světa. [Jejich] svět je vždy vědomý.⁴²²

Teoretickým uchopením procesu, jakým je tohoto mentálního stavu dosahováno a jak dosažení tohoto stavu, umožňujícího udržení rovnovážného stavu s daným životním prostředím, podporuje daná kulturní tradice, se podrobně zabývá britský antropolog Tim Ingold (viz níže).

U mnohých lovecko-sběračských a pasteveckých společností ústí intuitivní, sociálně sdílené porozumění zpětnovazebným systémům v ekosystému (vč. lidské společnosti) v relativně abstraktní, univerzální kosmický princip. Tento kosmický řád neboli *logos*, ve smyslu syntetizovaném Rappaportem, je princip spojující přírodu, společnost, lidské jedince a nadpřirozené bytosti síly do „[V]elkého vesmíru [...], který je věčný, pravdivý, morální a v jistém smyslu harmonický. Logoi jsou považovány za přirozené a božské, ale protože nemohou být uskutečňovány bez lidského přispění a protože lidská činnost může být chápána za nezbytnou pro jejich udržování, můžou být současně považovány za lidské [spolu]výtvoř. Přestože by je lidé měli následovat, je v jejich moci Logos ignorovat, nebo ho dokonce porušovat.“⁴²³

Rappaport dále uvádí množství *logoi* z různých kulturních prostředí, např. *wakan-tanka*, neboli „velké posvátno“ nebo „velký Duch“ Severoamerických Dakotů (nesprávně Siouxové). *Wakan* má charakter něčeho, co není plně rozumově uchopitelné, něčeho, co je nepřístupné analýze nebo „rozebrání“ a co je prapůvodní.⁴²⁴ *Wakan-tanka* je dále vše zahrnující a nepersonifikované jsoucno, které v sobě zahrnuje elementy nebeské i pozemské, elementy živé i neživé přírody. Tyto nejen zahrnuje, ale i, ve smyslu transcendentním, přesahuje. „V podstatě neexistuje jiná realita nežli *wakan-tanka*.“ Ve světě lidí je jedním ze symbolů *wakan-tanka* kruh, reprezentovaný např. uspořádáním tábora, uvnitř kterého vládne (ves)mír Dakotů, *wakan-tanka*, a vně kterého jsou nepřátelé, zlí duchové, náhodné, nepředvídatelné události všedního dne a – bílý člověk. *Wakan-tanka* ale může být oslabeno, vyvedeno z rovnováhy, ať již působením člověka nebo jiných vlivů. Člověk, Dakota, může tuto rovnováhu opět obnovit pouze prostřednictvím rituálu. Patrně všechny národy původních Američanů

⁴²² Richard K. Nelson, *Make Prayers to the Raven. A Koyukon View of the Northern Forest* (Chicago: University of Chicago Press, 1983), 15–16.

⁴²³ Rappaport, *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, 353.

⁴²⁴ Ibid., 361.

měly podobný koncept vesmírného řádu, který je vedl a který měly za povinnost rituálně obnovovat. Šlo např. o *orendu* Irokézů, *pokunt* Šošonů, *manitua* Algonkvínů či navažské *hožho*. V oblasti Sibíře by snad šlo uvést analogický řád známý pod ruským označením „*zakon tundry*“.⁴²⁵

Roy Rappaport vnímal svou studii „Ritual and Religion“ jako završení svého badatelského úsilí. Toto úsilí směřovalo od „Pigs for the Ancestors“, ve kterém funkcionálně popsal význam rituálního chování pro udržení homeostatické rovnováhy „jednotky“ lidské populace a jejího životního prostředí, k této finální studii, ve které badatelský záběr rozšířil o spíše filozoficko-náboženský popis role náboženského rituálu jako jevu ústředního náboženství jako takového v procesu adaptace lidstva na *kosmos*.⁴²⁶ Podle mého názoru je „Ritual and Religion“ nejceněnější stále v kapitolách věnujících se přímo adaptativní roli náboženství v užším, ekologickém slova smyslu. Zachycené jevy, které jsou tu stále poměrně vágně nastíněny, jako je právě např. jev „milosti“ a „intuice“ umožňující holistické vnímání obývaného přírodního prostředí, jsou fenomény potenciálně otevřené empirickému výzkumu např. v rámci experimentálních metod kognitivní vědy o náboženství (viz příslušná kapitola této knihy).

Právě překlenutí analytických a metodologických problémů v rámci terénního výzkumu a teoretických závěrů je problémem všech celostních (holistických) kulturně-antropologických přístupů. Toto konstatování platí násobně pro ty výzkumy, které si kladou za cíl bádát v oblasti velmi složitých vztahů lidských společností (či, přísně ekologicky vzato, společenstev), jejich kultury a jejich životního prostředí. Například dosažení stavu intuice či „milosti“, tak jak byly uvedeny výše, s sebou nese celou řadu psychických a sociálních konotací, navíc nutně vztažených opět k obývanému životnímu prostředí. Za všechny lze uvést např. již problematiku získávání informací (v kybernetickém smyslu)⁴²⁷ o daném životním prostředí a jejich individuální a sociální kódování, mající vliv na opětovné chování vůči tomuto životnímu prostředí. Aby mohl takový výzkum proběhnout rigorózně vědecky, s kvantitativně popsatelnými výstupy, nemohl by naopak být pojatý celostně, v rámci např. dlouhodobého výzkumu způsobu kulturní adaptace konkrétního etnika, který

⁴²⁵ Florian Stammer, *Reindeer Nomads Meet the Market* (Berlin: Lit Verlag, 2005), 84.

⁴²⁶ Srov. Robert A. Segal, „Religion as ritual: Roy Rappaport's changing views from *Pigs for the ancestors* (1968) to *Ritual and religion in the making of humanity* (1999),“ in *Contemporary theories of religion: a critical companion*, ed. Michael Stausberg (New York: Routledge, 2009), 66.

⁴²⁷ Viz např. Bateson, *Steps to an Ecology of Mind*, 315.

by zohledňoval maximálně možné množství všech proměnných psychologických, kulturních a ekologických jevů, které jsou navíc dynamické, probíhající v čase. Vždy tedy půjde o vytvoření více či méně sofistikovaného modelu, v rámci kulturní antropologie obvykle verbálního, popisného, až narativního. Přesto by analýzou pozorovaných a popsanych dílčích jevů a procesů mělo být možné dojít až k jejich maximálnímu zjednodušení (metodologickému očištění), umožňujícímu navržení způsobu jejich experimentálního výzkumu, resp. ověření. Přitom je však třeba mít stále na paměti, že takto odděleně zkoumaný dílčí jev má interpretovatelný význam až ve svém kontextu a není možné činit obecné závěry z jeho dílčího výzkumu samotného (jak často činila „raná“ kognitivní věda o náboženství).

V rámci „tradiční“ sociální antropologie (tedy mimo scientistní neodarwinistické evoluční a kognitivní přístupy)⁴²⁸ je patrně nejpropracovanějším, takřka paradigmatickým, nástinem, z jaké perspektivy přistupovat ke studiu vztahu člověka a společnosti k jimi obývanému životnímu prostředí (s tradičním důrazem na kultury lovecko-sběračské a pastevecké), syntéza britského antropologa Tima Ingolda.

Ingoldova badatelská dráha do jisté míry kopírovala směřování většiny významných kulturních antropologů od výzkumu v terénu (výzkum skoltských Sámů k jejich životnímu prostředí)⁴²⁹ k teoretickým studiím, čerpajícím jak z vlastní zkušenosti s prací v terénu, tak ze studií dalších kulturních antropologů.⁴³⁰ Podle vlastní Ingoldovy retrospektivy⁴³¹ byl stále více znepokojen implicitní dichotomií mezi člověkem jako sociální bytostí a člověkem jako organismem v jeho životním prostředí. Tato dělící linie sleduje obecnou dlouhodobou rozdílnou perspektivu v rámci sociálních a přírodních věd. Jak lze tento paradigma-tický rozpor překonat, nastínil Ingold v souboru tematicky zaměřených studií

⁴²⁸ Viz přehledně Martin Lang a Radek Kundt, „Evolutionary, cognitive, and contextual approaches to the study of religious systems: a proposition of synthesis,” *Method & Theory in the Study of Religion* 32, no. 1 (2020): 1–46.

⁴²⁹ Tim Ingold, *The Skolt Lapps today* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976).

⁴³⁰ Tim Ingold, *Hunters, pastoralists and ranchers: reindeer economies and their transformations* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980); též, *The appropriation of nature: essays on human ecology and social relations* (Iowa City: University of Iowa Press, 1987).

⁴³¹ Tim Ingold, „From science to art and back again: The pendulum of an anthropologist,” *Interdisciplinary Science Reviews* 43, (2018): 213–227.

publikovaných monograficky v knize „The Perception of the Environment“⁴³² a v knize „Being Alive“⁴³³ ve kterých aplikoval svůj přístup inspirovaný syntézou ekologické psychologie, systémové biologie a „vztahových“ (*relational*) přístupů v kulturní antropologii na vybrané oblasti základních antropologických témat, jako jsou způsoby obstarávání „živobytí“, bydlení v nejobecnějším slova smyslu a různé praktické dovednosti. Tato témata nahlíží Ingold z velmi teoretické perspektivy, ale stále na základě konkrétních etnografických dat, obvykle čerpaných z případových studií z prostředí lovecko-sběračských a pasteveckých společností.

Ingoldova „perspektiva bydlení“ nabízí explanační/interpretační rámec studia různých kulturních fenoménů v daném životním prostředí, který našel odezvu ve výzkumech prováděných mnohými antropology, zejména těmi zabývajícími se cirkumpolárními „malými“ národy (viz níže). Má tři hlavní inspirační zdroje: Prvním je filozofická fenomenologie, konkrétně Heideggerova (především stať „Bauen, wohnen, denken“ z r. 1951) a Merleau-Pontyho (především „Phénoménologie de la perception“ z r. 1945). Na základě Heideggera Ingold chápe způsob pobytu ve světě jako určující ke každé další lidské činnosti („budování“) jak ve světě, tak v mysli. Svou perspektivu založil na předpokladu, že „formy lidského budování, ať již v mysli, nebo na zemi, povstávají z proudů jejich zúčastněné aktivity, v určité vztažné souvislosti jejich praktické angažovanosti s jejich prostředím.“⁴³⁴

Lidské působení ve světě je tak interakcí mezi člověkem a jeho prostředím, které člověk zároveň utváří a jímž je utvářen; na úrovni materiální kultury pak pracuje s materiálem, nikoliv z materiálu („[W]orking with materials and not just doing to them“, *ibid.*). Oproti Heideggerovu ohraničenému rozlišování mezi světem zvířat, která existují ve svém životním prostředí, a světem lidí, kteří jsou ve světě, jenž je částečně i jejich dílem, Ingold staví přesvědčení, že vztahové systémy „organismus v daném prostředí“ a „lidské bytí ve světě“ jsou ontologicky ekvivalentní. Pokud tomu tak je, je možné zahrnout fenomenologii a ekologii pod stejné paradigma. Živočichové, jak zvířata, tak lidé, podle Ingolda, vedou „obratně“ své životy jak ve svém prostředí, tak skrze něj, přičemž užívají

⁴³² Tim Ingold, *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill* (New York: Routledge, 2000).

⁴³³ Tim Ingold, *Being alive: Essays on movement, knowledge and description* (New York: Taylor & Francis, 2011).

⁴³⁴ Ingold, *Being alive: Essays on movement, knowledge and description*, 10.

svých schopností pozornosti a odpovídání světu. Tyto schopnosti jsou získané a vtělené v jejich organismech, a to prostřednictvím aktivního působení ve světě a prostřednictvím nabytých zkušeností. Protože Heideggerův koncept bydlení je relativně statický (a proti dualismu myslí jako „entity“, pro kterou je tělo jen jakýmsi nosičem), inspiruje se Ingold dále psychologii „přímého vnímání“ Jamese J. Gibsona,⁴³⁵ který klade důraz na vnímání jako produkt pohybu celého organismu v daném prostředí, v němž pak nevnímá „věci“, ale tu jejich stránku, která se nabízí k provedení úlohy, již se právě organismus zabývá („affordances“). V Gibsonově perspektivě je ale svět jaksi pasivní, jeho smysl vyplývá až tím, že je k „potřebě“ danému organismu. Jak Ingold aforisticky a výstižně podotýká, takto chápaný svět poskytuje („affords“) leccos, ale neposkytuje „bydlení“. Je odcizený a neinteraktivní. Pro přemostění tohoto slabého místa Gibsonovy teorie vnímání se obrací Ingold k Merleau-Pontymu, jehož stěžejní tezí je tvrzení, že člověk (a jakýkoliv organismus) je „vetkán“ do světa takovou měrou, že jeho vnímání je vlastně vnímáním světa světem samým. V této perspektivě je obydlený svět vnímající („sentient“). Tato teze je plně v souladu s „batesonovskou“ charakteristikou ekosystému jako systému, ve kterém probíhá mentální činnost (ve formě přijímání a reflexe zpráv o proběhnuvších změnách a reakce na ně) a jehož je jedinec a lidské společenstvo součástí (subsystémem).

Způsob percepce obývaného ekosystému v konkrétním „eko-sociálním“ rámci lovecko-sběračských a pasteveckých společností je velmi specifický. Přes svou archaičnost a určitou „primordialitu“ je dnes marginální, a proto, pro západního pozorovatele, nikoliv samozřejmý a tomuto přirozeně vlastní. V mnohém se liší od způsobu vnímání okolního světa, který je běžný v západních společnostech. Liší se především svou citlivostí k vnímání změn v daném životním prostředí a způsobu individuální a sociální reakce na tyto změny. Jeho základní charakteristiku uvádí Ingold ve stati „Hunting and gathering as ways of perceiving the environment“:⁴³⁶ lovci a sběrači nechápou sebe sama jako oddělené od okolního světa tak, že by se např. relevantním způsobem lišili od zvířat, které jsou pro ně v jistém smyslu rovnocenné osobnosti; okolní svět chápou jako plně oduševnělý, ne pouze jako neutrální „prostor“ zaplněný věcmi. Jejich vztah k tomuto světu je založen na činném zapojení se do něj („engagement“),

⁴³⁵ James J. Gibson, *The Ecological Approach to Visual Perception* (Boston: Houghton Mifflin Company, 1979).

⁴³⁶ Ingold, *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*, 40–60.

prostřednictvím provozování běžných, denních aktivit spojených z velké části s obstaráváním obživy, přírodních materiálů pro různé použití a podobně. Tyto aktivity jsou kvalitativně odlišné, nežli jsou aktivity spojené s obživou většiny současných příslušníků západních kultur: „[Tyto aktivity] nelze považovat za plánované zásahy do přírody, vedené z oddělené platformy společnosti [society], jak by implikovalo použití slova produkce.“⁴³⁷

Naopak v antropologii pro označování souhrnu aktivit lovců-sběračů-pastevců hojně užívaný termín „*foraging*“ („pídit, shánět, hledat“) odmítá Ingold pro jeho behaviorální konotace, svádějící k tomu chápat tyto aktivity jako relativně primitivní reakce na vnější environmentální podněty, a proto se nehodící pro označení souboru velmi komplexních aktivit lovců a sběračů. Jako vhodný termín navrhuje „*procurement*“, který by šel přeložit jako „obstarávání“. Tento termín vhodně vystihuje charakter aktivit konvenčně označovaných jako lov a sběr, které jsou ve skutečnosti aktivitami velmi komplexními, vyžadujícími jak velké množství praktických znalostí (ústících do intuice), tak zručnosti, které probíhají „[v] prostředí plném intencionálních [agentive] sil různých typů.“⁴³⁸

Důraz na schopnost (intuitivní) reflexe změn probíhajících v daném životním prostředí se u těchto společností projevuje, podle Ingolda, i způsobem „výuky“ všech činností nezbytných pro tradiční způsob života, včetně „výuky“ v oblasti náboženských fenoménů, např. rituální praxe.⁴³⁹ „Výuka“ probíhá s naprostým minimem verbální instruktáže. Děti se od nejútlejšího věku učí nápodobou při účasti na prakticky všech aktivitách (přiměřeně věku). Ingold, v reakci na některé přístupy kognitivní antropologie, tento proces učení označuje za „vedené (znovu)objevování“ („*guided rediscovery*“), kdy je důležité, aby „novic“ získal bezprostřední vlastní zkušenost.⁴⁴⁰ Na abstraktnější úrovni shrnuje proces učení v lovecko-sběračských a pasteveckých společnostech jako „výuku (vedoucí) k pozornosti“ („*education of attention*“) vůči jevům probíhajícím v životním prostředí.

⁴³⁷ Ibid., 58.

⁴³⁸ Ibid., 59.

⁴³⁹ Tim Ingold, „Religious perception and the education of attention,” *Religion, Brain & Behavior* 4, no. 2 (2014), 156–158.

⁴⁴⁰ Tim Ingold, „From the transmission of representations to the educations of attention,” ed. Harvey Whitehouse, *The debated mind: Evolutionary psychology versus ethnography* (Oxford: Berg, 2001), 113–153.

Ingoldovy teoretické monografie analyzující vztah „přírodních národů“ k jimi obývanému životnímu prostředí, spolu s jeho přímým pedagogickým působením na univerzitě v Manchesteru a později v Aberdeenu, ovlivnily celou řadu významných sociálních antropologů současné střední generace, převážně těch, kteří se zabývají výzkumem cirkumpolárních etnik.

V částečném dialogu s Ingoldovými teoretickými příspěvky ke způsobům vnímání životního prostředí lovci a sběrači formulovala do jisté míry komplementární teorii uchopující animismus jako „relační epistemologii“ Nurit Bird-David, profesorka univerzity v Haifě. Bird-David se vymezuje, podobně jako Ingold, proti racionalistické epistemologii, která je v západní kultuře chápána jako jediná objektivní a správná. Z této perspektivy je animismus, např. v podání E. B. Tylora, chápáný jako „pouhý“ typ primitivního náboženství s pomýlenou, „primitivní“ epistemologií. Z perspektivy „objektivního“ vědce je podle Bird-David⁴⁴¹ obtížné porozumět např. tomu, když člen lovecko-sběračské populace (zde konkrétně jihoindického kmene Najaků) „hovoří se stromy“. Výraz „hovořit“ zde badatelka užívá jako zástupnou zkratku pro různé formy sociálního chování vůči objektům nebo skupinám objektů živé i neživé přírody. Smyslem takového počínání je intuitivní vzájemné⁴⁴² poznávání se a poznávání vztahů i mezi dalšími entitami daného životního prostředí, a to v konkrétním časoprostorovém kontextu. Oproti tomu je západnímu, objektivnímu poznání vlastní atomizace a vědomý odstup poznávajícího subjektu od poznávaného objektu. Přestože „relační“ způsob poznávání není jediným způsobem, jak Najakové přistupují ke svému životnímu prostředí, jde o způsob jimi upřednostňovaný a vlastní i dalším lovecko-sběračským společnostem.⁴⁴³

Poslední komplexně zpracovanou ekologicko-náboženskou teorií je „relativně univerzalistická“⁴⁴⁴ teorie vztahů příslušníků kultur různých ideálních typů k jejich životnímu prostředí, kterou formuloval francouzský kulturní antropolog Philippe Descola. Descola je věrný tradici strukturalismu (je žákem C. Lévi-Strausse). Základní „strukturu“ nalézá v evolučně vyvinutých kognitiv-

⁴⁴¹ Nurit Bird-David, „‘Animism’ revisited: personhood, environment, and relational epistemology, *Current anthropology* 40 (1999): 67–91.

⁴⁴² U slova „vzájemné“ v textu jsou záměrně vynechané uvozovky, protože v tomto případě jde o dosažení vzájemnosti, lhostejno, zda myšlené, nebo skutečné.

⁴⁴³ Ibid. 78.

⁴⁴⁴ Philippe Descola, *Beyond nature and culture* (Chicago: University of Chicago Press, 2013), 305.

ních schématech, která umožňují a zároveň omezují variabilitu známých forem kultury. Jako základní ideální (tak i dále) kognitivní schémata uvádí čtyři „mody (sebe)určení“⁴⁴⁵ a šest modů vztahů. Mody určení označuje jako animismus, totemismus, naturalismus a analogismus. Protože tyto termíny nesly již řadu ne zcela stejných významů, Descola jim přikládán vlastní význam detailně popisuje. První dva se příliš neliší od toho, jak je těmto termínům obecně rozuměno. Jako naturalismus pak chápe způsob vztahování se ke světu, který je specificky vlastní západní „racionalistické“ kultuře od zhruba 17. století. Mezi jeho základní rysy patří sice (hierarchická) kontinuita mezi živou a neživou přírodou a různými rostlinnými a živočišnými druhy, ale na druhou stranu je z „přírody“ prakticky vydělen lidský mentální svět, který tvoří základnu specificky lidské kultury (vydělené ze světa přírody), a to ještě specificky kultury moderní, která stojí „nad“ ostatními kulturami jak historickými, tak „primitivními“. K přírodnímu světu a ke světu jiných kultur je typicky přistupováno z racionálního odstupu (v neutrálním slova smyslu) nebo z perspektivy nadřazenosti.⁴⁴⁶ Analogismus se historicky vyskytoval, podle Descoly, především v tradičním čínském náboženství a před-moderní Evropě. Typickým rysem analogismu je např. paralelní chápání vzájemného vlivu mezi oblastmi mikrokosmu a makrokosmu (astrologie), metempsychóza nebo galénovská medicína pracující s analogickou teorií elementů.

Základní čtyři mody vztahování se ke světu jsou doplněny, jak bylo uvedeno výše, šesti mody vztahů, které příslušník dané kultury zaujímá vůči entitám životního prostředí. Těmito šesti základními vztahy jsou výměna, predace, dar, tvorba („*production*“), ochrana a přenos („*transmission*“). Kombinace těchto základních modů „[j]e dostatečná pro vysvětlení zásadních principů většiny známých ontologií a kosmologií“⁴⁴⁷.

Přestože, jak napovídá sám název Descolovy monografie, je jeho cílem překonat racionalistickou dichotomii mezi přírodou a kulturou a nahlédnout různé „ontologie“ v jejich vlastní perspektivě (ovšem bez postmoderní rezignace na hlubší, společné principy, které Descola našel v evolučně vyvinutých kognitivních schématech, která určují základní myslitelné rysy *každé* kultury), je mu kriticky vytýkáno právě to, že jeho strukturalistický a schematický při-

⁴⁴⁵ „*Modes of identification*“.

⁴⁴⁶ Ibid., 172–200.

⁴⁴⁷ Ibid., 114.

stup tkví hluboko v tradici naturalismu, pokud použijeme jeho vlastní termín. Např. Sahlins⁴⁴⁸ argumentuje, že Descola fakticky dělí známé kulturní typy jen do dvou skupin, a to na ontologii naturalistickou, z níž „shlíží“ na ontologie antropomorfní, které jde až detailněji dále dělit na animistické, totemické a analogické. Z podobné pozice kritizuje Descolův přístup i Ingold, který jeho rigorózní a konzervativní přístup označuje za „muzeální“, nedopovídající studiu a popisu skutečných společností v konkrétním specifickém životním prostředí.⁴⁴⁹

Ve výše uvedeném, do jisté míry subjektivním výběru reprezentativních kulturněekologických přístupů v antropologii je zjevná postupná snaha o použití co možná nejvíce přírodovědných přístupů. Tato snaha vrcholila dílem Roye Rappaporta „Pigs for the Ancestors“, které bylo publikováno v roce 1968. Tento rigorózní přístup se ale nestal převažujícím. Problémem je patrně problematika překlenutí, kterou zde rozumíme metodologické překlenutí „propasti“ mezi ekologickými (přírodovědnými) daty a symbolicko-náboženskými systémy lovecko-sběračských a pasteveckých společností. V rámci terénního výzkumu je prakticky nemožné přírodovědným způsobem popsat tak komplexní zpětnovazebný systém, jako je právě systém dané lidské společnosti (ve smyslu ekologického termínu „populace“) v jejím životním prostředí (ekosystému). V relativně současných monografiích pojednávajících o roli náboženství ve vztahu k životnímu prostředí v lovecko-sběračských a pasteveckých společnostech cirkumpolárních oblastí se jejich autoři zpravidla spokojují s intuitivním nahlédnutím do tohoto systému a jeho rámcovým slovním popisem. Tento popis uskutečňují navíc zpravidla jen v jednosměrném smyslu (náboženská ideologie ovlivňující způsob chování lidské populace vůči ekosystému), přestože tento systém je nutně vzájemný, zpětnovazebný (ovlivňování náboženské ideologie daným ekosystémem). Není patrně náhodné, že právě u badatelů, kteří mají silné ekologicko-přírodovědné intelektuální zázemí (Gregory Bateson, Roy Rappaport, Tim Ingold), dochází k výše popsanému posunu přímo v rámci jejich vědeckých biografií. Jak Batesonovo,⁴⁵⁰ tak Rappa-

⁴⁴⁸ Marshall Sahlins, „On the ontological scheme of *Beyond nature and culture*,“ *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 4, no. 1 (2013).

⁴⁴⁹ „Domnívám se, že Descolův přístup je zastaralý a že patří spíše do muzea ontologie, nežli do dynamického, pulzujícího, větrem ošlehaného světa, který obýváme po každý den našich životů.“ (Tim Ingold, „A naturalist abroad in the museum of ontology: Philippe Descola's *Beyond nature and culture*,“ *Anthropological forum* 26 (2016): 301–320.

⁴⁵⁰ Gregory Bateson a Mary C. Bateson, *Angels Fear. Towards an Epistemology of the Sacred* (Toronto: Bantam Books, 1987).

portovo⁴⁵¹ posmrtně vydané dílo má spíše charakter studie filozofické či filozoficko-náboženské, byť s neustále patrnou snahou o neopuštění sociálně-vědního pole. Ingold ve svých monografiích, zpravidla sestavených z dílčích tematicky zaměřených, avšak organicky propojených esejů, usiluje o postižení a vyjádření obecných principů abstrahovaných z etnografických a kulturněantropologických děl předních terénních výzkumníků. Pro interpretaci těchto etnografických „dat“ využívá teorií dalších sociálněvědních badatelů, psychologů a filozofů. Rozdílem v jeho interpretačním (nikoliv explanačním) postupu a v postupu např. Descollové je Ingoldovo zásadní „přidržování se“ reálného, živého a proměnlivého světa organismů, zvířat a lidí v jejich prostředí. Takto jeho teorie nejsou příliš „filozoficky“ abstraktní, schematizující a (paradoxně) zjednodušující tak složité jevy, jako je vztah náboženství a ekologie. Lze se domnívat, že tímto přístupem ukazuje možnou cestu propojující samotný kulturněekologicky zaměřený terénní výzkum a teoretickou, zevšeobecňující sociální antropologii, včetně její oblasti specializující se na studium náboženských fenoménů.

⁴⁵¹ Roy A. Rappaport, *Ritual and Religion in the Making of Humanity*.

Sociologická perspektiva ve studiu náboženství

7. Specifičnost kladení sociologických otázek

DUŠAN LUŽNÝ

Pochopit určitou vědní disciplínu, v našem případě sociologii náboženství, vyžaduje osvojení si určitého způsobu uvažování, tedy způsobu, jakým se daná vědní oblast dívá na to, co studuje a zkoumá. Věda (obecně) zkoumá svět v jeho komplexitě, a to i když se jednotlivý badatel zabývá jen jeho malinkatou částí. Na tuto část světa a na celý svět se však dívá z určité perspektivy, tedy z perspektivy jednoho vědního oboru. To, že svůj pohled na svět (který je komplexní) redukuje jen na jednu perspektivu, však neznamená, že zapomíná, že existují i jiné perspektivy, nebo (a to by bylo ještě horší) že si myslí, že ta jeho perspektiva je ta nejlepší či snad jediná. Může se tak tvářit (aby ostatní přesvědčil o významnosti své perspektivy), ale neměl by si to myslet.

Popsat tuto specifickou perspektivu znamená popsat celou danou vědní oblast. To by bylo náročné a dokonce (s ohledem na mnohost vědecké produkce) nemožné. Proto bude lepší porozumět dané perspektivě tak, že porozumíme tomu, jaké otázky si daná vědní oblast klade, jak je formuluje a proč je formuluje zrovna takto. Poznat, co je sociologie náboženství, znamená umět formulovat sociologicky relevantní otázky o náboženství. Sociologie náboženství je tedy specifický způsob ptaní se a formulování otázek.

Je dobré si stále uvědomovat, že základem vědeckého poznání je hledání odpovědí na otázky. Otázky jsou tedy ve vědě to nejdůležitější; dalo by se trochu kacířsky říci, že odpovědi jsou až druhotné, a to nejen proto, že odpovědi na stejnou otázku může být více (a mohou být stejně legitimní a věrohodné), ale také proto, že otázka již navádí k odpovědi. To, jakou otázku vytvoříme, předurčuje (z velké míry) způsob odpovědi a následně i vývoj daného vědního oboru.

Představme si situaci, že technologický pokrok dospěl do takového stadia, že je možné bez větších problémů vypravit na Mars kosmickou loď, která dopraví na tuto planetu také tým vědců. Zcela jistě jednou z největších otázek, na kterou vědci budou hledat odpověď, je, zda na této planetě existuje život.

Výzkumná otázka je tedy jednoduchá: je na planetě Mars život? Otázka je jednoduchá jen zdánlivě, protože abychom na ni mohli odpovědět, musíme se nejdřív zeptat, co to život je, protože podle toho, jak na tuto otázku odpovíme, můžeme vytvořit nástroje, které budou schopny život rozpoznat. Problém ale samozřejmě je, že tyto nástroje (ať již ve formě technických přístrojů nebo mentálních poznávacích procesů) pak identifikují jako život jen to, na co jsou nastaveny. Jinak řečeno, pokud budou existovat jiné formy života, které neodpovídají našim představám, a tedy našim odpovědím na otázku, co je život, našimi nástroji tyto formy života nepoznáme. Pokud si řekneme, že základem života je přítomnost nukleových kyselin a bílkovin, pak budeme hledat nukleové kyseliny a bílkoviny. Pokud si řekneme, že znakem života je adaptace, budeme hledat to, co se vyvíjí a přitom se mění podle svého prostředí. Ale proč by to měly být zrovna nukleové kyseliny a bílkoviny nebo adaptace? K tomu, abychom na tuto otázku mohli odpovědět, musíme poznat perspektivu biologie, popř. biochemie. Porozumění perspektivě biochemie ale obnáší porozumění vývoji této vědní disciplíny, což znamená, že se musíme seznámit s dějinami této vědy, jejími teoriemi a metodologií.

Obdobně je to i u sociologie náboženství: abychom byli schopni pokládat sociologicky relevantní otázky, musíme znát dějiny, teorie a metodologii sociologie náboženství. Musíme si osvojit dovednost myslet o náboženství sociologicky. Nicméně už v tomto okamžiku, hned na začátku, se musíme vyvarovat pastí, kterou institucionální dělení vědy na jednotlivé vědní disciplíny (ale můžeme také říct na dílčí vědy) nastražilo na naše myšlení. To, že rozlišujeme mezi sociologií, ekonomikou, psychologií, historií, politologií, antropologií, lingvistikou, pedagogikou, andragogikou apod. neznamená, že se obdobným způsobem člení samotná realita, tedy svět kolem nás a v nás. To my provádíme takové dělení, protože je pro nás jednodušší zkoumat dílčí aspekty reality než realitu v její celistvosti. Musíme si být této skutečnosti vědomi, abychom nezaměňovali epistemologii za ontologii, tedy to, jak svět zkoumáme, se světem samotným. V zenovém buddhismu se pro lepší porozumění této skutečnosti používá následující přírůbek: když ukazujeme prstem na Měsíc a říkáme „to je Měsíc“, musíme vědět, že Měsíc není prst. Prst je jen nástroj. A obdobně je tomu s jednotlivými vědami. Především: jejich rozdělování je pracovní a nesmí zabraňovat prolínání perspektiv jednotlivých věd či vědních oborů – naopak, osvojení perspektivy jiné vědy nám může pomoci lépe porozumět či vysvětlit téma, kterým se zabýváme. A dále: vědecké poznání světa bychom neměli

považovat za svět samotný. Jinak řečeno: žádné poznání, a zvláště pak to vědecké, bychom neměli absolutizovat.

Nicméně, chceme-li na tomto místě přiblížit perspektivu sociologie náboženství, bylo by vhodné alespoň trochu přiblížit způsob sociologického nazírání na svět a sociologického kladení otázek. Co to tedy znamená myslet sociologicky?

Podíváme-li se do knihy, která dokonce má stejný název, tedy „Myslet sociologicky“ autorů Zygmunda Baumana a Tima Maye, nenajdeme explicitní a jednoznačnou odpověď na otázku, jak sociologicky myslet. Nicméně určitou nápovědu nám může poskytnout následující odstavec: „Jednotliví aktéři se dostávají do zorného pole sociologického studia v postavení členů či partnerů v síti vzájemné závislosti. Bez ohledu na to, co děláme, jsme závislí na jiných, a proto bychom mohli říct, že ústřední otázka sociologie zní: Jak souvisí typy sociálních vztahů a společností, v nichž žijeme, s tím, jak chápeme jeden druhého, sebe sama a naše poznání, jednání, jeho důsledky? Právě tento druh otázek – část praktické reality každodenního života – konstituuje specifickou oblast sociologické diskuze a vymezuje sociologii jako relativně autonomní odvětví věd o člověku a společnosti. Sociologické myšlení, můžeme uzavřít, je tedy způsobem porozumění lidskému světu, který je otevřen možnosti, aby se o něm uvažovalo také jinými způsoby.“⁴⁵²

Jiný, velmi vhodný vstup do sociologické perspektivy představuje kniha Petera Bergera, příznačně nazvaná „Pozvání do sociologie“. I zde najdeme, kromě nespočtu inspirativních poznámek, které nám umožní vstoupit do prostoru sociologie, příklady některých sociologických otázek, jež podle Bergera zůstávají v podstatě pořád stejné: Co spolu lidé navzájem dělají? Jaké jsou jejich vzájemné vztahy? Jak jsou tyto vztahy organizovány v instituce? Které kolektivní ideje hýbou lidmi a mění instituce?⁴⁵³ Berger také zdůrazňuje, že snaha o zodpovězení otázek je určitou posedlostí, která může hledače odpovědí zavést do nejrůznějších prostředí a nutí ho překračovat demarkační linie. Hledání odpovědí zavede sociologa či socioložku jak do prostředí sociálních elit, tak do prostředí lidí, kterými jiní hluboce opovrhují. „Je-li však dobrým sociologem, ocitne se na všech těchto místech, protože je tak posedlý svými otázkami, že nemá jinou

⁴⁵² Zygmunt Bauman and Tim May, *Netradiční uvedení do sociologie* (Praha: Sociologické nakladatelství, 2004), 13–14.

⁴⁵³ Peter Berger, *Pozvání do sociologie. Humanistická perspektiva* (Brno: Barrister & Principal, 2003), 26.

volbu než na ně hledat odpovědi.“ Tato posedlost by se také dala označit mírněji jako zvědavost, „která se zmocní každého sociologa před zavřenými dveřmi, za nimiž je slyšet lidské hlasy. Je-li dobrým sociologem, bude chtít ty dveře otevřít, aby těmto hlasům porozuměl. Za zavřenými dveřmi bude tušit nějakou novou stránku lidského života, kterou ještě nikdo nepostřehl a nepochopil“.⁴⁵⁴

Obraz se zavřenými dveřmi a snahou porozumět tomu, co a proč se za nimi odehrává, uvozuje další rovinu sociologického tázání. Tou je to, co Charles Wright Mills ve stejnojmenné knize nazývá „sociologická imaginace“. Tu lze chápat jako duševní schopnost, která „umožňuje těm, kdo ji mají, pochopit širší historickou scénu v jejím významu pro vnitřní život a pro vnější životní dráhu různých jednotlivců. Umožňuje pochopit, jak jednotlivci ve změní svých každodenních zkušeností získávají mnohdy falešné vědomí o svém společenském postavení. V této změní je nutno odkrývat strukturu moderní společnosti, v níž se formuje psychologie mužů a žen“.⁴⁵⁵ Mills dále pokračuje a jako základ sociologické imaginace určuje (již výše zmíněnou) schopnost překračovat bariéry (v tomto případě primárně mentální, ale ve své podstatě i sociální a kulturní): „Tato imaginace znamená schopnost přecházet od jednoho pohledu k druhému – od politického k psychologickému, od zkoumání rodiny ke komparativnímu hodnocení státních rozpočtů, od rozboru určitého náboženského směru k rozboru vojenského systému, od úvah o naftovém průmyslu ke studii o soudobé poezii. Je to schopnost přecházet od nejneosobnějších a nejvzdálenějších změn k nejintimnějším rysům člověka – a chápat souvislosti mezi nimi.“⁴⁵⁶

Sociologická imaginace je základem kladení sociologicky relevantních otázek, které mohou přinést nějaké nové poznání. Podle Millse však existují tři základní skupiny otázek: první se zaměřují na strukturaci lidských pospolitostí (kolektivit), druhé na historicitu a historický kontext lidských pospolitostí a konání jednotlivců a třetí na obecné sociální vlastnosti lidských jednotlivců. Konkrétní typy otázek jsou pak podle Millse následující:

- „1. Jaká je struktura dané konkrétní společnosti jako celku? Jaké jsou její základní složky a jaký je jejich vzájemný vztah? Jak se liší od jiných forem společenského zřízení? Jaký význam pro její trvání a změnu mají její jednotlivé dílčí rysy?

⁴⁵⁴ Berger, *Pozvání do sociologie*, 25–26.

⁴⁵⁵ Charles W. Mills, *Sociologická imaginace* (Praha: Sociologické nakladatelství, 2008), 9.

⁴⁵⁶ Mills, *Sociologická imaginace*, 11.

2. Jaké místo zaujímá tato společnost v dějinách lidstva? Jaký mechanismus v ní vyvolává změny? Jaké je její místo a význam ve vývoji lidstva jako celku? Jak ovlivňuje určitý dílčí rys, který zkoumáme, dané historické období a jak je jím sám ovlivňován? Jakým charakteristickým způsobem přispívá k utváření dějin?
3. Jaký druh mužů a žen převládá v této společnosti a v tomto období? Jaký druh mužů a žen převládne v budoucnosti? Jakým způsobem jsou vybírání a formování, osvobozování a potlačování, kultivování a otupování? Jaké typy ‚lidské přirozenosti‘ se projevují v chování a charakterech, které pozorujeme v této společnosti v daném období? Jaký význam pro ‚lidskou přirozenost‘ má každý rys zkoumané společnosti?⁴⁴⁵⁷

Tyto uvedené typy otázek však nelze brát jako jednoznačně dané a určité by neměly omezovat vlastní imaginativní přístup ke kladení nových otázek. Můžeme je brát jen jako uvozující, tedy jako přiblížení určité perspektivy. Můžeme na nich vidět však minimálně tři roviny sociologického uvažování o sociální realitě. Jednu rovinu tvoří tázání se po strukturách a jejich dobové podmíněnosti. Druhou je tázání po individuálním jednání a jeho místu v širším kontextu. Třetí rovinou je pak tázání po stabilitě a změnách těchto struktur nebo individuálního jednání.

Všechny tyto tři roviny sociologické perspektivy pak mohou být propojeny dvěma termíny, které poukazují na určité vlastnosti toho, na co se ptáme: vztahy a souvislosti. Pak můžeme říci, že základem sociologické perspektivy je studium (tázání se po existenci a charakteru) sociálních vztahů a souvislostí, tedy a) vztahů mezi jednotlivci, vztahů mezi skupinami, vztahů mezi procesy, vztahů mezi jevy – jde o uvědomění si vzájemné provázanosti všeho se vším, ale také schopnost rozpoznat rozdílnou významnost jednotlivých vztahů (některé jsou v určitém kontextu významnější a jiné méně významné) a b) souvislostí a kontextů – tyto vztahy i jednotlivci, skupiny, procesy, jevy apod. jsou umístěny v určitých kontextech a jejich významu i významnosti lze porozumět jen ve vztahu k danému kontextu (to také znamená, že při změně kontextů se mění i jejich význam a významnost).

Při osvojování způsobu kladení konkrétních sociologických otázek se můžeme inspirovat analýzou komunikace a použít následující pomůcku (strukturu

⁴⁴⁵⁷ Mills, *Sociologická imaginace*, 10–11.

toho, na co se máme ptát): „Kdo, co, komu, jak, proč, v jakém kontextu a s jakými důsledky?“

Tedy konkrétně:

„Kdo?“ – ptáme se na aktéry (jednotlivce, skupiny apod.) a na činitele (jevy, procesy apod.);

„Co?“ – ptáme se na obsah jednání (jednotlivců, skupin apod.) a činností;

„Komu?“ – ptáme se na to, kdo je adresátem či příjemcem, resp. objektem určitých aktivit či činností;

„Jak?“ – ptáme se po konkrétních formách aktivit nebo činností;

„Proč?“ – snažíme se zjistit cíl aktivit nebo činností;

„V jakém kontextu?“ – jde o uvědomění si konkrétního sociálního, kulturního a historického kontextu aktivit nebo činností;

„S jakými důsledky?“ – každá aktivita nebo činnost vede k nějakým důsledkům; těmi mohou být plánované cíle, ale vedle nich jde o řadu různých dalších důsledků, často vedlejších a nechtěných, které se mohou stát natolik významnými, že se stávají podněty pro další aktivity či procesy (s různou mírou významnosti).

Zkusme si demonstrovat sociologickou perspektivu při zkoumání náboženství na konkrétním příkladu. Předmětem našeho zkoumání bude např. jedna vesnická farnost na Moravě. Co můžeme zkoumat a jaké otázky si můžeme klást? Je jich velké množství.

Můžeme se ptát na místo dané farnosti v rámci určitých struktur: Jaké místo má tato farnost v rámci římskokatolické církve? Jak procesy, které se v církvi odehrávají, dopadají na tuto farnost? Jaké místo má farnost v regionální struktuře společnosti?

Můžeme se ptát na její historii: Kdy farnost vznikla? K jakým významným událostem v ní během její historie došlo? Jací faráři zde působili? Jak se vyvíjela její velikost, tedy počet farníků? Kdy byl postaven kostel? Byly mezi farníky nějaké významné osobnosti?

Můžeme se ptát na význam farnosti v politickém životě dané lokality: Jak faráři ovlivňovali rozhodování v obci? Byli věřící v zastupitelstvu obce? K jakému náboženství patřili jednotliví starostové?

Můžeme se ptát na podobu a umístění farního kostela: Komu je kostel zasvěcen? Jak je vyzdoben? Kdo určoval jeho vzhled, popř. jeho přestavby či architektonické úpravy? Jakou roli hraje budova kostela v celkovém urbanistic-

kém rozvržení obce? Jsou s kostelem spojeny další budovy nebo stavby, jako např. hřbitov, poutní kříže apod.?

Můžeme se ptát na psychickou dispozici jednotlivých farníků: Mají farníci jiné psychické vlastnosti než další obyvatelé obce? Jaké je jejich mentální zdraví? Trpí častěji nějakými psychickými problémy, nebo jim víra pomáhá jejich psychické problémy řešit?

Vidíme, že základní perspektiva určuje i zdroje dat, se kterými budeme pracovat, např. pro popsání historie budeme potřebovat různé historické prameny (jako např. archivy, kroniky, farní knihy apod.), ale můžeme pracovat také se vzpomínkami a vyprávěním současných farníků nebo lidí, kteří znají historii dané lokality. Pro analýzu psychického stavu farníků budeme využívat spíše rozhovory.

Pokud bychom se na tuto farnost podívali primárně ze sociologické perspektivy, položili bychom s největší pravděpodobností tyto otázky: Jaký je poměr mezi věřícími (farníky) a nevěřícími v dané obci či lokalitě? Jak se vyvíjel počet věřících v obci během, řekněme, posledního sta let? Jaký měl na život farníků dopad technický pokrok a cestování za prací do větších měst? Ovlivnila životní strategie věřících zvyšování vzdělanosti? Udržují mladí tradice svých rodičů a prarodičů? Jak se proměnilo fungování věřících rodin v důsledku odděleného bydlení „ve vlastním“?

Vidíme, že sociologická perspektiva není diametrálně odlišná od jiných. Při sociologickém studiu náboženství (např. lokální farnosti) se určitě neobejdeme bez znalosti historie, politického a ekonomického fungování dané obce. Na druhou stranu některé informace nemusejí být pro sociologii náboženství bezprostředně využitelné, např. při analýze souvislosti poklesu porodnosti, popř. poklesu počtu věřících, nám příliš nepomůže znalost toho, kdo je patronem daného kostela. Sociologii ale bude zajímat, zda spolu nějak souvisí pokles počtu věřících a nárůst vzdělanosti.

Zde vidíme, že na rozdíl od jiných vědních disciplín, které inklinují spíše k popisu, se sociologie snaží analyzovat souvislosti, ideálně souvislosti příčinné. Sociologie může např. analyzovat souvislost mezi zvyšující se vzdělaností, snižující se porodností a snižující se deklarovanou religiozitou. Sociologie tedy hledá *vysvětlení* jevů za pomoci jiných jevů, což znamená, že daný jev vysvětluje odhalením jeho *příčiny*. Může však usilovat o *porozumění* jevům, což znamená, že může zprostředkovat význam těchto jevů (např. v životě jednotlivců nebo celé společnosti). V obou případech sociologie zohledňuje sociální a kulturní

kontext jevu, který zkoumá. Nestuduje daný jev odděleně od společnosti, ale chápe jej jako součást složité sítě sociálních vztahů, které mají nejrůznější povahu, vlastnosti a cíle. Tomu odpovídá podoba sociologických otázek, které se vždy ptají na sociální kontext (resp. na sociální kontexty) určitého náboženského jevu. Např. souvisí popularita netradičních náboženství s kulturní skepsí? Nebo: Je snižující se počet věřících hlásících se k tradičním církvím výrazem a součástí procesu individualizace? Popř. je vzrůstající popularita náboženského fundamentalismu reakcí na důsledky globalizace, mezi něž patří snižování významu národních států a prosazování sekularismu? Z těchto posledně zmíněných příkladů otázek je zřejmé, že bez znalosti dané vědní disciplíny není možné zcela otázce porozumět. Položení takové otázky i porozumění této otázce je výsledkem osvojení sociologické perspektivy a bez tohoto osvojení se mohou otázky zdát banální nebo nesmyslné. Dovednost zformulovat sociologicky relevantní otázku je postavena na znalosti dané disciplíny. Tato sociologická dovednost však pro oblast sociologie náboženství nutně předpokládá také určité znalosti o náboženstvích.

Přístup realismu a nominalismu

O sociologii se často mluví jako o multiparadigmatické vědě. Tím je myšleno, že žádný z existujících teoretických a metodologických přístupů (např. strukturalismus, fenomenologie, teorie konfliktu, entometodologie, funkcionalismus, kritická teorie apod.), které se v průběhu vývoje sociologie vytvořily, nemá dominantní postavení a různé přístupy (vidění reality) jsou v sociologii stejně legitimní (byť ne stejně významné). Existují buď vedle sebe (v relativní izolaci, kdy jednotlivé komunity sociologů a socioložek pracují paralelně bez snahy o propojení různých přístupů), nebo se objevují snahy různé perspektivy, včetně zásadních paradigmat, propojit. Nicméně lze říci, že sociologie je po celou dobu své existence rozdělena do dvou velkých táborů, které se od sebe liší svým paradigmatickým pojetím sociální reality (ontologií) a způsoby, jimiž sociální realitu zkoumají (epistemologií). S odkazem na středověký spor o univerzálie můžeme tyto dva tábory označit jako sociologický realismus a sociologický nominalismus.

Východiskem sociologického realismu (ontologického i epistemologického) je představa, podle které obecné kategorie (jako např. společnost, struktura, procesy apod.) ve světě existují a mají objektivní povahu. Tento přístup se pak

snaží tyto objektivně existující struktury, zákonitosti a procesy odhalit a vysvětlit. V této souvislosti hovoříme o sociologii jako o vědě, jejímž základem je princip *vysvětlení*, což znamená, že určitý konkrétní jev (např. konverzi, odklon věřících od zavedených církví, objevení se nového náboženství nebo podobu určitého rituálu) vysvětlíme jako důsledek jiného procesu nebo jevu, který tedy funguje jako příčina. Toto pojetí vědy a sociologie tedy stojí na představě příčinnosti a zákonitosti – zákonitost znamená, že jestliže nastane určitý jev (např. přesun obyvatel z vesnice do měst), projeví se to nutně v jiné oblasti (např. v poklesu religiozity). V uvedeném případě však přesun obyvatel z vesnice do měst není vlastní příčinou. Podle sociologie tou příčinou může být oslabení sociální kontroly – zatímco na vesnici je sociální kontrola silnější (díky blízkosti a přehlednosti – lidé se znají a často se stýkají, což vede k tomu, že se snaží dodržovat zvyky a tradice), ve městě je sociální kontrola slabší (je zde větší anonymita, život jedinců se odehrává ve více sociálních skupinách, a tedy ve větším počtu sociálních světů, které nejsou propojeny, a koneckonců věřící má větší možnost výběru nejen náboženských tradic, ale konkrétních společenství, např. kostelů), což vede k poklesu tlaku na dodržování zvyků a tradic. Dále (např. až se budeme zabývat pojetím Emila Durkheima) také uvidíme, že jeden konkrétní jev (např. oslabení sociální kontroly) může mít více důsledků. Stručně řečeno: sociologický realismus se snaží odhalit dosud nepoznané objektivní zákonitosti a těmi pak vysvětlit konkrétní sociální jevy.

Sociologický realismus zcela zřetelně staví ostrou bariéru mezi „objektivní realitu“ jako předmět poznání a poznávající subjekt (tedy vědu, popř. vědce). Stojí na představě, že při dodržení jasně vymezených metodologických postupů lze ze strany subjektu (proškoleného vědce) dosáhnout „objektivního poznání“, tedy poznání „předmětu“ takového, jaký je sám o sobě. Tento druh poznání má být osvobozen od všech možných subjektivních pokřivení, která mohou plynout ze specifických hodnotových orientací, kulturních podmínek a světonázorových východisek poznávajícího „subjektu“. Realita, kterou chceme poznat a která se rozprostírá před námi (jako poznávajícími subjekty), je nám dána „sama o sobě“ a naším úkolem je, abychom při procesu poznání odstranili všechny možné způsoby propojení této objektivní reality s námi samotnými, tedy s „realitou pro nás“. Realita, kterou chceme poznat, je tak vnějším a na nás nezávislým předmětem.

Na těchto základech se snažil vybudovat sociologii jeden z jejích zakladatelů – Émile Durkheim. Sociologie je podle něj vědou, která se zabývá společenskými

jevy, přičemž „první a základní pravidlo je, pokládati společenské jevy za věci“.⁴⁵⁸ Znamená to, že společenské jevy „jsou určitého druhu“, „mají stálý způsob bytí“, „mají povahu, jež nezávisí na individuální libovůli“ a stojí mimo jedince.⁴⁵⁹ Z hlediska ontologie jsou Durkheimovy požadavky na sociologii diskutabilní – jak např. může sociolog jako „jedinec“, tedy individuální subjekt, být oddělen od sociálních jevů a společnosti, resp. sociální reality, jejíž je součástí? Nicméně, Durkheimovo vyústění má spíše ontologické než epistemologické rysy. Jde o to, abychom jako nástroj sociologické analýzy hledali takové zdroje dat, které jsou materializované (svým způsobem osvobozené od individuálních interpretací) a vnější. Durkheim píše, že společenské jevy je nutno zkoumat jako „věčné znaky“ (tedy mohou být zkoumány ve své materiální a všeobecně platné podobě): „Právo existuje v zákonících, hnutí denního života jsou zaznamenána v cifrách statistických, v památkách historických, módy v šatech, vkus v uměleckých dílech. Na základě své vlastní povahy směřují společenské jevy k tomu, aby se ustavily mimo individuální vědomí, poněvadž jsou nad ním.“⁴⁶⁰

Přistoupíme-li na perspektivu sociologického realismu a také Durkheima, neměli bychom se (pokud chceme odhalit zákonitosti fungování společnosti) příliš (nebo spíše vůbec) zabývat individuálními obsahy vědomí, resp. individuálními psychickými stavy. V tomto bodě přichází Durkheim s jasným a inspirativním návodem – chce-li sociologie zkoumat společenské jevy, pak to znamená, že má zkoumat „druh jednání, ustálený nebo ne, schopný vnějšího tlaku na jedince; nebo takový, který je v rozsahu dané společnosti všeobecný, ale má při tom svůj vlastní život nezávislý na svých individuálních projevech“.⁴⁶¹ Podle Durkheima má tedy sociologie zkoumat takové druhy jednání, které jsou vůči jedinci objektivní (vnější), jsou nezávislé na individuálních projevech (jsou všeobecné) a (co je pro sociologii nesmírně důležité, resp. uvědomění čehož je důležité pro osvojení si sociologické perspektivy, o což nám v tomto textu primárně jde) jsou schopné vnějšího tlaku na jedince.

Sociologický realismus je jen uplatnění a rozvinutí obecného principu realismu, na kterém bylo vybudováno evropské pojetí vědy a které dlouhodo-

⁴⁵⁸ Émile Durkheim, *Pravidla sociologické metody* (Praha: Masarykova sociologická společnost, 1926), 47.

⁴⁵⁹ Durkheim, *Pravidla sociologické metody*, 21–43.

⁴⁶⁰ Durkheim, *Pravidla sociologické metody*, 62.

⁴⁶¹ Durkheim, *Pravidla sociologické metody*, 46.

bě dominuje v přírodních vědách. Podle vědeckého realismu má svět určitou a na lidské mysli nezávislou strukturu, kterou chce věda odhalit a popsat. Věda pak formuluje tvrzení o této realitě, přičemž tato tvrzení mohou být buď pravdivá, nebo nepravdivá. Teoretické termíny, se kterými věda pracuje, odkazují k entitám, které jsou skutečné.

Každý, kdo se jen chvíli zajímal o sociologii, ví, že základem a cílem sociologie je teorie, která z hlediska sociologického realismu vysvětluje realitu. Vedle teorie jsou však primární data, tedy informace o realitě, které jsou získány pozorováním, experimentem, laboratorní praxí nebo terénním šetřením (což je v sociologii nejčastější). Mezi abstraktní teorií a empirickými daty jsou další dvě roviny, které se od sebe liší mírou abstrakce a obecnosti. Blíže datům jsou vědecké pojmy, které mají empirický význam (vystupují v tvrzeních, která pojmům dávají empirický obsah); blíže k teorii mají zákony, tedy obecná tvrzení o vztazích mezi pojmy (a také mezi empirickými entitami, ke kterým pojmy odkazují).

Sociologické teorie tedy vysvětlují to, co se děje objektivně v realitě. Vysvětlení pak znamená, že tyto teorie říkají, proč se něco v realitě děje. Jsou tedy odpovědí na otázku: „Proč?“ Např. proč určití lidé, resp. určité sociální skupiny volí určité typy politických stran a hnutí? Proč se zvyšuje rozvodovost? Proč se snižuje porodnost? Proč lidé vstupují do určitých náboženských skupin? Proč se aktivizují náboženské skupiny v politickém boji?

Sociologie (v pojetí realismu) studuje určité situace a snaží se najít příčiny těchto jevů. Výsledkem jsou vědecká tvrzení, podle nichž určité faktory za určitých podmínek vedou k určitým důsledkům. Tato tvrzení tedy hovoří obecně o příčinném vztahu mezi faktory, podmínkami a důsledky. Jde tedy o tvrzení, která se označují jako obecné zákonitosti či zákony.

Věda a sociologie v realistickém pojetí usiluje o odhalení obecných zákonitostí a zákonů. Toto usilování o formulaci obecně platných zákonů se označuje jako nomologický charakter vědy (nomos – zákon). Podle nomologismu mají vědecké zákony obecnou formu, postulují neměnný vztah mezi členy jedné třídy událostí a členy jiné třídy událostí. Tento vztah je nadčasový, stálý.

Sociologický realismus tvoří základ kvantitativním výzkumným strategiím. Ty vycházejí z předpokladu, že se všechny entity, jevy a procesy v realitě dají popsat nebo vyjádřit prostřednictvím čísel a že nabývají kvantitativních hodnot. Entity se dají měřit a kvantitativní hodnoty, které jsme získali, vypovídají o těchto entitách. Kvantitativní přístup také předpokládá, že získáme-li dostatek informací o entitách (dostatek různých hodnot), jsme schopni poznat vztahy

mezi těmito entitami, např. změřit změny těchto hodnot, a pokud měříme hodnoty i jiných entit, můžeme identifikovat příčinné vztahy mezi nimi. K tomu nám pomáhají nejrůznější statistické nástroje.

V sociologii náboženství se realistická pozice projevuje např. ve snaze vysvětlit pokles deklarované religiozity prostřednictvím změn v charakteru rodiny, kdy lze předpokládat, že pokles vícegeneračního bydlení nebo větší zaměstnanost žen povede k oslabení náboženské výchovy v rodinách. Nebo může být příčinou urbanizace, tedy odchod lidí z venkova do měst, kde (jak již víme) je nižší míra sociální kontroly. Nebo příčinný vztah můžeme pojmout obráceně a tvrdit, že náboženství ovlivňuje lidské chování, a pak např. předpokládat, že nižší porodnost může být důsledkem odklonu lidí od tradičních náboženství.

Pokud přistoupíme na principy sociologického realismu a budeme umět pracovat s kvantitativními daty, resp. osvojíme si statistické nástroje, budeme schopni provádět poměrně složité analýzy. Budeme-li mít navíc dostatek dat z opakovaných výzkumů, budeme schopni odhadovat trendy, což je velký výdobytek vědy. Vždy však budeme muset kriticky přemýšlet o věrohodnosti svých tvrzení a o věrohodnosti dat, která při analýzách použijeme.

To se ale týká i druhé pozice, tedy sociologického nominalismu. Podle něj ve světě lidí neexistuje jednoznačná příčinnost a sociologie nemůže svět vysvětlit, ale měla by přispět k jeho pochopení. Jde tedy o porozumění sociálním situacím a lidskému jednání. Svět přírody, jak na něj nahlíží např. fyzika nebo chemie, se podle tohoto přístupu zásadním způsobem odlišuje od světa lidí. Principiální rozdíl spočívá v tom, že lidé přikládají světu, svému jednání i jednání jiných lidí určitý význam. To chemikálie nebo např. horniny nedělají (nebo o tom alespoň nevíme).

Příkladem sociologického nominalismu může být „chápací“ (verstehende) sociologie Maxe Webera. Sociologie má podle něj usilovat o pochopení či porozumění významům, které lidé přikládají sociálnímu jednání, tedy takovému jednání, které směřuje vůči jiným lidem a které má význam. Přístup Maxe Webera se stal základem směru, který se označuje jako interpretativismus, neboť se soustřeďuje na porozumění toho, jak lidé interpretují svět kolem sebe, ale samozřejmě i sebe samé. Ilustrativně vystihl základ tohoto přístupu představitel symbolické kulturní antropologie Clifford Geertz: „Domnívá se, společně s Maxem Weberem, že člověk je zvíře zavěšené do pavučiny významů, kterou si samo upředlo, považují kulturu za tyto pavučiny, a její analýzu

tudíž nikoliv za experimentální vědu pátrající po zákonu, nýbrž za vědu interpretativní, pátrající po významu.“⁴⁶²

Geertz na vysvětlení této pozice používá příklad dvou chlapců, „kteří rychle zavírají a otevírají víčka pravého oka. U jednoho z nich se jedná o neúmyslný tik; u druhého je to spiklenecké znamení příteli. Tyto dva pohyby jsou, coby pohyby, zcela identické; z fotografického, jevového‘ pozorování by nebylo možné říci, co byl tik a co mrknutí, nebo dokonce ani to, zda oba či jeden z nich nebyly mrknutí nebo tiky. Přesto je rozdíl mezi tikem a mrknutím, byť nezachytitelný fotografií, obrovský, jak může potvrdit každý, kdo si kdy první spletl s druhým. Ten, kdo mrká, komunikuje, a to dokonce přesným a specifickým způsobem: 1) úmyslně, 2) s někým určitým, 3) aby předal určitou zprávu, 4) podle společensky uznávaného kódu a 5) bez vědomí dalších přítomných“. Jenže situace se může ještě více zkomplikovat. „Představte si,“ pokračuje Geertz, „že existuje třetí chlapec, který – ‚pro zlomyslné potěšení svých kamarádů‘ – karikuje mrknutí prvního z chlapců jako amatérské, neohrabané, příliš nápadné a podobně. Činí to samozřejmě stejným způsobem jako druhý z chlapců, který mrknul, a jako první, který měl tik – zavřením pravého víčka. Rozdíl je v tom, že tento chlapec ani nemrkal, ani neměl tik, pouze parodoval gesto někoho jiného, které považoval za směšný pokus o mrknutí. Zde rovněž platí společensky zavedený kód (‚mrkne‘ usilovně, příliš nápadně, možná přidá i grimasu – běžné pomůcky klauna); a také zde jde o sdělení. Jediný rozdíl spočívá v tom, že nyní se nejedná o spiklenectví, ale o výsměch. Když se ostatní domnívají, že vlastně mrká, celý jeho pokus selže tak dokonale (přestože možná s jinými výsledky), jako kdyby se domnívali, že má tik. A můžeme jít ještě o krok dále: nejistý si svými napodobovacími schopnostmi, nacvičuje si náš rádoby satirik své grimasy doma před zrcadlem, přičemž v tomto případě nemá tik, nemrká ani neparoduje, ale připravuje se na představení...“⁴⁶³

Situace, kterou popisuje Geertz, je opravdu ilustrativní pro *porozumění* (tedy ne *vysvětlení*) specifičnosti sociálních a humanitních věd. Situace mrkajících chlapců a chlapce nacvičujícího před zrcadlem způsoby mrkání ukazuje, jak významné jsou významy, které můžeme různým situacím či jevům přikládat. Interpretací jednoho a téhož může být nepřeborné množství, ale dovednost sociálních a humanitních vědců spočívá v tom, že jsou schopni dešifrovat tuto

⁴⁶² Clifford Geertz, *Interpretace kultur* (Praha: Sociologické nakladatelství, 2000), 15.

⁴⁶³ Geertz, *Interpretace kultur*, 16.

situaci a takto i odpovídající význam. Kouzlo sociologie, ale také sociální a kulturní antropologie spočívá v tom, že si je plně vědoma, že základem těchto významů (resp. jejich vytváření) je intersubjektivita, tedy že se tyto významy vytvářejí v interakci mezi jednotlivci (nebo skupinami). I když odstraníme z mysli předpoklad objektivní existence struktur a zákonitostí (jejichž existenci postuluje sociologický realismus), neuzdánou ve světě izolovaní jedinci konstruující si své významy bez ohledu na jiné lidi. Sociologický nominalismus není typem solipsismu, který by v posledku popíral existenci společnosti. Sociologický nominalismus společnost nepopírá, ale chápe ji jako prostor mezilidských interakcí. Společnost není *sui generis* a nad lidmi, jak předpokládal Durkheim, ale je neustále vytvářena a je „mezi“ lidmi, přičemž toto „mezi“ zahrnuje i jednotlivé aktéry (je tedy „v“ lidech).

To, že je společnost „vytvářena“, dobře vystihuje jiný příklad sociologického nominalismu, který bývá označován jako sociální konstruktivismus. Nejde o jiný přístup, neboť interpretativismus a konstruktivismus se ve svých základech neliší; spíše jde o mírné posunutí důrazu, resp. jiné označení téhož. Podle sociálního konstruktivismu je sociální realita neustále konstruována (vytvářena a udržována) prostřednictvím sociálních interakcí. Peter Berger a Thomas Luckmann v zakladatelské knize „Sociální konstrukce reality“ popisují celý proces jako dialektický a zahrnující externalizaci, objektivaci a internalizaci, což heslovitě vyjádřili takto: Společnost je výtvozem člověka. Společnost je objektivní realitou. Člověk je výtvozem společnosti.⁴⁶⁴ Důležité ale je chápat tato tři krátká tvrzení v jejich vzájemné jednotě, resp. nechápat je jednosměrně, ale dynamicky a dialekticky.

V sociologii náboženství je pozice nominalismu velmi silná a nutno říct, že je to také důsledek jistého kulturního stereotypu, podle něhož je náboženství záležitostí vysoce individuální a také pro kvantitativní uchopení příliš jemné. Zatímco v jiných případech jsou jedinci ochotni přijmout představu, že lze lidské chování kvantitativně změřit (např. nákupní preference), v případě náboženství to odmítají a tvrdí, že je třeba lidskému jednání porozumět „hlouběji“, což vlastně znamená porozumět jeho významu. Tento stereotyp se pak replikuje i do akademického studia náboženství. Sociologický nominalismus např. zjišťuje, jaký význam lidé přikládají své víře nebo jakou mají představu Boha či jiných

⁴⁶⁴ Peter Berger a Thomas Luckman, *Sociální konstrukce reality. Pojednání o sociologii vědění* (Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2001).

transcendentních bytostí. Můžeme se také ptát, čím jsou pro určité jedince nebo skupiny atraktivní netradiční náboženství. Nebo z jakých důvodů někteří věřící nejí vepřové maso a jakou funkci tento regulativ plní. Nebo jakým způsobem se určuje další převtělení dalajlamy a jak souvisí s rozdělením moci, popř. jak se stává mocenským nebo politickým nástrojem. Proč se pentekostální křesťanství dynamicky šíří v Jižní Americe, Africe nebo jihovýchodní Asii? Nebo se můžeme ptát, jak příslušníci určité náboženské skupiny chápou léčitelskou sílu, která jim může pomoci, a jak je tato víra ve skupině sdílena.

Pokud jsme na začátku této části zdůraznili, že sociologický přístup spočívá v dovednosti klást určitý typ otázek, a současně jsme dále tvrdili, že sociologie je svojí povahou multiparadigmatická, pak na tomto místě chceme zdůraznit, že kouzlo sociologie, ale i sociologická dovednost spočívá ve schopnosti nahlédnout na výzkumný problém z více perspektiv. Osvojení sociologické multiparadigmatičnosti a plurality perspektiv umožňuje zvolit takové otázky, které odpovídají specifčnosti daného jevu, který chceme zkoumat. Propast mezi sociologickým realismem a sociologickým nominalismem není nepřekročitelná (ačkoliv si to někteří myslí a ideologicky lpí na svých východiscích). Vždy je vhodné si uvědomit, že jde o perspektivu a že lze tuto perspektivu změnit. Při změně perspektivy se mění typ otázek a ten, kdo se sociologií zabývá, by měl být schopen klást různé otázky z různých perspektiv.

8. Multiparadigmatičnost sociologie

• náboženství – Marx, Weber, Durkheim

DUŠAN LUŽNÝ

Velmi ilustrativně můžeme vidět multiparadigmatické základy sociologie a sociologie náboženství na způsobech, jakým ke studiu společnosti a náboženství přistupovali autoři, kteří položili základy této vědní disciplíny, a jsou proto považovány za klasiky. Karel Marx, Max Weber a Émile Durkheim si kladli v podstatě stejné otázky – jaká je povaha radikální sociální a kulturní změny, která se odehrávala na přelomu 18. a 19. století. V té době se zřetelně ukazovalo, že v evropských zemích se v různé míře a v různé podobě hroutil a rozpadal dosavadní společenský systém či typ společnosti a vznikal systém či typ nový. Tito autoři (a samozřejmě řada dalších) se snažili vysvětlit tuto změnu (tzn. najít její příčinu a ukázat její důsledky) nebo porozumět charakteru této změny (tzn. porozumět kontextu a podobám této změny). Karel Marx se snažil vysvětlit vznik kapitalistické společnosti jako důsledek primárně ekonomických procesů a Émile Durkheim jako důsledek změny charakteru sociální soudržnosti (kterou označoval jako „solidaritu“), zatímco Max Weber se snažil porozumět kulturnímu kontextu, který vytvořil prostor pro vznik moderního kapitalismu. Všechny ale spojovala snaha nahlédnout, popsat a analyzovat vznik nového typu socio-kulturního uspořádání, pro které se používá označení moderna či modernita. Pro nás je také důležité, že všichni tito autoři spojovali téma sociální změny, popř. sociální stability, a formování moderny s tématem náboženství. Tím přispěli ke konstituování myšlenkové tradice, kterou můžeme označit jako sociologie náboženství. V návaznosti na ně se pak vykrystalizovaly rozdílné způsoby uvažování o společnosti a místě náboženství v ní.

Ačkoliv lze dílo Karla Marxe číst různě, můžeme říct, že jeho nejsilnější myšlenkové dědictví v sociologii se odráží v tzv. kritické teorii. Ta nejenže se snaží společnost vysvětlit, ale vznáší požadavek na její změnu s cílem osvobodit člověka od omezujících společenských poměrů. Marx se snažil vysvětlit vznik

modernity (kapitalismu) jako důsledek objektivně existujících zákonitostí, ale také chtěl, aby poznání těchto zákonitostí vedlo k radikalizaci společnosti (resp. její určité části, totiž dělnické třídy) s cílem nastolit další změnu, totiž nástup nového sociálního uspořádání, které označoval jako komunismus. Marx byl přesvědčen (zcela v duchu ontologického realismu), že odhalil objektivní zákonitosti společenského vývoje a že jejich odhalení napomůže sebeuvědomění dělnické třídy, jejímž výsledkem bude větší svoboda a emancipace.

Podle Marxe je základním dynamickým prvkem společenského vývoje sociální konflikt, jehož kořeny spočívají ve sféře ekonomiky, resp. v oblasti výroby. Určující je úroveň výrobních sil a jim odpovídajících výrobních vztahů. Tyto výrobní vztahy a síly tvoří společenskou základnu. Nad touto základnou se pak zvedá právní a politická nadstavba, které odpovídají určité formy společenského vědomí. Sem můžeme (vedle práva a politického systému) zahrnout také sféru hodnot, umění, ale také náboženství. Tato nadstavba podle Marxe odráží podobu základny a odpovídá určitým výrobním silám a vztahům.⁴⁶⁵ Slouží také jako způsob legitimizace výrobních, ale také mocenských vztahů. Náboženství obecně, ale také každé konkrétně, odpovídá poměrům v základně a ospravedlňuje převažující uspořádání výroby a tím celé společnosti. Náboženství slouží jako nástroj legitimizace moci panující ve společnosti. Z hlediska Marxe náboženství brání sociální změně a lidské emancipaci.⁴⁶⁶

Poměry v základně jsou však dynamické, přičemž sociální dynamika je určena dvěma pohyby. Jedním je technologický rozvoj, tedy rozvoj výrobních sil, který je velmi rychlý a jeho dynamice neodpovídá rozvoj výrobních vztahů, a především vývoj nadstavby. V důsledku této rozdílné dynamičnosti vývoje dochází k napětí, neboť výrobní vztahy a obsahy společenského vědomí (tedy nadstavba) již neodrážejí reálnou podobu a úroveň výrobních sil a stávají se překážkou dalšího rozvoje. Dnes bychom mohli říct, že politika, vzdělávání, právo atd. zaostávají za vývojem technologií. Společenské vědomí stagnuje, ale dříve nebo později musí dojít (v tom tkví zákonitost společenského vývoje) i ke změně tohoto vědomí, tedy ke změně politického uspořádání, právního systému, obsahu i forem vzdělávání apod.⁴⁶⁷

⁴⁶⁵ Karel Marx, "Ke kritice politické ekonomie," in *Spisy XIII*, eds. Karel Marx, Bedřich Engels (Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1963), 31–189.

⁴⁶⁶ Karel Marx, "Ke kritice Hegelovy filozofie práva. Úvod," in *Vybrané spisy I*, eds. Karel Marx, Bedřich Engels (Praha: Svoboda 1976), 11–12.

⁴⁶⁷ Karel Marx, "Německá ideologie," in *Spisy III*, eds. Karel Marx, Bedřich Engels, (Praha: Státní

Druhým činitelem sociální dynamiky je konflikt mezi dvěma společenskými třídami. Podle Marxe jsou třídy velké skupiny lidí, které se primárně liší svojí pozicí ve sféře výroby, což je dáno vlastnictvím výrobních prostředků. Jedna společenská třída výrobní prostředky vlastní, zatímco druhá je nevlastní a sama je jen výrobní silou. Společenský vývoj je tak určován antagonismem mezi těmito dvěma společenskými třídami, který Marx označuje jako třídní boj. V něm se podřizovaná a vykořisťovaná třída, která nevlastní výrobní prostředky, snaží svrhnout třídu vládnoucí. Marx pak v dějinách identifikoval několik společensko-ekonomických formací, jejichž základem je třídní boj, tedy systém otrokářský, systém feudální a systém kapitalistický. V prvním z nich existuje konflikt mezi otrokáři a otroky, v druhé konflikt mezi feudály a poddanými a ve třetí mezi buržoazií a proletariátem. Před vznikem třídních společností existovala beztřídní, tzv. prvobytně pospolná společnost, v níž ještě neexistovalo soukromé vlastnictví ani rodina, nadvláda nebo ideologie. Podle Marxe společenský vývoj nutně povede (v tom je jeho zákonitost) k odstranění tříd a ke zrušení všech omezení, která brání člověku v jeho úplné emancipaci. Vyústěním dějinného vývoje tedy bude vznik další beztřídní společnosti, tedy společnosti komunistické.⁴⁶⁸

Jakou roli v tomto vývoji hraje náboženství? Podle Marxe náboženství brání pozitivnímu vývoji, neboť obhájí existující poměry ve společnosti, a tedy moc vykořisťující třídy. Vykořisťující třídě poskytuje nejvyšší legitimizaci, zatímco vykořisťovaným slouží jako útěcha. Hlavně však vykořisťovaným brání v poznání skutečnosti, tedy v poznání o vykořisťovatelské povaze panujícího společensko-ekonomického systému. Náboženství je formou ideologie, tedy falešného vědomí, které neodráží skutečnou povahu společenského uspořádání a vytváří iluzi, že tento společenský řád je správný.⁴⁶⁹ Marx a jeho následovníci se pak snaží o kritiku ideologií a odhalení skrytých legitimizačních mechanismů moci, a tedy i náboženských legitimizací a podob moci.

Náboženství však brání plné emancipaci člověka i z jiného důvodu; představuje totiž formu lidského odcizení. Zde Marx navazuje na ateistickou kritiku náboženství Ludwiga Feuerbacha, podle něhož je základem náboženství odcizení sebe sama.⁴⁷⁰ Člověk svoji vlastní podstatu, a tedy vše, co je v něm dobré, promítá

nakladatelství politické literatury, 1962), 23–555.

⁴⁶⁸ Karel Marx, "Ke kritice Hegelovy filozofie práva. Úvod," 11–12.

⁴⁶⁹ Karel Marx, "Německá ideologie," 23–555.

⁴⁷⁰ Ludwig Feuerbach, *Podstata křesťanství* (Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1954).

vně sebe, totiž na nebesa. Bůh je pak odcizená lidská podstata, což si lidé neuvědomují, a nemohou tak dosáhnout úplné svobody a svého uskutečnění ve světě. Feuerbachovi i Marxovi pak jde o to, aby se odcizený člověk vrátil sám k sobě, a zrušil tak náboženství. K tomu nemá dojít násilně, ale je to nutný důsledek společenského vývoje (jde o součást zákonitostí společenského vývoje). Náboženství (jako falešné vědomí) bude zrušeno tím, že dojde ke zrušení společenských podmínek, které vytvářejí potřebu náboženství, tedy potřebu falešných ideologií. Společenská změna, jejímž základem je odstranění třídního vykořisťování, povede k samovolnému zániku náboženství, neboť v beztřídní společnosti již náboženství nebude potřeba. Náboženství ztratí svoje funkce a zanikne.

Zcela jinak úlohu náboženství v procesu modernizace pojal Max Weber, jehož vliv na formování sociologie je zcela zásadní a jehož dílo ovlivnilo představitele všech sociologických proudů a paradigmat od strukturálního funkcionalismu až po fenomenologii. Bývá považován za představitele interpretativismu, neboť podle něj má sociologie vést k porozumění smyslu, který aktéři přikládají jednání svému i jednání jiných a podle nějž volí cíle, kterých chtějí dosáhnout, a prostředky, kterými těchto cílů mají dosáhnout. Nicméně, Weber zcela neodmítá snahu zjistit příčiny určitých jevů, ale tuto příčinnost chápe volněji, a ne zcela deterministicky.

Takto je třeba také vidět jeho proslavenou tezi o souvislosti protestantské etiky s moderním kapitalismem,⁴⁷¹ podle níž učení některých protestantských směrů (především kalvinismu) souznělo s rodící se mentalitou moderních podnikatelů a hodnotovou podstatou kapitalismu. Podle Weberova pojetí puritánský protestantismus obsahuje několik prvků, jejichž souběh výrazně dynamizuje společnost směrem k větší výkonnosti a dosahování zisku, což je základ (ve Weberově terminologii „duch“) kapitalismu. Je jím nové hodnocení práce a bohatství a také světské směřování každodenní disciplinace (což Weber označuje jako „askezi“). Práce již není chápána negativně jako důsledek prvotního hříchu a není vnímána jako trest, ale naopak jako činnost, kterou lze prokázat soulad s Boží vůlí. Ani bohatství není nic špatného, pokud ovšem není používáno k rozmařilosti a plýtvání. Úspěšnost v podnikání (tedy dosahování zisku a bohatství) je možné chápat jako projev toho, že usilování podnikatele nejenže je v souladu s boží vůlí, ale je jejím aktivním naplňováním. Práce není jen zaměst-

⁴⁷¹ Max Weber, „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus,“ *Archiv für Sozialwissenschaft und Socialpolitik* 20 (1904, 1905): 1–54, 1–110.

nání, je „povoláním“, tedy činností, v níž si jedinec ověřuje a již dokládá to, že je Bohem „povolán“, a tedy předurčen ke spáse. Tyto představy jsou teologicky rámovány kalvínskou představou o predestinaci, podle níž jsou osudy jedinců předem dány Boží vůlí, která je však skrytá, resp. běžnými smrtelníky nepoznatelná. Jedinec si tak nikdy není jistý, zda je jeho život v souladu s Boží vůlí, a je veden k neustálé činnosti, v níž si tento možný soulad může ověřovat. Jinak řečeno: úspěšnost v podnikání může být interpretována jako soulad s Boží vůlí a výraz vlastní vyvolenosti (resp. povolnosti).

Dalším prvkem protestantismu, který může přispívat k dynamičnosti kapitalismu, je specifická forma asketičnosti. Protestantismus askezi začlenil do každodenního profesního i rodinného života. Hříchem již nebyl např. sex, ale sex, který nesměřuje ke zplodění dítěte. Stejně tak se hříchem stalo jakékoliv plýtvání, a to i plýtvání časem a plýtvání silami a energií. Vše začalo být poměřováno užitečností ve vztahu k cíli, tedy ke spasení prostřednictvím pracovitosti. Tuto formu askese označil Weber jako vnitrosvětskou, protože cíl askese leží na tomto světě. Opakem je pak mimosvětská askese, která usiluje o spasení mimo tento svět. Orientace na tento svět je další formou pozitivního hodnocení světskosti a posílením významu aktivního působení na tomto světě v souladu s Boží vůlí. Tímto vnitrosvětská askese legitimizovala snahu o dosažení zisku v podnikání a současně omezovala konzum, což vedlo k akumulaci bohatství. To v souladu s principy puritánské etiky nemělo být neužitečně spotřebováno, ale použito jako investice, které přinášejí další zisk.⁴⁷²

Moderní kapitalismus, protestantskou etiku i vnitrosvětskou askezi však spojuje obecnější princip, který dává základ celkovému vývoji evropské kultury. Je jím racionalizace. Podle Webera je situace moderní Evropy natolik unikátní v důsledku postupující racionalizace všech stránek života, a to jak na úrovni každodennosti, tak na úrovni celospolečenské. Vše je stále více podřízeno racionálním postupům, racionálnímu rozhodování a racionálnímu myšlení. Převažujícím se stává účelově racionální jednání, v němž aktéři racionálně poměřují mezi zvolenými cíli, prostředky, kterými lze těchto cílů dosáhnout, a důsledky volby cílů a prostředků. Základním mechanismem se tak stává racionální kalkul.⁴⁷³

Obecně pak lze proces racionalizace vymezit jako vzrůstající všeobecný tlak k takovému uspořádání života, ve kterém převládá kalkulace jako základní

⁴⁷² Max Weber, *Metodologie, sociologie a politika* (Praha: OIKOYMENH, 1998), 185–245.

⁴⁷³ Weber, *Metodologie, sociologie a politika*, 172–184.

strategie sociálního jednání, jsou eliminovány všechny formy magického myšlení a rozvíjí se technické a procedurální myšlení, jež vede k praktické orientaci a ovládání okolního světa. Podstatou dějinného procesu racionalizace jsou dva klíčové momenty: a) podřízení myšlení a jednání principu kalkulace a technického řešení problémů s cílem ovládnout svět přírody i svět lidí a b) vymaňování myšlení a jednání z vlivu magie, tedy to, co Weber označuje jako „odkouzlení světa“. Toto „odkouzlení“ umožnilo vymaňování lidský osud z nahodilosti a nepředvídatelnosti jednání nadpřirozených bytostí.⁴⁷⁴

„Odkouzlení světa“ a postupující racionalizace, tedy modernizace, nemusejí znamenat zánik náboženství (jak by to viděl např. Karel Marx), ale vedou k proměně sociálního uspořádání, ke změně místa náboženství v tomto uspořádání a také ke změně samotného náboženství (resp. ke změně konkrétních náboženství v podmínkách modernity). Představa, že v rámci radikální socio-kulturní změny (a tedy v podmínkách moderní společnosti) dochází k výrazným změnám v oblasti náboženství, je společná Weberovi i Marxovi. Oba však tyto změny nahlíží jinak a také je jinak tematicky (a koneckonců i hodnotově) rámuje.

Také Émile Durkheim sdílí tuto představu o probíhající socio-kulturní změně a související změně náboženství. Změnu (formování nového řádu modernity) však nahlíží perspektivou, podle níž je primární studovat fungování celku. Durkheim si klade základní sociologickou otázku: Jakým způsobem se vytváří a udržuje sociální řád, tedy řád společnosti jako celku? Jak je možné, že v situaci silné individualizace, kdy jedinci jsou stále více svobodní, samostatní a autonomní, společnost existuje? Co společnost integruje, a tím udržuje při životě? Jaký je vztah individuální osobnosti a společenské solidarity? Jak je možné, že čím víc je jednotlivec samostatný, tím těsněji závisí na společnosti? Jak může být zároveň více osobní i více provázán s druhými?

Durkheim proces modernizace (tedy přechod od premoderních forem sociálního uspořádání k modernitě) popisuje jako změnu forem solidarity, tedy síly nebo mechanismu udržování sociálního celku. Jde o přechod od mechanické solidarity k solidaritě organické, jejíž hnací silou je rozvoj sociální dělby práce. V sociálních útvech s převažující mechanickou solidaritou nedošlo v rozvinutí individuality, tedy odlišností a svébytností, takže pro tento stav je typický proces nápodoby a podobnosti. Pro tento typ společnosti je příznačná homogenita, která je dána tím, že všichni členové společnosti jsou do společnosti plně integrováni,

⁴⁷⁴ Max Weber, *Sociologie náboženství* (Praha: Vyšehrad, 1998), 121–147.

navzájem se od sebe neodlišují, nemají své vlastní specifické zájmy a všichni společně sdílí stejné kolektivní představy, včetně náboženství. Durkheim v duchu svého metodologického východiska studovat společenské jevy jako věci, tedy jako objektivní, vnější a na jedince vytvářející tlak, ukazuje povahu mechanické solidarity na základě studia práva. Pro společností s mechanickou solidaritou je příznačné represivní právo, v němž sankce směřují k postihu pachatele – mají za cíl „postihnout jej na majetku nebo na cti, případně se týkají jeho života či svobody; mají jej zbavit nějaké věci“ nebo pachateli přivodit bolest.⁴⁷⁵ Druhý typ práva je restitutivní: spočívá v uvedení věci do původního stavu a je příznačný pro solidaritu organickou. Restriktivní právo funguje plošně a není příliš diferencované, neboť právo a vědomí toho, co je dobré a co špatné, je všeobecně sdíleno, a pokud někdo překročí všeobecně sdílené zákazy, je možné jedno – jasný a všeobecný trest. V organické solidaritě je situace složitější a více diferencovaná a tomu odpovídají i právní nástroje a instituce – „právo restitutivní si vytváří stále více specializované orgány: obchodní soudy, smírčí soudy, správní soudy všeho druhu. A i ve své nejobecnější části, totiž v občanském právu, je vykonáváno pouze prostřednictvím specializovaných úředníků.“⁴⁷⁶

Příčinou přechodu od mechanické solidarity k solidaritě organické je vzrůstající dělba práce. K ní dochází v důsledku větší hustoty obyvatelstva, kdy vzniká potřeba více kooperovat ve všech aktivitách. Pokračující dělba práce vede k větší specializaci a diferenciaci, neboť jedince od sebe odděluje a člení na základě jejich místa v systému dělby práce. Prohlašuje se tedy individualizace, což se nutně odráží nejen v právním systému, ale také ve všech dalších částech společnosti, včetně náboženství. Náboženství se univerzalizuje, neboť musí oslovit různorodější obyvatelstvo, a s důrazem na jedince je více zdůrazňována etická rovina náboženské nauky.

V novém typu společnosti, s vysokou mírou společenské dělby práce a diferenciaci a se solidaritou organickou, zaujímá náboženství podle Durkheima stále menší podíl v životě společnosti. V dřívějších dobách „bylo náboženství přítomno všude; všechno, co se týkalo společnosti, bylo náboženstvím“.⁴⁷⁷ Stejně, jak se diferencovala celá společnost, tak se postupně z náboženství začaly

⁴⁷⁵ Émile Durkheim, *Společenská dělba práce* (Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2004), 65–66.

⁴⁷⁶ Durkheim, *Společenská dělba práce*, 101.

⁴⁷⁷ Durkheim, *Společenská dělba práce*, 145.

vydělovat jiné oblasti života společnosti, které hrály odlišné funkce, tj. vydělila se politika, ekonomika, věda a ustanovily se samostatně a na světských základech. V tomto bodě se Durkheimovy názory přibližují názorům Marxovým a Weberovým, když všichni tři sdílí přesvědčení, že se v moderní společnosti význam náboženství radikálně mění, tj. zmenšuje.

Nicméně Durkheimova sociologie náboženství jednoznačně neústí v proklamaci postupného zániku náboženství, jako je tomu u Marxe. Je to dáno mimo jiné tím, že Durkheim náboženství přičítá tu nejzákladnější funkci, která tvoří samotný základ každé společnosti. Podle Durkheima náboženství integruje společnost, a je to tedy ta síla, která drží společnost pohromadě.⁴⁷⁸ Z tohoto pohledu se Durkheimův a Marxův přístup diametrálně liší, neboť zatímco Marx vidí v náboženství zdroj konfliktu a sociálního napětí, resp. nástroj zakrývání sociálního konfliktu, Durkheim naopak nahlíží na náboženství jako na nástroj udržování sociálního konsenzu a posilování kolektivní identity.

Je tedy zřejmé, že téma náboženství bylo v době konstituování sociologie pro tento obor zásadní. Náboženství bylo pro Marxe, Webera, Durkheima, ale i pro další zakladatele sociologie významným tématem, neboť bylo vnímáno jako důležitá součást sociálního života, a to nejen předmoderních, ale i moderních společností. Postupem času se však téma náboženství v sociologických analýzách vytrácí, což je odrazem vývoje rozvinutých evropských národních společností, jejichž sociální, kulturní a politické uspořádání stále více začleňovalo princip strukturální diferenciacie a sekularismu (tedy oddělování náboženství od dalších subsystémů společnosti) do svých základů, což vedlo jednak k snižování sociální a kulturní významnosti náboženství a k privatizaci náboženství, jednak k odklonu hlavního proudu sociologického myšlení od tématu náboženství. Stalo se to v období budování institucionálních základů moderní sociologie, které probíhalo především v první polovině dvacátého století, takže se sociologie náboženství nestala klíčovou sociologickou disciplínou. Změna nastala v druhé polovině dvacátého století, kdy se náboženství, především v souvislosti s procesem globalizace, dostalo znovu do pole pozornosti sociologie. Tento proces se projevil také v sociologických teoriích náboženství.

⁴⁷⁸ Émile Durkheim, *Elementární formy náboženského života. Systém totemismu v Austrálii* (Praha: OIKOYMENH, 2002).

9. Sociologické teorie náboženství

DUŠAN LUŽNÝ

Sociologickou teorii náboženství (lépe však sociologické teorie náboženství) nelze od dějin oboru oddělovat, neboť v průběhu vývoje sociologie se neodmyslitelně vyvíjela také teoretická (ale také metodologická) reflexe místa náboženství ve společnosti. Viděli jsme to v předešlé části, v níž lze také najít jednotlivé prvky sociologické teorie náboženství. V části věnované dějinám oboru jsme se také snažili ukázat význam tří zakladatelů sociologického uvažování (tedy Marxe, Webera a Durkheima), z nichž sociologická teorie náboženství čerpá a na něž navazuje. Viděli jsme také, že základem sociologie, a tedy i sociologické teorie, je představa, podle níž v průběhu několika minulých století došlo k zformování nového sociokulturního řádu, který bývá označován jako moderna a jehož součástí je i nový typ společnosti, tedy společnosti moderní. Primárním tématem sociologie je tedy moderna (moderní společnost, proces modernizace), což samozřejmě platí i pro sociologii náboženství. Jejím tématem je pak místo a proměny náboženství v moderní společnosti.

To by na první pohled mohlo vést k přesvědčení, že sociologie náboženství zkoumá náboženství jen ve společnostech rozvinutého Západu. To je však výrazem nejen evropocentrismu, ale také nedostatečné reflexe skutečnosti, že dnešní svět je nejen globální, ale také ve své většině moderní, resp. dotčen procesem globalizace. Dávno již tedy neplatí naivní představa, že antropologie náboženství zkoumá „původní“, tradiční či „domorodá“ náboženství mimo oblast Evropy a Severní Ameriky, zatímco sociologie se zaměřuje jen na studium těchto regionů. Sociologie náboženství musí studovat náboženství v globálním kontextu a v různých kulturních a regionálních kontextech, což se nutně musí odrazit i v sociologické teorii náboženství. Pokud tedy chceme pojednat o sociologické teorii náboženství, musíme začít s obecnou sociologickou teorií modernizace.

Teorie modernizace

Východiskem většiny teorií modernizace (od Webera přes Parsonse až po např. Eisenstadta či Becka) je představa společenského vývoje od tradiční (předmoderní) společnosti ke společnosti moderní. Tento přechod má představovat zcela fundamentální sociokulturní změnu, během níž došlo k postupnému zhroucení a rozpadu dosavadního (tradičního) sociokulturního řádu a zformování řádu nového, tedy moderního. Základy této změny leží v období renesance (v nástupu „věku rozumu“, tedy v 17. století) a osvícenství (18. století), nicméně k této zásadní změně mělo dojít na konci 18. a v průběhu 19. století. V této době mělo dojít k řadě změn, které zasáhly všechny oblasti života společnosti a jejichž průnik rámcově charakterizuje modernu. Jde o:

- odmítání tradice,
- nárůst individualismu,
- rozšíření představ a hodnot svobody a rovnosti,
- vědecký a technologický pokrok,
- zlepšení sociálních podmínek,
- urbanizaci,
- industrializaci,
- rozvoj kapitalismu a tržního hospodářství,
- vznik nového způsobu strukturování společnosti,
- zavedení jednotného a všeobecného systému vzdělávání a nárůst vzdělanosti,
- zavedení politického systému založeného na individuálních politických právech, svobodných volbách a zastupitelské demokracii,
- vznik národního státu (a rozvoj nacionalismu),
- sekularizaci.

Vznik modernity je výsledkem průniku těchto procesů, přičemž není možné žádný z nich chápat jako jednoznačně určující, resp. modernita je výsledkem jejich společného a synergetického působení. Jinak řečeno: modernitu nelze redukovat pouze na jeden nebo několik málo z těchto procesů.

Vztáhneme-li tyto procesy k tématu náboženství, vidíme, že každý z nich ovlivňuje měnící se místo náboženství v moderní společnosti. Pokud dochází

v moderní společnosti k odklonu od tradice a k snižování významu (a síly) tradic, pak totéž platí o náboženství, neboť tradice je základem všech náboženství (a to i těch nových). S tím je spojen nárůst individualismu, neboť jestliže slabne síla tradic, tak sílu získává jednotlivec, který se od tradic osvobozuje. Svobodné individuum v této souvislosti znamená bytost, která je osvobozena od „pout“ tradice a uzavření do pevně daných sociálních skupin. Zde vidíme, že základem tohoto „vyvazování“ jednotlivce z pout tradice a zdůrazňování autonomního jedince je představa svobody jako kvality, kterou jsou obdařeni všichni lidé bez ohledu na rasu, pohlaví, etnicitu, náboženství apod. Svoboda je vnímána jako ontologická danost a v konkrétních situacích je zažívána jako základní lidská hodnota. Je také nepochybné, že svoboda je základní hodnotou modernity. V tomto kontextu jsou svoboda a emancipace (tedy emancipace od všech forem připoutanosti) dvěma vyjádřeními jednoho principu, který v sobě obsahuje i emancipaci od náboženství.

K formování modernity zásadním způsobem přispěl rozvoj vědy, jejímž základem je zbavení světa jeho nadpřirozeného zakotvení a transcendence. Pro vědu musí být svět dán k výzkumu bez jakýchkoliv ontologických zábran (to se samozřejmě nemusí týkat etických omezení), svět tak může být zkoumán svobodně a věda může odhalováním zákonitostí (přírodních i sociálních) zbavovat svět jeho „tajemna“. Ve světě vědy tak již není místo pro mystéria a zázraky; ty byly nahrazeny transparentní a ověřitelnou příčinností. Totéž se pak týká aplikování vědeckého poznání, tedy oblasti techniky. Technika dokládá „pravdivost“ vědeckého poznání tím, že předvádí jeho funkční aplikace. Vzhledem k tomu, že stroje, přístroje a technologie fungují bez potřeby vysvětlení prostřednictvím „boží vůle“, ztrácí i zde náboženství svoji funkci a význam. Jinak řečeno: moderní člověk nepotřebuje ke svému přežití náboženství – atomová elektrárna nebo očkovací vakcína není založena na „kouzlech“.

Stejně je tomu i v případě zlepšení sociálních podmínek života, ke kterým nepochybně s nástupem moderny došlo. V tomto bodě však nemusí existovat přímá spojitost se změnou místa náboženství, byť podle některých teorií modernizace (např. R. Inglehard) se vzrůstajícím blahobytem a sociální jistotou klesá význam náboženství. Nicméně urbanizace a industrializace mají na náboženský život zřejmý dopad, neboť odchod lidí z venkovského prostředí (kde panuje důraz na tradici a existuje silná sociální kontrola) do prostředí městského (s větší anonymizací, nižší sociální kontrolou a nižším významem tradic, s větší pluralitou životních způsobů) a větší zapojení lidí do průmyslové výroby

(na rozdíl od zapojení do tradičního zemědělství) může vést k větší náboženské diverzitě a oblíbě netradičních náboženství a nebo k odklonu od náboženství. V novém uspořádání dochází také ke změně sociální struktury, resp. ke změně způsobu strukturování celé společnosti. Zatímco dřívější forma strukturace se odvíjela od klíčového principu feudalismu, tedy od vztahu k půdě, v kapitalistické společnosti se stává určujícím místo v průmyslové výrobě, resp. místo ve společenské dělbě práce. Určující se stává třídní příslušnost a také gender, neboť třídní struktura je protknuta také sociálním přiřazováním pomocí genderu. Kapitalismus a tržní hospodářství nemusejí samy o sobě vést ke změnám náboženství, ale v souvislosti s dalšími zde zmiňovanými procesy, s dominancí materialismu a racionálního kalkulu, mohou představovat rámec postupujícího zesvětštění myšlení i jednání moderních lidí.

Zcela přesvědčivý je však vliv vzrůstající vzdělanosti a zavedení jednotného a všeobecného systému vzdělávání na ústup náboženství, zvláště když tento systém je vyveden z vlivu církví a podřízen modernímu státu, který je ve svých principech sekulární, resp. nenáboženský. Větší vzdělanost totiž vede k větší emancipaci, individualizaci a rozšíření principu svobody; a v systému veřejného školství (který je podřízen státu) má náboženství jen omezený prostor. Stejně je tomu i v případě moderního politického systému, v němž se legitimita rozhodování neodvíjí od vůle božských nebo podobně transcendentních aktérů, ale od světského procesu svobodných voleb (založeného na individuálních občanských a politických právech), systému delegování pravomocí a oddělení jednotlivých mocí (výkonné, zákonodárné a soudní), které jsou svojí povahou světské a nenáboženské. Moderní stát již také není bezprostředně spojen s jedním určitým náboženstvím a jeho charakter spočívá na jiném principu, totiž na principu nacionalismu. Národ, a ne Bůh, je tím hlavním hegemonem moderního státu. Moderní stát je stát národní, ne náboženský.

Ačkoliv mohou být modernitě přisuzovány různé určující charakteristiky (záleží samozřejmě na perspektivě, jak ještě uvidíme dále), můžeme na tomto místě s klasikem britské sociální antropologie Stuartem Hallem, zmínit čtyři nejdůležitější:

1. Dominance sekulárních forem politické moci a autority a koncepcí suverenity a legitimacy, které fungují v teritoriálních hranicích a strukturách moderního národního státu.

2. Na penězích založená směnná ekonomika, založená na velkobjemové výrobě a spotřebě zboží pro trh, extenzivní vlastnictví soukromého majetku a systémová (a dlouhodobá) akumulace kapitálu.
3. Zánik tradičního sociálního řádu s jeho pevnými sociálními hierarchiemi a objevení se dynamického systému dělby práce – v moderních kapitalistických společnostech vzniká nová třídní struktura a struktura vztahů založených na patriarchálním rozlišování mezi muži a ženami.
4. Úpadek náboženského světového názoru, typického pro tradiční společnosti, a nárůst sekulární a materialistické kultury.⁴⁷⁹

Zřetelně vidíme, že součástí všech výše zmíněných procesů modernizace a také znaků modernity je postulování principu sekularity, popř. procesu sekularizace, který na tomto místě můžeme chápat jako proces odnáboženštění či jako proces snižování sociálního (politického a kulturního) významu náboženství. Dokonce bychom mohli říct, že sekularizace je jedním z určujících, a tedy neodmyslitelných znaků modernity.

Teorie sekularizace

Pro významnou část teorií modernizace je modernita ve svých principech nekompatibilní s náboženstvím, což je perspektiva, která vyústila v jednu z nejvlivnějších sociologických teorií náboženství, kterou je teorie sekularizace.

Sociologie, teorie modernizace a teorie sekularizace jsou spolu úzce spjaty. Jsou provázány stejnými východisky a představami, neboť mají stejné kořeny. Sociologie totiž vzniká jako produkt měnících se sociokulturních podmínek v rozvíjejících se evropských zemích, které sama reflektuje a vnáší do svých základů.⁴⁸⁰

Sociologie je tedy produktem změny sociokulturního řádu, kterou popisuje jako odklon od tradiční společnosti ke společnosti moderní a jejíž součástí je i změna významu náboženství v novém typu společnosti. Jak napsal význačný představitel teorie sekularizace David Martin – sociologie a modernita se zrodily společně, přičemž modernita je postavena na scénáři, podle kterého se lidstvo vzdaluje od náboženského modu k modu sekulárnímu.⁴⁸¹ Teorii sekularizace

⁴⁷⁹ Stuard Hall a Bram Gieben (eds.), *Formations of Modernity* (Cambridge: Polity Press, 1992), 6.

⁴⁸⁰ Bryan Wilson, *Religion in Sociological Perspective* (Oxford: C. A. Watts & Co, 1982/1992/), v.

⁴⁸¹ David Martin, *On Secularization. Toward a Revised General Theory* (Aldershot: Ashgate, 2005), 18.

tak můžeme chápat jakou součást obecnější teorie modernizace, která tvoří konceptuální základ sociologie. Jinak řečeno: teorie sekularizace je konkretizací teorie modernizace na oblast náboženství.

Tuto skutečnost jsme se pokusili ukázat již v části věnované dějinám sociologie náboženství. Marx, Weber i Durkheim v podstatě sdíleli stejná východiska, tedy přesvědčení, že analyzují nově vznikající sociokulturní řád, v němž náboženství ztrácí dosavadní důležité místo v životě společnosti. Nejvýrazněji toto téma rozpracoval Max Weber, který byl přesvědčen, že v moderní společnosti dochází k celkové racionalizaci světa, tedy k „odkouzlení“, k poklesu významu tradičního i charismatického panství, k nárůstu legálního panství, k dominanci byrokracie a k nárůstu nového typu racionality, jejímž základním principem je účelovost. Durkheim poukazoval na to, jak se mění náboženství v důsledku sociální diferenciaci a vzrůstá individualizace, nicméně byl přesvědčen, že náboženství tvoří základ jakékoliv společnosti, a Marx byl přesvědčen, že náboženství zcela vymizí, budou-li odstraněny jeho strukturální příčiny, tedy třídní vykořisťování. Nikdo z těchto sociologických klasiků teorii sekularizace nevytvořil, byť nejbližší k tomu měl patrně Weber, který je pro následující generace sociologů náboženství v tomto ohledu nejinspirativnější. O nikom z nich nemůžeme říct, že je teoretik sekularizace; o všech však můžeme tvrdit, že svým dílem k teorii sekularizace výrazně přispěli, neboť položili základní výkladový rámec, na nějž teoretikové sekularizace navázali a který rozvinuli.

Různých verzí teorie sekularizace je mnoho. Již v době, kdy se sociologická teorie sekularizace vytvářela, tedy v 60. letech 20. století, vystihl základní prvky teorie sekularizace Larry Shiner, když vymezil šest typů konceptu sekularizace.⁴⁸² Prvním je sekularizace jako úpadek (decline) náboženství, v němž dříve přijímané tradiční náboženské symboly, doktríny a instituce ztrácejí svoji prestiž a vliv. Vzrůstající sekularizace znamená oslabování náboženství ve společnosti. Podle druhého pojetí sekularizace znamená vzrůstající konformitu s „tímto světem“ – náboženské skupiny nebo společnosti obracejí svoji pozornost od nadpřirozena a stávají se více a více zainteresovanými v tomto světě. Vzrůstající sekularizace vede ke společnosti, která je zcela pohlcena problémy současnosti, a náboženské skupiny se stávají nerozeznatelnými a neodlišitelnými od zbytku společnosti. Obsahem třetího pojetí sekularizace je představa osvobození společnosti od nábo-

⁴⁸² Larry Shiner, „The Concept of Secularization in Empirical Research,” *Journal for the Scientific Study of Religion* 6, no. 2 (1967): 207–220.

ženství, podle níž se společnost odděluje od náboženství, které ji dříve formovalo. Společnost se stává autonomní realitou a v důsledku toho se náboženství omezuje jen na sféru soukromého života a nijak neovlivňuje chod společnosti. Tento koncept je obsahově shodný s tím, co se jinak označuje jako diferenciaci. Čtvrté pojetí sekularizace Shiner označil jako transpozici náboženských věr a institucí, což znamená, že vědění, vzorce chování a institucionální uspořádání, které byly dříve chápány jako zakotvené v boží moci, jsou nyní chápány jako věci týkající se výlučně lidské zodpovědnosti. Podle pátého pojetí dochází k desakralizaci světa tím, že člověk a příroda se stávají objektem racionálně kauzálního vysvětlení a zacházení. Svět ztrácí svůj posvátný charakter a nadpřirozeno, a dokonce ani tajemství nehraje žádnou roli. Toto pojetí se kryje s pojetím odkouzlení Maxe Webera. A nakonec, šestý koncept sekularizace hovoří o pohybu od „sakrálního“ k „sekulárnímu“ a představuje pojetí obecné, široké sociální změny, jejímž výsledkem je společnost, v níž jsou všechna rozhodnutí založena na racionálních a utilitárních úvahách.

Vidíme, že těchto šest podob konceptu sekularizace, které současně slouží jako označení pro určité sociální procesy, se může překrývat, tedy, slovy Shiner, nejsou protikladné nebo vzájemně se vylučující, ale komplementární; Shiner v této souvislosti explicitně zmiňuje tři z nich, totiž desakralizaci, diferenciaci a transpozici. Kromě toho je potřeba zdůraznit, že Shiner předznamenává diskuzi, ke které s velkou razancí došlo až za několik desetiletí s nástupem postkoloniální kritiky v antropologii a religionistice (např. Asad 1993, 2003). Shiner totiž ukazuje, že všechna pojetí sekularizace jsou postavena na polaritě sakrální-profánní nebo náboženský-sekulární a na od této polaritě odvozeném esencialistickém pojetí náboženství. Společně s dalším tehdejším významným teoretikem sekularizace Davidem Martinem tvrdí, že je nemožné vytvořit odpovídající kritéria pro rozlišování mezi náboženským a sekulárním a je také nemožné postulovat „náboženství“ jako samostatnou entitu. Shiner také poukázal na tři problémy bipolarity sekulární-náboženské. Prvním je chápání specifické formy diferenciaci, ke které došlo na Západě, jako formy normativní. Druhým je mylná představa (která je v dichotomii obsažena), podle níž vzrůstající aktivita v rámci tzv. sekulární sféry musí znamenat odpovídající úpadek ve sféře náboženství. Třetím je pak idea, že náboženství je entita svého druhu.⁴⁸³ Při

⁴⁸³ Larry Shiner, "The Concept of Secularization in Empirical Research," *Journal for the Scientific Study of Religion* 6, no. 2 (1967): 217–218.

dalším studiu teorie sekularizace, ale také při osvojování si přístupu sociologie náboženství je dobré s těmito kritickými výtkami, které Larry Shiner přednesl již v roce 1966 na Annual Meeting of the Society for the Scientific Study of Religion v Chicagu, dále pracovat a být si vědom, že analytická kritika těchto konceptů byla přítomna od počátků jejich rozpracovávání.

I s vědomím těchto kritických poznámek nyní zmiňme nejvýznačnější podoby teorie sekularizace. Jsou jimi: a) sekularizace jako strukturální diferenciacie, b) sekularizace jako snížení sociálního významu náboženství, c) sekularizace jako privatizace náboženství.

Teorie sekularizace může být chápána jako specifická podoba obecné **teorie strukturální diferenciacie** a v této podobě je teorie sekularizace nejbližší obecné sociologické teorii. Její základy položil Émile Durkheim, když napsal: „Je-li nějaká pravda, kterou historie potvrdila mimo veškerou pochybnost, je to skutečnost, že náboženství zaujímá stále menší podíl v životě společnosti. Zpočátku bylo náboženství přítomno všude; všechno, co se týkalo společnosti, bylo náboženstvím; tato slova byla synonyma. Postupně se z náboženské funkce začala vydělovat funkce politická, ekonomická a vědecká, ustanovily se samostatně a získaly stále výrazněji světský charakter.“⁴⁸⁴ Tato Durkheimova představa byla v souladu také s jeho zdůrazňováním dělby práce jako klíčového faktoru sociální diferenciacie – v důsledku vzrůstající dělby práce dochází ke specializaci, a tedy i k diferenciaci jedinců (včetně jejich vzorců jednání a obsahů kolektivního vědomí). Durkheim poukazuje na dvě roviny společenské diferenciacie, tedy na diferenciaci, která probíhá na mikroúrovni a týká se diferenciacie jednotlivců, a na diferenciaci makrosociální, ke které dochází na úrovni systému celé společnosti. Zatímco první rovina diferenciacie vede ve svých důsledcích k individualizaci a k privatizaci náboženství, tedy ke zvýznamnění individuálního vytváření vlastního náboženství, ke snížení vlivu etablovaných náboženských institucí a k vytlačení náboženství z veřejné sféry do sféry soukromého života jednotlivce, druhá vede k eliminaci ekonomické, politické a obecně řečeno širší společenské moci a autority náboženství a k uzavření náboženství do sebe sama. Obě roviny, zvláště pak ta druhá, systémová, byly pak dále rozpracovány v teorii strukturální a funkcionální diferenciacie v podobě teorie Talcotta Parsonse (1902–1979) a především pak v podobě systémové teorie Niklase Luhmanna (1927–1998).

⁴⁸⁴ Durkheim, *Společenská dělba práce*, 145.

Podle teorie funkcionální diferenciace dochází v procesu modernizace, v němž vznikají komplexní a silně strukturované sociální systémy, k vnitřnímu členění celospolečenského systému, v němž se ustavují relativně nezávislé subsystémy. Každý z těchto subsystémů je profilován jiným cílem, funkcí a základní hodnotou, a tyto jsou mezi jednotlivými subsystémy nepřenositelné. Vzniká tak subsystém hospodářství, subsystém politiky, vzdělání, práva, zdravotnictví, umění a další, např. také náboženství. Ačkoliv ve svém celku vytvářejí jeden celospolečenský systém, samy o sobě jsou autopoietické, což je termín, který Luckmann převzal z teoretické biologie a podle kterého jsou tyto systémy (resp. subsystémy) operačně uzavřeny samy do sebe (byť samozřejmě komunikují se svým okolím) a řídí se svými vlastními principy a cíli. Autopoietické systémy vznikají na základě svých vlastních prvků, které uspořádávají dle svých vlastních principů; přitom mohou jak vytvářet prvky nové, tak mohou své uspořádání vnitřně proměňovat – jsou seberegulační. Pokud tuto představu přijmeme, vidíme, že cílem hospodářství je zajištění blahobytu, zatímco cílem subsystému práva je dosažení spravedlnosti a např. zdravotnictví směřuje k zajištění zdraví. Každý z těchto subsystémů vytváří vlastní instituce a rozvíjí jiné vlastní funkce a způsoby fungování. V moderním, funkčně diferencovaném sociálním systému by nemělo docházet k prolínání či přenášení hodnot, principů a funkcí z jednoho subsystému do jiných, byť je zřejmé, že některé subsystémy jsou v celku moderní společnosti významnější a jiné méně významné – nikdo asi není na pochybách, že v moderní společnosti jako celku dominuje subsystém hospodářství a politiky. A naopak, některé subsystémy jsou méně významné, resp. v rovině individuálního života se stávají nevýznamnými, někdy možná až bezvýznamnými. A to je právě případ náboženství, které bylo v procesu funkcionální diferenciace subsystémů odděleno od ostatních subsystémů, uzavřeno do sebe a jeho vliv na jiné subsystémy (např. hospodářství, politiku, právo, ale také např. vzdělávání) byl umenšen až zcela eliminován. Tento proces oddělování náboženství od jiných oblastí života společnosti, jehož součástí je tedy i snížení vlivu náboženství na tyto nenáboženské sféry, lze označit jako sekularizace.

Je však důležité si uvědomit, že sekularizace jako funkcionální a strukturální diferenciace neznamena zánik náboženství, neboť i od jiných subsystémů společnosti oddělený subsystém náboženství může být funkční a může být součástí celkového systému společnosti. Sekularizace v tomto kontextu pak spíše než zánik náboženství znamená adaptaci náboženství na novou systémovou situaci, tedy přizpůsobení náboženství podmínkám moderní společnosti. Podle

Niklase Luhmanna teorém strukturální diferenciace jako primárního principu moderní společnosti znamená, že všechny funkční systémy mají ke společnosti bezprostřední vztah, což samozřejmě platí i pro náboženství. V moderní, a tedy sekularizované společnosti náboženství sice existuje, ale již není nutnou zprostředkující instancí, která propojuje jednotlivé aktivity s celkem a zajišťuje obecný smysl.⁴⁸⁵

Perspektiva strukturální či funkcionální diferenciace ukazuje nejen vnitřní strukturovanost společnosti (a od ní se odvíjející změnu místa náboženství v takto strukturované společnosti), ale umožňuje nám nahlédnout strukturovanost samotného procesu sekularizace. Vidíme, že sekularizace může probíhat různě na různých úrovních společnosti, a tedy také, že na různých úrovních moderní společnosti může náboženství plnit různé funkce. Na tuto skutečnost inovativně poukázal další z význačných proponentů teorie sekularizace Karel Dobbelaere. Ten navazuje na myšlenky Marka Chavese, který sekularizaci chápal ne jako úpadek náboženství, ale jako snížení náboženské autority. Oba se shodují v tom, že sekularizaci je třeba analyzovat na třech úrovních (nebo ve třech jejích dimenzích), tedy na úrovni celé společnosti, úrovni (náboženských) organizací a na úrovni jednotlivců. Podle Chavese sekularizace na societální (celospolečenské) úrovni znamená snížení schopnosti náboženských elit ovlivňovat oblasti jiných institucí; sekularizace na organizační úrovni znamená snížení schopnosti náboženských autorit kontrolovat organizační zdroje uvnitř oblasti náboženství; sekularizace na úrovni individuí znamená sníženou kontrolu jednání jedinců ze strany náboženství. Sekularizace obecně tedy znamená, že kontrola náboženských autorit nad všemi těmito třemi sférami se snižuje.⁴⁸⁶

Dobbelaere pak hovoří o třech dimenzích procesu sekularizace: o individuální sekularizaci, societální sekularizaci a o organizační sekularizaci; tedy o podobách sekularizace, která probíhá na celospolečenské úrovni, na úrovni společenských organizací a na úrovni každodenního života jednotlivců. Dobbelaerovo rozčlenění sekularizace do tří dimenzí umožňuje nejen analyzovat rozdílnou podobu sekularizace na těchto odlišných úrovních společnosti, ale také umožňuje strukturovanější empirické studium vztahů mezi societální a organizační sekularizací, mezi societální a individuální sekularizací a také mezi

⁴⁸⁵ Niklas Luhmann, *Náboženství společnosti* (Praha: Karolinum, 2015), 105.

⁴⁸⁶ Mark Chaves, "Secularization as Declining Religious Authority," *Social Forces* 72, no. 3 (1994): 757.

sekularizací individuální a organizační.⁴⁸⁷ Tato perspektiva umožní např. lépe porozumět situaci, kdy ve společnosti s vysokou mírou sociální sekularizace (např. v podmínkách, kdy došlo k odluce státu od náboženství) je vysoce živá religiozita na úrovni jednotlivců; a naopak.

Sociální sekularizace se v podstatě kryje s tou podobou sekularizace, kterou jsme se zabývali v souvislosti se strukturální a funkcionální diferenciací, tedy s rozčleněním společnosti do autonomních subsystémů a s eliminací propojení subsystému náboženství s jinými subsystémy, např. se subsystémem vzdělávání, zdravotnictví, práva, hospodářství či politiky. Dobbelaere v této souvislosti poukazuje na princip *laïcisation*, který se rozvinul ve francouzském školském systému na začátku 20. století a zabráňuje pronikání náboženství do (veřejného) systému vzdělávání a který velmi ovlivnil Durkheimovo uvažování o sociální diferenciaci a místě náboženství v moderní společnosti.⁴⁸⁸ Na této úrovni analýzy je pro sociologii důležité tvrzení, podle něhož náboženství již v moderní společnosti není schopno integrovat společnost (především v návaznosti na Durkheima byla klíčovou funkcí náboženství funkce integrační), a tím se celkově snižuje jeho společenský význam. Otázkou však zůstává, co tedy integruje moderní společnost, když toho již tradiční náboženství není schopno. V návaznosti na tyto úvahy pak přicházejí někteří sociologové s tvrzením, že tuto integrační funkci v nových podmínkách sekulárního národního státu sehraává tzv. občanské náboženství /civil religion/.⁴⁸⁹

Sekularizace na mezoúrovni, tedy na úrovni náboženských organizací, je důsledkem obecné pluralizace, k níž dochází ve všech oblastech života moderních společností. Jak však velmi přesvědčivě ukázal Peter Berger, demonopolizace a pluralizace náboženského života vede k rozšíření tržních mechanismů i do oblasti náboženského života, což vede nejen ke konkurenčnímu boji a oslabování věrohodnosti univerzalistických nároků jednotlivých náboženských subjektů, ale také ke snížení věrohodnosti náboženství obecně.⁴⁹⁰ Organizační sekularizace proměňuje fungování náboženských skupin, které se stále více snaží přizpůsobit

⁴⁸⁷ Karel Dobbelaere, *Secularization: An Analysis at Three Levels* (Brussels: Presses Interuniversitaires Européennes and Peter Lang, 2002), 25.

⁴⁸⁸ Dobbelaere, *Secularization*, 19.

⁴⁸⁹ Srov. např. Robert Bellah, *The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial* (New York: The Seabury Press, 1975).

⁴⁹⁰ Peter Berger, *Vzdálená sláva. Hledání víry ve věku lehkověrnosti* (Brno: Barrister & Principal, 1997).

bit okolní společnosti, a tedy situaci demonopolizace a pluralizace. Navíc také racionalizují svůj chod a celkově se jejich orientace odklání od „jiného světa“ směrem k „tomuto světu“, tedy jejich činnost a zaměření se zesvětšťují. Jak však Dobbelaere upozorňuje, tato adaptace na sekulární hodnoty společnosti (tedy to, co Luckmann označuje jako „vnitřní sekularizace“) je jen jedním typem změny, která zasahuje náboženské organizace. Druhým typem může být naopak jejich sakralizace, tedy zvýznamňování náboženských a morálních standardů, větší důraz na vykonávání rituálů a pevnost náboženského přesvědčení.⁴⁹¹

Sekularizace na úrovni jednotlivců, tedy individuální sekularizace, je chápána jako snížení míry individuální angažovanosti na náboženských záležitostech; týká se tedy primárně chování jednotlivců. Většinou bývá tato úroveň sekularizace měřena prostřednictvím míry participace jednotlivců na aktivitách náboženských skupin.⁴⁹² Přihlédneme-li k vzrůstající individualizaci náboženství, můžeme zkoumat také neinstitutionalizované náboženské aktivity jednotlivců.

Strukturovanější náhled na sekularizaci, např. rozlišování sekularizace na různých úrovních společenského života a uvědomění si možnosti různé podoby a dynamiky sekularizace v různých segmentech společnosti, může poskytnout plastičtější pohled na společnost a místo náboženství v ní. Nicméně základní východisko zůstává i v této perspektivě shodné, tedy přesvědčení, že s postupem modernizace se mění místo a funkce náboženství v životě celé společnosti i v životech jednotlivců, přitom tato změna fakticky znamená *snížení sociálního významu náboženství*. Toto tvrzení může být přitom chápáno jako základ celkového pojetí sekularizace a považováno za východisko „ortodoxního paradigmatu sekularizace“.⁴⁹³ Může mít různé podoby a také sílu argumentace – od tvrzení, že v moderní společnosti dochází k neodvratitelnému úpadku náboženství (tedy postupnému zániku), až po tvrzení, že snížení významu se týká jen některých forem náboženství (např. těch tradičních či institucionalizovaných). Ve své klasické podobě tuto tezi představil Bryan R. Wilson, který ji propojil s východiskem moderní sociologie, tedy s představou nahrazení tradiční společnosti společností moderní. Wilson přebírá východiska moderní sociologie

⁴⁹¹ Dobbelaere, *Secularization*, 22.

⁴⁹² Dobbelaere, *Secularization*, 18.

⁴⁹³ Např. German McKenzie, *Interpreting Charles Taylor's Social Theory on Religion and Secularization. A Comparative Study* (Cham: Springer International Publishing, 2017), 11–14.

a stejně jako např. Durkheim se domnívá, že tradiční společnosti byly zcela prostoupeny nadpřirozeným, neboť lidé v tradičních společnostech vymezovali sami sebe, svůj původ i svoji pozici ve světě a společnosti odkazem na oblast nadempirického (tedy transcendentního). Wilson vychází z dichotomie, kterou v počátcích sociologie zavedl Ferdinand Tönnies (1855–1936), rozlišující mezi společenstvím (*Gemeinschaft*) a společností (*Gesellschaft*), a tvrdí, že náboženství má svůj zdroj ve společenství, resp. v lokálních uskupeních. V nich převládá komunikace tváří v tvář, vytvářejí se silné mezilidské vazby a náboženství sloužilo k ochraně lokálních komunit, jejichž základem byla rodina nebo klan. Náboženství v moderních společnostech pozbylo svoji vazbu na lokální komunitu, protože v moderní industriální společnosti lokální ztratilo na svém významu. Tím pozbylo svého významu (a funkce) také náboženství, protože moderní společnost nepotřebuje žádné lokální bohy.⁴⁹⁴

Wilson vymezuje sekularizaci jako proces, v němž náboženské instituce, jednání a vědomí ztrácejí sociální význam. Tento proces má různé podoby, od vyvlastnění majetku a ztráty politické moci náboženských subjektů přes snížení množství času a energie, které lidé věnují nadpřirozeným věcem, až po nahrazení náboženských příkazů technickými požadavky. Jde o postupné nahrazování specificky náboženského vědomí empirickou, racionální a instrumentální orientací ve světě, což také odpovídá Weberově představě racionalizace světa.⁴⁹⁵ Sekularizace je podle Wilsona hodnotově neutrální termín, který odkazuje na reálný přesun majetku, moci, aktivit a funkcí od institucí s nadpřirozeným referenčním rámcem směrem k institucím, které fungují dle empirických, racionálních a pragmatických kritérií.⁴⁹⁶

Wilson základy své argumentace (včetně konkrétních empirických dat, na kterých dokládá oprávněnost svých závěrů) publikoval ve svém díle „Religion in Secular Society“ v roce 1966, a vytvořil tak základní argumentační strukturu ve prospěch teorie sekularizace. Od té doby se teorie sekularizace setkala s ostrou kritikou (o které jsme se již zmínili, a ještě se jí budeme věnovat dále), nicméně toto základní dílo bylo po mnoha reprintech přetištěno v roce

⁴⁹⁴ Bryan Wilson, *Religion in Sociological Perspective* (Oxford: C. A. Watts & Co, 1982 /1992/), 151–160.

⁴⁹⁵ Wilson, *Religion in Sociological Perspective*, 149.

⁴⁹⁶ Bryan Wilson, „Secularization: The Inherited Model,” in *The Sacred in a Secular Age*, ed. Phillip E. Hammond (Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press, 1985), 11–12.

2016 pod příznačným názvem „Religion in Secular Society. Fifty Years On“⁴⁹⁷ s rozsáhlou předmluvou a také přílohou s aktualizací dat od Stevea Bruce, kterého můžeme považovat nejen za následovníka Bryana Wilsona, ale také za nejvýznačnějšího stoupence teorie sekularizace v současné sociologii náboženství, o čemž vypovídá také název jednoho z jeho děl: „Sekularizace: na obranu teorie, která není v módě“.⁴⁹⁸

V explicitní návaznosti na Wilsona Steve Bruce tvrdí, že v rámci sekularizace došlo k:

- rozkladu náboženských institucí,
- tomu, že náboženská pravidla a principy (v oblasti chování) byly nahrazeny požadavky, které odpovídají přísně technickým kritériím (jinými slovy: regulátory chování, které byly dříve dány náboženstvím či morálkou, jsou nově dány účelovostí),
- tomu, že politická moc zbavila náboženské subjekty jejich majetku a zařízení,
- tomu, že specifické náboženské vědomí bylo nahrazeno empirickou, racionální a instrumentální orientací,
- tomu, že různé společenské aktivity a funkce přestaly být kontrolovány nábožensky a přešly pod sekulární formy kontroly,
- snížení objemu času, energie a dalších zdrojů, které lidé věnují náboženským záležitostem.⁴⁹⁹

Bruce⁵⁰⁰ vymezil celkem dvacet dva klíčových elementů sekularizačního paradigmatu (či teorie sekularizace), z nichž některé jsou spolu přímo spjaty. Tyto elementy lze přiřadit šesti oblastem, kterými jsou: R – racionalizace, RO – náboženské organizace, E – ekonomika, S – společnost, P – politika, CS – kognitivní styl. Tyto klíčové elementy se seskupují do tří, resp. čtyř linií, přičemž všechny tyto linie jsou přímo ovlivněny protestantskou reformací. V jedné linii

⁴⁹⁷ Bryan Wilson, *Religion in Secular Society. Fifty Years On* (Oxford: Oxford University Press, 2016).

⁴⁹⁸ Steve Bruce, *Secularization. In Defence of an Unfashionable Theory* (Oxford: Oxford University Press, 2011).

⁴⁹⁹ Bruce, *Secularization*, 2.

⁵⁰⁰ Bruce, *Secularization*, 26–48. Též Steve Bruce, *God is Dead. Secularization in the West* (Oxford: Basil Blackwell, 2002).

(R) protestantská reformace ve spojení s monoteismem vede k rozvoji racionality, vědy a technologie s vyústěním v technologickém vědomí (v oblasti kognitivního stylu – CS). V další linii protestantská reformace vede v oblasti náboženských organizací (RO) k individualismu, ke sklonu ke schismatům (tedy vnitřnímu členění a různorodosti), ke vzniku sekt, což ústí v nárůst gramotnosti a dobrovolnému přidružování. Třetí linie, která navazuje na protestantskou reformaci, vede do oblasti ekonomiky (E) a zahrnuje protestantskou etiku a následně industriální kapitalismus a ekonomický růst. Zde se tato linie člení na dvě, které vedou v oblasti společnosti (S), přičemž obě se týkají diferenciací. Na jedné straně ekonomický růst vede k sociální diferenciaci a následně k sociální a kulturní diverzitě, k náboženské diverzitě, což (v prostředí sekulárního státu a liberální demokracie) vede k rozrůzněnosti sekt a církví a ústí v relativismus (jako součásti kognitivního stylu – CS). Na straně druhé ekonomický růst vede ke strukturální diferenciaci, která pak (ve spojení se společenskou diferenciací) vede k rovnostářství a následně (ve spojení se sociální a kulturní diverzitou) k zformování sekulárního státu a liberální demokracie. Výsledkem v této linii je pak kompartmentalizace a privatizace, přičemž kompartmentalizaci můžeme chápat jako vytváření specifických forem víry, které jsou omezeny pouze na určité oblasti společenského života. S kompartmentalizací (mohli bychom říct s touto partikularizací náboženství do nepřehledného množství dílčích aplikací) přichází podle Bruce privatizace náboženství.⁵⁰¹

Vidíme, že koncepce Bruceho či Wilsona v sobě obsahuje nejen prvek strukturální a funkcionální diferenciací, ale také prvek privatizace náboženství, resp. vidíme, že všechny doposud zmíněné teorie sekularizace jsou vnitřně spojeny a nestojí ve vzájemném protikladu. Spíše jsou komplementární a vzájemně se doplňují. Případný rozdíl můžeme vidět spíše ve specifickém důrazu, tedy v tom, co některé teorie více zdůrazňují. Např. teorie sekularizace v podobě **teorie privatizace náboženství** klade důraz na změnu postavení a fungování v moderních společnostech, v nichž náboženství ztrácí svůj celospolečenský význam (např. již neslouží k legitimizaci společnosti jako celku) a omezuje se primárně na oblast soukromého života jednotlivců. Nicméně i teorie privatizace náboženství sdílí s dalšími podobami teorie sekularizace řadu dílčích prvků, např. význam diferenciací. Zřejmě je to na konceptu neviditelného náboženství, který rozpracoval Thomas Luckmann (1929–2016) v době formování obecné teorie

⁵⁰¹ Bruce, *Secularization*, 38.

sekularizace, tedy na začátku 60. let minulého století. Ten představil základní rámec svého pojetí na výroční konferenci Society for the Scientific Study of Religion, který pak v roce 1963 rozpracoval v knize „Das Problem des Religion in der modernen Gesellschaft“, jenž ale vešel ve všeobecnou známost v sociologii náboženství svým anglickým vydáním s názvem „The Invisible Religion“.⁵⁰² Ukazuje se, že ačkoliv je teorie sekularizace jistě výsledkem evropské tradice sociologického myšlení, základní diskuse se v jejích počátcích odehrála v prostředí severoamerické sociologie, tedy v prostředí spojeném se Society for the Scientific Study of Religion.

Luckman hovoří o sekularizaci a privatizaci náboženství jako důsledku institucionální specializace, k níž dochází v komplexních společnostech (a vyšších civilizacích). Luckman sdílí základní východiska sociologie (a sociologie náboženství), podle nichž v „jednoduchých“ společnostech (tedy v předmoderních typech společností) prostupovalo náboženství celou společností, avšak ve společnostech „komplexních“ (resp. moderních) převzala kontrolu nad chováním jejích členů specializovaná sociální vrstva, tedy vrstva náboženských specialistů. Ti však nekontrolují všechny oblasti lidského chování, ale jen chování náboženské. Specializace příslušníků této vrstvy ústí v diferenciaci náboženských rolí (zvláště pak ve vyprofilování náboženských specialistů, kteří se náboženství věnují zcela a výlučně) a ve zformování (a tedy vyčlenění) specializované instituce, tedy ke vzniku specializované náboženské organizace.

Náboženství je součástí obecné a univerzální lidské vlastnosti a potřeby transcendence biologické podstaty,⁵⁰³ nicméně v průběhu historie došlo k vytvoření tří odlišných sociálních forem náboženství. V první formě, která odpovídá podmínkám archaických společenství (společnosti lovců, sběračů a raných zemědělců), je náboženství rozprostřeno v celé sociální struktuře, legitimizuje sociální jednání v naprosté většině nejrůznějších situací a dává konečný význam celému životu jednotlivce. V druhé sociální formě, která se vyvinula v prostředí starověkých městských států a raných říší (např. ve starověkém Egyptě nebo na Blízkém východě), dochází k určité diferenciaci sociálních funkcí, ale význačné náboženské funkce, které jsou institucionalizovány relativně samostatně, jsou propojeny s mocenskými institucemi. Radikálně se však situace mění v ná-

⁵⁰² Thomas Luckmann, *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society* (New York: Macmillan Publishing, 1967).

⁵⁰³ Luckmann, *The Invisible Religion*, 49.

sledné fázi vývoje, tedy v raně moderních společnostech Západu, kdy dochází k monopolizaci náboženských funkcí speciální náboženskou organizací, která získala exkluzivní práva na udržování a předávání sociálních konstrukcí transcendentní reality. Tato sociální forma se objevila ve společnostech s relativně vysokou úrovní strukturální komplexity. Náboženství se oddělilo od ostatních sociálních institucí, a plně se tak rozvinul protiklad mezi náboženstvím a společností. Dlouhodobé důsledky tohoto vývoje označuje Luckmann jako sekularizaci a současně tvrdí, že strukturální nestabilita institucionální specializace náboženství vede ke vzniku další, v pořadí čtvrté, sociální formy náboženství, která odráží změněné místo náboženství ve společnosti. Luckmann v této souvislosti hovoří o privatizaci náboženství, které je součástí obecného procesu privatizace individuálního života v moderních společnostech.⁵⁰⁴

Nejdůležitějším faktorem nové situace je dominance volného, demonopolizovaného náboženského trhu, na němž nejrůznější aktéři nabízejí své specifické druhy transcendence. Klíčovými aktéry jsou v této souvislosti masová média, různé církve a sekty, propagátoři pozůstatků sekulárních ideologií 19. století a nové náboženské komunity, vytvářející se kolem různých (menšinových) charismatiků nebo fungující jako komerční podniky nabízející astrologii, rozšíření vědomí apod. Typickým příkladem takového typu privatizovaného náboženství je to, co se označuje jako hnutí New Age,⁵⁰⁵ které nejjasněji zdůrazňuje hlavní témata privatizované formy náboženství, tedy hodnotu autonomie, sebevyjádření a sebeuskutečnění.⁵⁰⁶ Základní náboženská témata se tedy vztahují k (autonomnímu) jedinci a ke sféře soukromí, resp. k soukromému životu jedinců. Náboženství se tedy stává „soukromou záležitostí“ bez širších sociálních funkcí a jednotliví věřící jsou individualizovaní konzumenti, kteří si z nabídky náboženského volného trhu vybírají určitá témata a z nich si budují vlastní, ryze soukromý systém nejvyšší významnosti.⁵⁰⁷ Mění se obsah, formy i funkce náboženství.

Všechny tři uvedené podoby teorie sekularizace (tedy teorie sekularizace jako strukturální diferenciacie, teorie sekularizace jako snížení sociálního vý-

⁵⁰⁴ Luckmann, *The Invisible Religion*, 174–176.

⁵⁰⁵ Luckmann, 178.

⁵⁰⁶ Thomas Luckmann, *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society* (New York: Macmillan Publishing, 1967), 107–114.

⁵⁰⁷ Luckmann, *The Invisible Religion*, 102.

znamu náboženství a teorie sekularizace jako privatizace náboženství) jsou spolu vzájemně propojeny a sdílejí některé prvky, východiska a závěry. Nicméně, v rámci sociologie náboženství se od počátků teorie sekularizace objevuje zřetelná kritika tohoto přístupu a také snaha vytvořit odlišný interpretativní rámec pro analýzy místa náboženství v moderní společnosti.

Kritika teorie sekularizace

Více než třicet let poté, co Larry Shiner zformuloval své kritické připomínky k formující se teorii sekularizace, tuto kritiku připomněli William H. Swatos a Kevin J. Christiano a zopakovali severoamerickou výtku vůči proponentům sekularizace. Ukázali na to, že hlavní představitelé teorie sekularizace, kteří se v tomto mezidobí jasně vyprofilovali, tedy Bryan Wilson, Peter Berger, Thomas Luckmann a Karel Dobbelaere, jsou svým původem Evropané, a jsou tedy produktem evropského křesťanského dědictví a evropského vzdělávacího systému, který romantizuje náboženskou minulost.⁵⁰⁸ Připomněli také kritiku Jefferey Haddena,⁵⁰⁹ podle kterého je jádro teorie sekularizace spíše doktrínou s ideologickými kořeny než teorií, přičemž idea sekularizace se sakralizovala. Podle nich je teorie sekularizace specifickým druhem mýtu.

Podle Haddena se sociologie zrodila uprostřed hlubokého napětí mezi náboženstvím a liberální kulturou Evropy a je zřetelným dědicem evropského osvícenství, které odmítalo všechny podoby pověr a na místo náboženství kladlo rozum a vědu. Napětí mezi církevní autoritou a nově vznikajícím (sociokulturním) řádem mělo podle Haddena tři zdroje. Prvním byl nový evolucionistický světový názor, který nejenže nahlížel na vývoj jako na postupný pokrok, ale také viděl náboženství jako archaickou formu myšlení, která je překážkou pokroku. Druhým zdrojem byl mocenský boj, ke kterému v Evropě docházelo po reformaci. V době formování národních států církevní autority postupně ztrácely svůj monopol na legitimizaci moci, a tím také moc samotnou. Zřetelným výrazem tohoto boje byla francouzská revoluce, která nebyla jen bojem proti trůnu, ale také proti náboženské autoritě, která legitimizovala monarchii. Třetím zdrojem napětí bylo nové pojetí lidské mysli a vědomí, podle kterého má lidská mysl

⁵⁰⁸ William H. Swatos a Kevin J. Christiano, "Secularization Theory: The Course of a Concept," *Sociology of Religion* 60, no. 3 (1999): 209–228.

⁵⁰⁹ Jeffrey K. Hadden, "Toward Desacralizing Secularization Theory," *Social Forces* 65, no. 3 (1987): 588.

sloužit rozvoji lidstva, a proto nemůže být ničím spoutána. Ve všech těchto třech momentech je zřejmý antiklerikalismus, který se stal základem nejen evropského liberalismu, ale také součástí sociologického myšlení, včetně myšlení o náboženství. Podle Haddena byla pro řadu evropských sociologů představa společnosti bez náboženství přijatelnější než představa společnosti pod náboženskou nadvládou.⁵¹⁰ První generace amerických sociologů, kteří ustanovili podobu americké sociologie, neměla k náboženství tak antagonický vztah jako jejich evropské protějšky.⁵¹¹

Hadden shrnul kritiku sekularizační teorie do čtyř bodů, které stále tvoří osu protisekularizační argumentace. Za prvé, sekularizační teorie není systematickou teorií, ale spíše chaotickou směsicí (Hadden použil výraz „hodgepodge“) jen stěží spojitelných idejí. Za druhé, stávající data tuto teorii nepodporují. Za třetí, vznik nových náboženských hnutí uvnitř moderních společností ukazuje, že náboženství může být stále přítomné v různých lidských kulturách. Za čtvrté, počet zemí, v nichž je náboženství významně spojeno s reformami, vzpourami a revolucemi, se stále rozšiřuje.⁵¹²

Hadden na tomto místě představil argumentaci, která je v prostředí severoamerické sociologie náboženství častá a již pravděpodobně nejostřeji vyjádřili ve svých dílech Rodney Stark a William Bainbridge, kteří zformulovali vlastní teorii náboženství, jejímž základem je teorie racionální volby.

Teorie racionální volby (rational choice theory) vychází z metodologického individualismu a představuje tak specifickou podobu teorie jednání. Teorie racionální volby nahlíží na člověka jako na racionálně se rozhodující bytost, která prostřednictvím svého chování a jednání usiluje o dosažení co největšího uspokojení. K dosažení tohoto cíle musí činit rozhodnutí, což dělá na základě porovnávání nákladů a odměn a také s ohledem na hodnotový kontext, v němž rozhodování probíhá. Každý jedinec je z tohoto pohledu *homo economicus*, jenž se snaží maximalizovat své odměny a minimalizovat náklady vedoucí k těmto odměnám. Pro adekvátní pochopení tohoto přístupu je nutno zdůraznit, že náklady i odměny mohou být jak materiální, tak nemateriální povahy (může jít také o individuální pocity a psychické stavy). Tedy: lidé mají tendenci činit

⁵¹⁰ Hadden, "Toward Desacralizing Secularization Theory," 590.

⁵¹¹ Hadden, "Toward Desacralizing Secularization Theory," 591.

⁵¹² Hadden, "Toward Desacralizing Secularization Theory," 598.

rozhodnutí, která odpovídají jejich prioritám a která jim poskytují maximální přínos, nebo jeho příslib.⁵¹³

První podoba teorie racionální volby v sociologii náboženství byla představena v knize Rodneyho Starka a Williama Bainbridge „The Theory of Religion“ (1987). První verze Starkovy a Bainbridgovy teorie ještě neobsahovala striktní a nesmiřitelné odmítnutí konceptu sekularizace. Na rozdíl od svých dalších prací autoři koncept sekularizace v této knize striktně neodmítali, ale používali ho v modifikované podobě. Sekularizaci dali do souvislosti s pluralizací a tvrdili, že pluralitní situace (v jazyce teorie racionální volby „trh“) nevede k zániku náboženství. Podle nich pluralitní situace sice může snižovat moc zavedených tradičních náboženských skupin (tedy náboženských „firem“), ale tato skutečnost může napomoci menším a dynamičtějším náboženským skupinám.

Tento přístup pak Stark a Finke rozvedli v publikacích „Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion“ (2000) a „Churching of America 1776–2005: Winners and Losers in our Religious Economy“ (2005), kde zformulovali základní východiska teorie racionální volby vztažené nejen k pozici jednotlivce a jeho rozhodování, ale také k fungování makrostruktury („náboženského trhu“). Tato východiska lze shrnout následovně: a) minulost nebyla tak náboženská, jak často předpokládáme (předpoklad náboženské minulosti je základem teorie sekularizace); b) v průběhu času některé náboženské skupiny rostou (jsou to „winners“) za současného poklesu jiných skupin (ty jsou označovány jako „losers“) a po jistém čase zase klesají; c) náboženský mainstream má tendenci ke ztrátám, a naopak náboženské inovace mají tendenci k ziskům; d) deregulovaný náboženský trh podporuje náboženský život, a naopak náboženský monopol má negativní dopad na náboženský život.

Výrazným znakem makrosociologické roviny teorie racionální volby je zdůrazňování nabídkové strany náboženské směny, neboť právě v nabídce náboženských produktů (resp. v nedostatečné nabídce atraktivních náboženských produktů) je nutno spatřovat neúspěch konkrétních náboženství a náboženských subjektů, tj. náboženských firem,⁵¹⁴ a tedy to, co by se dalo z perspektivy teorie sekularizace označit jako úpadek náboženství. Hlavní příčinu této snížené úspěšnosti náboženské nabídky teorie racionální volby nespatřuje v nábožen-

⁵¹³ Charles H. Powers, *Making Sense of Social Theory: A Practical Introduction*. (Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2010), 21.

⁵¹⁴ Rodney Stark a Laurence Iannaccone, „Supply-Side Reinterpretation of the ‘Secularization’ of Europe,” *Journal for Scientific Study of Religion* 33, no. 3 (1994): 230–252.

ských „firmách“, ale v nastavení náboženské ekonomiky jako celku. Neschopnost uspokojovat náboženskou poptávku, resp. nabízet náboženské produkty, které tuto poptávku neuspokojují, je dána nefunkčností náboženského trhu, resp. regulací tohoto trhu. Základním východiskem Starkovy, Iannacconeho a Finkovy koncepce je představa zcela neregulovaného náboženského trhu – čím méně je náboženský trh regulován, tím více se rozvíjí náboženský pluralismus a jednotlivé náboženské subjekty mezi sebou mohou svobodně vést konkurenční boj o zákazníky.⁵¹⁵ Na neregulovaném náboženském trhu existuje velká pluralita a také soutěživost, neboť jednotlivé náboženské firmy jsou pod tlakem, který je dán možností svobodné volby ze strany jednotlivců. Ti mohou měnit svá náboženství a také míru své náboženské participace. Teorie racionální volby přitom tvrdí, že náboženská pluralita a soutěžení vedou k posílení náboženské participace.⁵¹⁶ Problém však nastává v situaci regulovaného trhu, kdy jedna náboženská skupina (díky svému spojení se státem) získává dominantní či monopolní postavení.

Kritika teorie sekularizace, zvláště pak v podobě teorie racionální volby, velmi dobře upozornila na eurocentrický rámec dominantní tradice sociologického vymezování sekularizace. Teorie racionální volby velmi inspirativním způsobem ukázala na jiné možnosti analýzy postavení náboženství v současné společnosti. Nicméně oba základní přístupy, tedy teorie sekularizace (která odráží dominantní vývoj evropské kulturní tradice) a teorie racionální volby (která odráží dominantní vývoj severoamerické kulturní tradice), mají své přednosti a zápory. Velmi trefně na to poukázal José Casanova, když napsal, že tradiční teorie sekularizace je relativně dobře použitelná pro Evropu, ale ne pro Spojené státy, a že americké paradigma je naopak dobře použitelné pro Spojené státy, ale ne pro Evropu.⁵¹⁷ Je tedy zřejmé, že je potřeba studovat nejen odlišné kulturní tradice Evropy a Severní Ameriky (především USA), ale je třeba teorie, koncepty a analytické přístupy konfrontovat se situací v jiných částech světa. V globálním světě je nutné, aby se globalizovala i sociologie náboženství.

⁵¹⁵ Srov. např. Laurence Iannaccone, Roger Finke a Rodney Stark, „Deregulating Religion: The Economics of Church and State,” *Economic Inquiry* 35 (1997): 350–364.

⁵¹⁶ Viz např. Mark Chaves a Philip Gorski, „Religious Pluralism and Religious Participation,” *Annual Review of Sociology* 27 (2001): 261–281.

⁵¹⁷ José Casanova, „Rethinking Secularization,” *The Hedgehog Review* 8, no. 1–2 (2006): 9.

Globalizace, sekularizace a mnohočetné modernity

Je zřejmé, že pro sociologii je nutné, aby se vymanila ze svého etnocentrismu, a to jak evropského, tak amerického. Současná sociologie, a tedy také současná sociologická teorie náboženství, nemůže být jiná než globální, tedy musí reflektovat a analyticky zpracovat globální charakter dnešní doby, a tedy různorodost kultur i společenských uspořádání. Na tomto místě zmiňme dva přístupy, které o to usilují a přitom zcela nezavrhují dosavadní tradici sociologického uvažování o náboženství a modernitě. Jsou jimi koncept veřejného náboženství, resp. deprivatizace náboženství, který představil José Casanova, a koncept individualizace náboženství, jehož základy postavil Ulrich Beck.

José Casanova představil revidovanou teorii sekularizace, která zachovává základní principy dosavadních konceptů sekularizace, ale také reaguje na změny, ke kterým došlo ve světě na konci dvacátého století a které přinesly zvýšený sociální význam náboženství v řadě zemí světa, včetně Evropy a USA. Podle Casanovy zůstává v platnosti samotné jádro teorie sekularizace, tedy teorie diferenciací, podle níž v moderních společnostech dochází k oddělování náboženství od ostatních sekulárních sfér (sekulární sféry, tedy především stát, ekonomika a věda, se oddělují a emancipují od vlivu náboženských institucí a norem), ale předpoklad, že moderní diferenciací nutně vede k marginalizaci a privatizaci náboženství, nemůže být dále obhajitelný.⁵¹⁸ Od 80. let jsme totiž svědky deprivatizace náboženství v moderním světě, což znamená, že jednotlivá náboženství v různých částech světa odmítají přijmout svou vlastní marginalizaci a privatizaci, které jim přisuzovaly jak teorie modernizace, tak teorie sekularizace.⁵¹⁹

Casanova neodmítá možnost reálného naplnění postulátů úpadku náboženství a privatizace náboženství; k těm může v některých zemích docházet a také tyto dva procesy spolu mohou souviset, nicméně odmítá považovat proces privatizace náboženství za strukturální proces modernity. Privatizaci považuje jen za jednu z možností, byť se zdá, že v podmínkách moderní společnosti jde o možnost značně preferovanou.⁵²⁰ Na konkrétních případech fungování římskokatolické církve ve Španělsku, Polsku, Brazílii a vývoje katolicismu a evangeli-

⁵¹⁸ José Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1994), 7, 19.

⁵¹⁹ Casanova, *Public Religions in the Modern World*, 5.

⁵²⁰ Casanova, *Public Religions in the Modern World*, 215.

kálního protestantismu ve Spojených státech (dalším takovým příkladem může být role liberální teologie v Latinské Americe) ukazuje modernizaci těchto náboženství a jejich deprivatizaci, díky níž se tyto náboženské tradice v daných zemích staly významným aktérem veřejného, a tedy i politického života. Ilustrativním může být příklad USA, kde se jasně projeví tři podoby deprivatizace náboženství. První podobou je náboženská mobilizace na ochranu tradičního životního světa proti různým zásahům státu a trhu, kdy došlo k masové mobilizaci protestantského fundamentalismu, ale také katolicismu proti legalizaci potratů. Druhou je naopak snaha ovlivnit dva hlavní sociální systémy, tedy stát a trh, tak, aby respektovaly tradiční morální normy a zohledňovaly „společné blaho“. Zde mohou být příkladem snahy promítnout morální otázky do takových oblastí, jako jsou např. národní bezpečnost a politika jaderné bezpečnosti nebo zpochybnění seberegulačních neosobních principů volného trhu. Třetí forma deprivatizace se zakládá na náboženské kritice individualistických liberálních přístupů, které omezují „společné blaho“ jen na součet voleb jednotlivých individuí. I v tomto případě náboženství vstupují do veřejného prostoru a ovlivňují ho zdůrazňováním obecných interpersonálních a intersubjektivních norem, tedy norem, které jsou jedincům nadřazené.⁵²¹

Casanova, stejně jako řada dalších současných sociologických teoretiků, si klade otázku, zda globální rozšíření evropského pojetí modernizace, které je neodmyslitelně spojeno s představou sekularizace, nutně znamená, že modernizace v různých částech světa probíhá stejným způsobem, podle stejných vzorců a se stejnými výsledky, tak jak to předpokládal Max Weber. V návaznosti na autora konceptu mnohočetných modernit (*multiple modernities*) Samuela N. Eisenstadta pojetí univerzality západní verze modernity odmítá, a jak jsme viděli výše, odmítá také úzké spojení modernizace, sekularizace a privatizace náboženství. Zdůrazňuje také, že kategorii sekularizace lze jen těžko aplikovat na konfuciánství či taoismus⁵²² a také nelze v různých kulturních kontextech předpokládat či vyžadovat, aby došlo k oddělení státu od náboženství (tak, jak to předpokládá klasická verze teorie sekularizace).

Reflexe globalizace a proměny modernity jsou ústředním tématem také pro Ulricha Becka. Ten si byl vědom síly sociologické tradice, když přiznal: „Já jako sociolog s vírou v osvobozující moc sociologického osvícenství mám v krvi idiom

⁵²¹ Casanova, *Public Religions in the Modern World*, 128–129.

⁵²² Casanova, „Rethinking Secularization,” 13.

sekularismu. Předpoklad sekularizace, tedy vyhoceně řečeno představa, že s postupující modernizací se náboženství samo zlikviduje, nelze bez dalšího ze sociologického myšlení odpreparovat, i kdyby tuto předpověď vyvrátily samy dějiny.⁵²³ Nicméně, Ulrich Beck si je velmi dobře vědom globálního charakteru dnešního světa (kterým se zabýval ve většině svých prací od „Rizikové společnosti“ z roku 1986 přes hledání odpovědi na to „Co je to globalizace“ z roku 1997 a knihu „Moc v globálním věku“ z roku 2005 až po „Kosmopolitní vizi“ z roku 2014), a také proto hledal „cestu k jiné modernitě“, jak zní podtitul jeho neslavnější knihy, a zformuloval nové pojetí druhé modernity, jejímž základním charakteristickým znakem je reflexivita. Jeho pojetí reflexivní modernizace obsahuje představu modernity jako nedokončeného nebo doposud nenaplněného osvícenského projektu. Podle této teorie žijeme v nové fázi modernizace, pro kterou je příznačný reflexivní charakter, individualizace, detradicionalizace, vědomí rizik a především rozpad svazku mezi tržním hospodářstvím, sociálním státem a demokracií. Jinak řečeno: dnešní moderní společnosti procházejí významnou změnou svého fungování a směřování.

Dosavadní vývoj moderních společností Beck označuje jako „jednoduchou modernizaci“, přičemž typickým znakem těchto společností byla industrializace. Sociologická reflexe tohoto typu modernizace vycházela ze tří předpokladů. Prvním je představa, podle níž jsou životní situace lidí a běh jejich života determinovány jejich příslušností ke společenské třídě. Základem třídního rozdělení je postavení v procesu průmyslové výroby a sociologie jednoduché modernizace vychází z přesvědčení, že postavení jedince v zaměstnání (resp. v systému výroby) podmiňuje veškerý život jedince, tedy např. způsob trávení volného času, politické názory či spotřebitelské chování.⁵²⁴

Druhým předpokladem sociologických teorií jednoduché modernizace je podle Becka představa, že s nástupem moderní společnosti došlo k rozkladu tradičního řádu a ke vzniku nového, industriálního společenského řádu, který je založen na funkcionální diferenciaci subsystémů, přičemž každý z těchto subsystémů (politika, ekonomika, náboženství, kultura atd.) rozvíjí svá vlastní pravidla, která nejsou přenositelná do jiných subsystémů.⁵²⁵

⁵²³ Ulrich Beck, *Vlastní Bůh. Mírotvorný a násilný potenciál náboženství* (Praha: Karolinum, 2018), 9.

⁵²⁴ Ulrich Beck, *Vynalézání politiky. K teorii reflexivní modernizace* (Praha: Sociologické nakladatelství, 2007), 72.

⁵²⁵ Beck, *Vynalézání politiky*, 74.

Třetím předpokladem sociologických teorií modernizace je představa lineárního stupňování racionality.⁵²⁶ Tato představa funguje v dvojí podobě: jednak jako deskripce procesu vzrůstající racionalizace, jednak jako norma modernizace. Spojení těchto dvou podob má závažné důsledky, především ztrátu jakýchkoliv alternativ k tomuto vývoji. Dnes si ani nedovedeme představit řešení současných problémů, které by se vymanilo ze zaběhnutých schémat – problémy nefunkčnosti trhu řeší (v rámci paradigmatu tohoto myšlení) „více trhu“, problémy přetechnizovaného světa řeší „více techniky“, ekologické problémy plynoucí z dnešních technologií řeší „více (nových) technologií“. Jinými slovy: problémy plynoucí z rozvoje je možno vyřešit jen dalším rozvojem.

Tyto tři předpoklady sociologické reflexe modernizace, tedy třídní determinace, funkcionální diferenciací subsystémů a racionalizace, odpovídaly počátečním fázím modernizace; dnes je však stále více zřejmé, že modernizace získává novou podobu, resp. vstupuje do své další fáze – po fázi jednoduché modernizace nastupuje fáze reflexivní modernizace, po modernitě první se stále více prosazuje modernita druhá.

Klíčovým procesem celé modernizace, a zvláště pak modernizace druhé, tedy reflexivní, je princip individualizace. Individualizace znamená jak naplnění osvícenského ideálu svobody (emancipace), tak naopak podřízení se tomuto principu – jedinec je donucen k tomu, aby v každé konkrétní situaci „svobodně“ volil a rozhodoval se mezi různými řešeními. Život svobodného jedince v moderní společnosti se tak jeví jako nepřetržitý proces rozhodování a řešení (tedy zase rozhodování) důsledků těchto rozhodnutí. Je-li jedinec nucen neustále volit mezi různými rozhodnutími a zvažovat důsledky těchto rozhodnutí, stává se jeho život, myšlení a konání trvale reflexivní. Individualizace v tomto kontextu znamená, že standardní biografie se stává biografií zvolenou, „biografií udělej si sám“ (do-it-yourself biography) či biografií reflexivní.⁵²⁷ Biografie člověka je vyvázána z daných determinací, je otevřená, závislá na vlastních rozhodnutích a pro každého jednotlivce představuje úkol, který musí řešit a uskutečnit. Biografie se otevírá dříve netušeným možnostem, zmenšuje se množství „nereálných“ či „nepředstavitelných“ životních cest. Tím, že jedinci jsou nuceni si své

⁵²⁶ Beck, *Vynalézání politiky*, 79.

⁵²⁷ Ulrich Beck, „The Reinvention of Politics: Towards a Theory of Reflexive Modernization,” in *Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*, eds. Ulrich Beck, Anthony Giddens a Scott Lash (Stanford: Stanford University Press, 1994), 15.

biografie sami utvářet, stávají se biografie „autoreflexivními“.⁵²⁸ Tento reflexivní charakter moderní kultury platí i pro náboženství.

Náboženství, které odpovídá druhé modernitě, je náboženstvím, jehož základem je plná (Beck ji označuje jako „radikální“) náboženská svoboda a individualizace. Výsledkem je „vlastní Bůh“. Nejde o Boha, který byl jedinci přidělen jeho sociálním původem, nebo o kolektivního Boha, kterého musí uctívat všichni členové náboženství z „donucení“; je to Bůh volitelný a osobní, který sídlí a projevuje se v intimitě vlastního života.⁵²⁹ Individualizovaná religiozita druhé modernity je naplněním individuální svobody, neboť jedinec je v ní vyvázan z moci církevní autority a z moci tradice. Základem je bezprostřední (a tedy niterně osobní) vztah k Bohu.⁵³⁰

Reflexivní modernita tak vede k jednomu z paradoxů sekularizace, a to k revitalizaci náboženství, ke které dochází v 21. století. Podle Becka vynucená sekularizace náboženství (totiž skutečnost, že i samotná náboženství byla nucena se sekularizovat) položila základy pro revitalizaci religiozity a spirituality v 21. století.⁵³¹ Je to dáno mimo jiné také tím, že zbavení náboženství jeho světské moci (tedy naplnění principu sekularizace) umožňuje, aby náboženství již nebylo nuceno být ničím jiným než právě náboženstvím. Již se nemusí zabývat záležitostmi, které mu nepřísluší, ale může naplno rozvinout svůj základ – může „probouzet nevymýtitelnou spiritualitu člověka, potřebu a vědomí transcendence a také ji subjektivně i veřejně uplatňovat“.⁵³²

Reflexí náboženství v globálních podmínkách k revizi teorie modernizace

Příběh sekularizace (jako ideje a teorie i jako reálného sociokulturního procesu), který jsme se pokusili v tomto textu vylíčit, se symbolicky uzavírá koncepcí Ulricha Becka. Ten však není jediným, kdo poukazuje na to, že proces modernizace v globálních podmínkách vede k ambivalentním situacím. Beck sice zdůrazňuje význam nové podoby náboženství, která je individualizovaná a kosmopolitní,

⁵²⁸ Ulrich Beck, *Riziková společnost. Na cestě k jiné moderně* (Praha: Sociologické nakladatelství, 2004), 216.

⁵²⁹ Beck, *Vlastní Bůh*, 143.

⁵³⁰ Beck, *Vlastní Bůh*, 111.

⁵³¹ Beck, *Vlastní Bůh*, 24.

⁵³² Beck, *Vlastní Bůh*, 33.

ale také identifikuje jiné podoby náboženství v globalizovaném světě, např. silící náboženský konzervativismus, fundamentalismus a tradicionalismus. Beck samozřejmě není jediný, protože je více než evidentní, že náboženství v podmínkách globalizace nejenže neslábne, ale proměňuje se a v mnoha ohledech sílí, jak to koneckonců již před časem přiznal klasik sociologie náboženství Peter Berger, který původně rozvíjel teorii sekularizace.

Cílem tohoto textu bylo ukázat vzájemné propojení obecné sociologické teorie (jako teorie modernity) s obecnou sociologickou teorií náboženství (jako teorie sekularizace). Je zřejmé, že po celou dobu existence sociologie byla tato disciplína rozvíjena na osvícenských základech a předpokladech, které se v oblasti studia náboženství zhmotnily v podobě sekularizační teze o nekompatibilitě moderní společnosti s náboženstvím a v předpokladu postupného snižování sociálního významu náboženství. Kritická reflexe stavu různých společností v různých částech světa (včetně společností evropských a severoamerických) však ukázala omezení této perspektivy, její zamlčenou ideologičnost a etnocentrismus. Platí-li, že v globálním kontextu nemusí nutně docházet k rozpojení lokálních podob modernity s náboženstvím, pak je na místě se znovu ptát, co je základem modernity samotné. Tyto otázky jsou obsahem nejrůznějších podob nových teorií modernity, od teorie mnohočetných modernit (multiple modernity) Samuela N. Eisenstadta až po teorie druhé (reflexivní) moderny Ulricha Becka.

Co se však v těchto nových způsobech promýšlení teorie modernity jako základu obecné sociologické teorie zdá být pro sociologii náboženství klíčové, je nově objevený význam náboženství. Teorie sekularizace nutně vedla ke snížení významnosti tématu náboženství v sociologii a sociologie náboženství se stala po dlouhou dobu v rámci sociologie marginální. Marginalizací významu náboženství v životě moderních společností se marginalizovala sama sociologie náboženství. Nová reflexe globálního významu náboženství a významu náboženství v regionálních či lokálních společnostech a společenstvích otevírá novou šanci pro sociologii náboženství. Tato nová šance neznamená popření dosavadní myšlenkové tradice sociologie, znamená kritické vyrovnání s ní. Aby k takovému kritickému přehodnocení dosavadní myšlenkové tradice, včetně různých podob teorie sekularizace, mohlo dojít, je nezbytně nutné tuto tradici znát. Tento text se snažil alespoň krátce tuto tradici naznačit. Laskavý čtenář nechť jej chápe spíše jako pozvánku k dalšímu studiu a nezbytnému kritickému zhodnocení dosavadní sociologické teorie náboženství a jako pozvánku k novému rozpracování teorie modernity, v níž náboženství hraje významnou roli.

Závěr

Jako autoři této knihy jsme se pokusili zaměřit zejména na ty teoretické a metodologické přístupy v sekulárním výzkumu náboženství, které považujeme jednak za nejvíce rozvinuté, jednak za nejvíce slibné oblasti bádání. Právě tyto přístupy, tedy kognitivní, antropologický a sociologický, jsme učinili základem religionistického kurikula studia tohoto oboru na Filozofické fakultě Univerzity Palackého v Olomouci.

Religionistické bádání nikdy nedisponovalo vlastními metodologickými nástroji, což se v jeho dějinách často jevilo jako značný hendikep. Na druhou stranu se tento hendikep stal velkou výhodou i výzvou právě proto, že umožnil využívat rozličných metodologických nástrojů spřízněných disciplín, jakými jsou tradičně zejména historie, antropologie, sociologie a v současnosti kognitivní vědy.

Není žádným velkým překvapením, že religionistika v posledních desetiletích postupně rozšířila rozsah metodologických nástrojů i o oblast, která je spíše typická pro přírodní a sociální vědy. Metodickou interdisciplinaritu religionistiky tak podtrhl i vznik kognitivní religionistiky, který přinesl nejen velmi zajímavé teoretické koncepty, ale také nové experimentální paradigma. Experiment se tak stal klíčovým nástrojem, který poprvé umožnil výzkumníkům nespokojit se pouze s korelačními vztahy, ale přímo odvodit příčinné souvislosti zkoumaných fenoménů.⁵³³

Pro kognitivní obrat v religionistickém bádání byla od 90. let 20. století zformulována základní teoretická východiska. Za zdroj náboženského myšlení a chování je považována lidská mysl neboli kognice, což dobře vyjadřuje metaforické vyjádření Thomase Lawsons a Roberta McCauleyho, že „Dionýsos netančí v nebi, ale v našich hlavách“.⁵³⁴ Vedle toho kognitivní věda o náboženství jednoznačně odmítla chápat náboženství jako zcela specifickou a výjimečnou kulturní kategorii, jako kategorii svého druhu, když zdůraznila, že programově rozvíjí redukcionistický přístup ve výzkumu náboženství a usiluje o vysvětlení náboženského chování a myšlení. Současně se také přihlásila k evoluční

⁵³³ Justin L. Barrett, „Experiment,” in *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*, ed. Michael Stausberg, Steven Engler (London: Routledge, 2011), 161–177: 162.

⁵³⁴ Thomas Lawson a Robert McCauley, *Rethinking religion: Connecting cognition and culture* (Cambridge: Cambridge University Press 1990): 184.

perspektivě, k metodologické integraci humanitních věd s vědami přírodními a postupně také k důrazu na experimentální podobu výzkumu.

I přes to, že experimentální bádání v kognitivní religionistice nebylo rozvíjeno hned od jejího začátku, velmi rychle bylo zřejmé, že se bez něho neobejde. Díky již zmíněné interdisciplinární povaze religionistiky tak vznikly výzkumy s nejroztříštějšími kombinacemi metod, jejichž výsledkem často byla inovativní a neotřelá zjištění.

První výzkumy byly typické pro své *standardní paradigma* kognitivních věd, pro něž bylo charakteristické vysvětlovat sociální a kulturní fenomény za pomoci kognitivních procesů a mechanismů.⁵³⁵ Tyto výzkumy umožnily zabývat se mechanismy, které jsou mimo dosah naší vědomé kontroly, a zachytit funkce nerefektovaného náboženského myšlení a rituálního chování.⁵³⁶ Mezi často používané metody patří například měření rozličných fyziologických reakcí, měření reakčního času nebo behaviorální měření. Nejčastěji používanou metodou je *priming*, který je však v současné době úzce spojen s tzv. replikační krizí, jež poukázala na problematičnost kvality některých primingových studií.⁵³⁷ I přes tuto krizi však tento typ výzkumů zůstává velmi důležitý pro dokreslení rozličných úrovní zkoumaného fenoménu o nevědomou úroveň.

Dalším typem výzkumných studií jsou takové studie, které zkoumají náboženské chování a myšlení pomocí nepřímého pozorování (*by proxy*). Hlavní myšlenkou je sledovat náboženské chování nepřímou formou tak, že sledujeme psychologické fenomény, které se podobají jevům, jež nacházíme i v náboženských systémech. Jedná se o jevy, jakými jsou např. trans, mimotělní zážitky, zjevení, posedlost, antropomorfismus, čtení myslí apod.⁵³⁸ Mezi výzkumné otázky v tomto typu výzkumu patří: 1) jaký je perceptuální základ mimotělních zážitků,

⁵³⁵ Jeppe Sinding 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, 136.

⁵³⁶ Uffe Schjoedt a Armin W. Geertz, "The beautiful butterfly," 63.

⁵³⁷ V posledních dekáдах se opakovaně nedařilo replikovat výsledky mnoha významných primingových studií, více viz. Fiona Fidler a John Wilcox, "Reproducibility of Scientific Results," in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, (Winter 2018), accessed December 15, 2020, <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/scientific-reproducibility/>.

⁵³⁸ Uffe Schjoedt a Armin W. Geertz, "The beautiful butterfly," 63–64.

2) jaké kognitivní procesy vyvolávají stavy transu, 3) za jakých podmínek se lidem objevuje zjevení⁵³⁹ či 4) jaké mechanismy stojí za rituálním chováním.

Třetí, neméně významnou kategorií výzkumů jsou *autentické studie*, které vedou výzkumníka z laboratorních podmínek přímo do terénu. Tyto výzkumy však postrádají vysokou míru kontroly prostředí a nežádoucích proměnných.

V posledních dekadách se tak v rámci kognitivní religionistiky vyvinuly plnohodnotné výzkumy, které můžeme zařadit do výše zmíněných kategorií a mohou být i jejich kombinací. Příkladem je kombinování etnografické práce s fyziologickými měřeními,⁵⁴⁰ užití experimentálního designu na výzkum ritualizovaného chování,⁵⁴¹ neurovědných nástrojů pro výzkum modlitby,⁵⁴² počítačových simulací při výzkumu ritualizovaného chování⁵⁴³ či použití biologických analýz k interpretaci evoluce globálních náboženství.⁵⁴⁴

Část knihy věnovaná antropologickému výzkumu náboženství se zase pokouší odpovědět na otázku, zda a čím je antropologické studium religiozity specifické ve srovnání s jinými přístupy, například se sociologickým či religionistickým přístupem k náboženství. Pokouší se určit, jaké teoreticko-metodologické přístupy a další charakteristiky tvoří základy antropologie náboženství jako svébytného odvětví kulturní antropologie. Současně definuje epistemologické principy antropologického zkoumání religiozity a opírá se při tom o klíčová témata antropologického studia náboženství obsažená v práci antropologa Jacka Davida Ellera.⁵⁴⁵ Tato klíčová témata rozvíjí, komentuje a ilustruje na konkrétních

⁵³⁹ Uffe Schjoedt a Armin W. Geertz, "The beautiful butterfly," 64.

⁵⁴⁰ Dimitris Xygalatas, *The burning saints: Cognition and culture in the firewalking rituals of the Anaste naria*. (London: Acumen, 2012).

⁵⁴¹ Martin Lang, Jan Krátký, John H. Shaver, Danijela Jerotijević a Dimitris Xygalatas, "Effects of Anxiety on Spontaneous Ritualized Behavior," *Current Biology* 25, no. 14 (July 2015): 1892–1897.

⁵⁴² Uffe Schjoedt et al., "The power of charisma: Perceived charisma inhibits the frontal executive network of believers in intercessory prayer." *Social Cognitive and Affective Neuroscience* 6, (2011): 119–127.

⁵⁴³ Kristoffer L. Nielbo a Jesper Sørensen, "Prediction error during functional and non-functional action sequences: A computational exploration of ritual and ritualized event processing," *Journal of Cognition and Culture* 13, no. 3–4 (2012): 347–365.

⁵⁴⁴ Anastasia Ejova et al., "Evolution of global religions," Paper presented at the 17th Annual Conference of the European Association for the Study of Religions (EASR), University of Tartu (25–19 June 2019).

⁵⁴⁵ Jack David Eller, *Introducing Anthropology of Religion. Culture to the Ultimate* (New York: Routledge, 2007), XIII–XIV.

příkladech z terénu. Podrobněji se zaměřuje na historický kontext antropologického bádání o náboženství.

Text rovněž vychází z konceptu paradigmát v kulturní antropologii formulovaného antropologem Alanem Barnardem,⁵⁴⁶ který tato paradigmata dělí na synchronní, diachronní a interaktivní. Ve formativním období 19. a počátku 20. století lze identifikovat dva základní přístupy, s nimiž se pozdější bádání kriticky vyrovnává a které jej zároveň formují a dále ovlivňují: s přístupem teologickým či teologizujícím a sekularizačním. Teologický přístup vyzdvihuje křesťanství anebo tzv. západní monoteismy jako vrcholy předpokládaného unilinéárního vývoje lidského myšlení, zatímco přístup sekularizační klade důraz na koncept civilizačního pokroku, založeného na vědeckém, racionálním poznávání skutečnosti. Obě tyto perspektivy v souvislosti se západním kolonialismem významně přispěly k utváření kulturněantropologického studia náboženství, které se s nimi ve svém dalším vývoji musí reflexivně vyrovnávat. Objevuje se proto oprávněná otázka, zda a do jaké míry lze náboženství chápat pouze jako produkt západního, euroamerického prostředí: Lze k náboženství přistupovat jen jako ke koloniálnímu importu či vynalezené tradici? Tuto otázku kapitola řeší na příkladu hinduismu. Zahnutí reflexivní dimenze poskytuje základ možnostem definování náboženství pro účely antropologického studia. Kapitola se proto mimo jiné věnuje také prototypickému přístupu k definování náboženství, jak jej navrhuje Benson Saler.⁵⁴⁷ Z antropologických paradigmát kapitola podrobněji rozebírá evolucionismus jako ukázkou diachronní perspektivy, a to na příkladu díla Edwarda B. Tylora. Jako příklad synchronních přístupů podrobněji rozebírá relativistické paradigma v díle Franze Boase, funkcionalistický přístup Bronislava C. Malinowského a strukturálněfunkcionalistický přístup Edwarda E. Evanse-Pritcharda. Mezi tzv. interaktivními přístupy se zaměřuje na výzkumy Mary Douglasové na téma rituální čistoty.

V části pojednávající o kulturněekologických přístupech ke studiu náboženství jsme představili chronologicky řazený výběr nejvýznamnějších představitelů této „subdisciplíny“, stojící na pomezí ekologie, kulturní antropologie a religionistiky. Kromě medailonů jednotlivých badatelů jsme se pokusili rám-

⁵⁴⁶ Alan Barnard, *History and Theory in Anthropology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

⁵⁴⁷ Benson Saler, *Conceptualising Religion. Immanent Anthropologists, Transcendent Natives, and Unbounded Categories* (Leiden: E. J. Brill, 1993).

cově zachytit historicko-vědní vývoj ekologie náboženství a pojmenovat nejproblematictější teoretické a metodologické momenty.

Kapitolu otevírají medailony věnované dvěma představitelům rané kulturní ekologie, a to Julianu Stewardovi a Åke Hultkrantzovi. Steward, který je považován za samotného zakladatele kulturní ekologie, nahlíží kulturu jako formu adaptace na dané přírodní podmínky. Kulturní prvky dělí na kulturní jádro (těsně spjaté se základní formou získávání obživy) a velmi variabilní kulturní prvky „periferní“. Pomocí komparace kulturních jader dochází Steward k vytvoření typologie kultur. Na tuto Stewardovu typologii přímo navázal švédský kulturní antropolog a religionista Åke Hultkrantz, který se pokusil vytvořit analogickou typologii náboženských systémů, a to definováním klíčových klasifikačních atributů jednotlivých historických náboženství. Takto Hultkrantzem definovaný typ náboženství je např. „arktické lovecké náboženství“.

Odhlédneme-li od sofistikovanější metody a propracovanější metodologie, lze jako moderního představitele komparativního přístupu v kulturněekologicky laděném výzkumu náboženství (zde předkládaném jako komparace různých „ontologií“) chápat francouzského antropologa Phillipa Descolu. Descola, žák C.-L. Strausse, pomocí komparace nalézá čtyři „mody sebeurčení“ (*modes of identification*) a šest „modů vztahů“ k vnějšímu světu (životnímu prostředí). Základní „mody sebeurčení“ pojmenovává jako animismus, totemismus, naturalismus a analogismus. Jako šest základních „modů vztahů“ uvádí Descola výměnu, predaci, dar, tvorbu (*production*), ochranu a přenos (*transmission*). Vzájemné kombinace „modů sebeurčení“ se „šesti mody vztahů“ jsou podle Descoly dostatečné pro vysvětlení zásadních principů známých ontologií a kosmologií.

Na dílo Juliana Stewarda navázali, kromě badatelů s komparativním přístupem (např. Hultkrantz), také badatelé, kteří naopak ve svém výzkumu kladli přímý důraz na ekologii náboženství v užším slova smyslu. Jejich hlavním představitelem je přímý Stewardův žák Roy Rappaport, který provedl svůj zásadní výzkum v prostředí novoguinejských Maringů. Jádrem z tohoto výzkumu vzešlé monografie „Pigs for the Ancestors“ je popis společensky a potažmo ekologicky regulačního významu náboženského cyklu, spočívajícího v cyklickém chovu stále rostoucího počtu prasat s jejich následným hromadným obětováním duchům předků a jejich konzumací, v kontextu s relativně ritualizovaným vypovězením nepřátelství některým sousedním kmenům. Na sklonku své vědecké kariéry se Rappaport přiklonil k více teoretickému, abstraktnímu a komparativnímu

studiu rituálu, který chápal jako úhelný kámen náboženských systémů („Ritual and Religion in the Making of Humanity“).

Patrně nejvýznamnějším představitelem směru kulturní ekologie, který překonává dichotomii člověka jako sociální bytosti s jeho kulturou a člověka organismu v jeho životním prostředí, je britský antropolog Tim Ingold. Ingoldovy monograficky vydané, tematicky koherentní eseje překračují rozměr etnografických studií s jistým teoretickým přesahem (obvyklá struktura kulturněantropologických monografií). Přesto Ingold své teoretické závěry formuluje s neustálým zřetelem k žité realitě konkrétních (obvykle cirkumpolárních) etnik obývajících konkrétní životní prostředí. Ingoldovo vědecké směřování je do jisté míry obdobné jako u Rappaporta, ale s tím rozdílem, že u Ingolda jsou vědeckou obcí ceněny především jeho pozdější, teoretické monografie (např. „The Perception of Environment“; „Being Alive“), oproti raným studiím vycházejícím více z jeho vlastního terénního výzkumu („The Skolt Lapps today“). Ingold se nevěnuje zvláště antropologii náboženství v užším slova smyslu. Přesto značného ohlasu dosáhly jeho studie věnující se problematice fenoménů animismu a totemismu, nahlížených z perspektivy „bydlení“ (*dwelling perspective*), kterou formuloval na základě kritické reflexe fenomenologie Martina Heideggera a Maurice Merleau-Pontyho, psychologie vnímání Jamese J. Gibsona a epistemologie Gregory Batesona.

Kulturněekologické přístupy ke studiu náboženství jsou, minimálně ve výrazném teoretickém přesahu některých čelných autorů, nedílnou součástí religionistiky, zvláště v jejích subdisciplínách věnujících se např. problematice animismu nebo totemismu, resp. náboženským systémům přírodě blízkých kultur (včetně kultur prehistorických!). Typickým atributem těchto teorií je jejich jistá uměřenost a neoddělování světa náboženských jevů od dalších součástí kultury existujících v daném životním prostředí. Důvodem je především reálná zkušenost autorů s praktickým, často několikaletým výzkumem konkrétní kultury přímo v terénu a teoretická inspirace spíše přírodními vědami (včetně psychologie), nežli např. filozofií nebo teologií (problém rané religionistiky). Kořeny v ekologicky zaměřené kulturní antropologii má ostatně i kognitivní antropologie a kognitivní religionistika.

Pokud jde o téma náboženství v sociologii, tak od jejích počátků bylo nepochybně klíčové a je jím i dnes. Náboženství mělo své místo nejen v systému nové vědy, tedy sociologie, u jejího zakladatele Augusta Comta, ale především bylo důležité u všech významných sociologických klasiků, kteří položili základy sociologického myšlení a kteří jsou stále inspirativní pro řadu sociologických

směrů, tradic a škol. V našem textu jsme se zaměřili na tři z nich, tedy na Karla Marxe, Emila Durkheima a Maxe Webera, abychom ukázali různorodost perspektiv a různorodost sociologických paradigmat.

Přes odlišnost jejich pohledu na povahu náboženství obecně a také na místo náboženství v moderní společnosti všichni tři reflektovali měnící se povahu sociokulturního uspořádání a vznik toho, co označujeme jako moderna, popř. moderní společnost. Všichni reflektovali to, že náboženství ve společnosti doposud hrálo klíčovou úlohu a že v nových, moderních podmínkách se místo náboženství mění a spíše slábne, než sílí. Tento obecný pohled na ztrátu moci a vlivu náboženství v moderní společnosti byl na jedné straně dědictvím intelektuální tradice evropského osvícenství, na straně druhé odrážel procesy, které se odehrávaly v modernizujících se společnostech Evropy. Přesvědčení, že v moderní společnosti význam náboženství oproti minulosti slábne, byť to neznamena zánik náboženství, se stalo součástí obecné sociologické teorie modernizace a v rámci sociologie náboženství vyústilo v teorii sekularizace. Ta stojí na přesvědčení, že celkové nastavení moderní společnosti nutně vede ke snížení sociálního významu náboženství.

V době zformování teorie sekularizace (tedy přibližně v 50. a 60. letech minulého století) však věrohodnost teorie sekularizace značně oslabil. Došlo totiž k událostem, které tuto perspektivu zpochybnily. Především uvnitř vyspělých západních společností došlo k náboženskému oživení, souvisejícímu jak s nástupem nových náboženství a netradiční religiozity, tak se vzrůstajícím vlivem konzervativní náboženské pravice. Vedle toho v různých částech světa výrazně zesílila hnutí propojující náboženství s národní a etnickou identitou. Výrazně se vyprofiloval politický islám, ale také politický hinduismus, buddhismus a v různých částech světa zesílily nové formy křesťanství, od politicky angažovaného katolicismu (a to nejen ve formě teologie osvobození) k masovému nástupu pentekostálního křesťanství v jižní a východní Asii nebo v Africe. Celkově se jasně ukázalo, že náboženství není tak slabé, jak předpokládala teorie sekularizace.

Souběžně s tím se vytvořila konkurenční sociologická teorie racionální volby, která naprosto odlišným způsobem nahlížela na situaci náboženství v USA. Tento přístup nejenže tvrdil, že v moderních společnostech náboženství jako celek neslábne a že v nich naopak může být velice živé, ale také kritizoval teorii sekularizace jako nepatřičnou generalizaci specifického vývoje v evropských společnostech.

Další impulz pro zvýznamnění tématu náboženství v sociologii přinesla globalizace, jejímž jedním z důsledků bylo posilování lokálních a etnických identit, jejichž součástí v naprosté většině bylo také náboženství. Pro sociologii pak měla zásadní význam reflexe reálné existence rozvinutých ekonomik a států, které nesly některé znaky modernity, avšak náboženství v nich hraje významnou roli. Tímto se rozpadl univerzalizmus teorie sekularizace, ale také teorie modernizace. Výsledkem je stav, kdy sociologická teorie hovoří o mnohočetnosti modernit a kdy je nutno znovu promyslet, co to modernita je a jaké jsou její konstitutivní znaky. Tím se však sociologie nutně vrací ke svým základům a svým počátkům, neboť sociologie je v podstatě studium modernity. Současně tento stav přehodnocování svých základů, východisek a celé své perspektivy představuje unikátní příležitost, kdy může do své perspektivy zakomponovat impulzy, které přinášejí další vědy, jako jsou zejména antropologie náboženství a kognitivní věda o náboženství.

Cíl této knihy by byl naplněn, kdyby si našla své čtenáře jak mezi studenty religionistiky, tak i studenty a kolegy z jiných vědních disciplín, kteří se zabývají akademickým studiem náboženství a jeho současnými trendy.

Bibliografie k 1. kapitole:

- Alles, Gregory. "The Study of Religions: The Last 50 Years." In *The Routledge Companion to the Study of Religion*, 2. vydání, edited by John Hinnells. London, New York: Routledge, 2010.
- Alles, Gregory. "The Rebirth of Cultural Colonialism as Religionswissenschaft: Rudolf Otto's Import House." *Temenos* 43, no. 1 (2007): 29–51.
- Ambasciano, Leonardo. "What is Cognitive Historiography, Anyway? Method, Theory, and a Cross-Disciplinary Decalogue." *Journal of Cognitive Historiography* 4, no. 2 (2019): 136–150.
- Ambasciano, Leonardo. *An Unnatural History of Religions. Academia, Post-truth and the Quest for Scientific Knowledge*. London, New York: Bloomsbury Academic, 2019.
- Andersen, Jensine. *Religion in Mind*. New York: Cambridge University Press, 2001.
- Andersen, Marc, Schjoedt, Uffe, Nielbo, Kristoffer L. a Jesper Sørensen. "Mystical Experience in the Lab." *Method & Theory in the Study of Religion* 26, no. 3 (2014).
- Anttonen, Veikko. "Space, Body, and the Notion of Boundary: A Category-Theoretical Approach to Religion." *Temenos* 41, no. 2 (2005): 185–201.
- Atran, Scott. *In God We Trust*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Barret, Justin. "Cognitive Science of Religion: What is it and Why is it?" *Religion Compass* 1, no. 6 (2007): 768–786.
- Barrett, Justin a Thomas Lawson. "Ritual Intuitions: Cognitive Contributions to Judgments of Ritual Efficacy." *Journal of Cognition and Culture* 1, no. 2 (2001): 183–201.
- Barrett, Justin. "Exploring the natural foundations of religion." *Trends in Cognitive Sciences* 4, no. 1 (2000): 29–34.
- Bretscher, Fabienne. *Protecting the Religious Freedom of New Minorities in International Law*. London, New York: Routledge, 2019.
- Bulbulia, Joseph a Richard Sosis. "Signalling theory and the evolution of religious cooperation." *Religion* 3, no. 41 (2011): 363–388.
- Eliade, Mircea. *Patterns in Comparative Religion*. New York, London: Sheed & Ward, 1958.
- Fielder, Bronwyn, and Douglas Ezzy. *Lesbian, Gay, Bisexual and Transgender Christians*. London, New York: Bloomsbury Academic, 2019.

- Fitzgerald, Timothy. "Religious Studies as Cultural Studies: A Philosophical and Anthropological Critique of the concept of Religion." *DISKUS* 3, no. 1 (1995): 35–47.
- Fitzgerald, Timothy. *The Ideology of Religious Studies*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Fox, Jonathan. *The Unfree Exercise of Religion: A World Survey of Discrimination against Religious Minorities*. New York: Cambridge University Press, 2016.
- Geertz, Armin. "Brain, Body and Culture: A Biocultural Theory of Religion." *Method & Theory in the Study of Religion* 22, no. 4 (2010): 304–321.
- Geertz, Armin. "Cognitive Science." In *The Oxford Handbook of the Study of Religion*, editoři Michael Stausberg, Steven Engler. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Geertz, Armin. "How Did Ignorance Become Fact in American Religious Studies? A Reluctant Reply to Ivan Strenski." *Studi e materiali di storia delle religioni* 86, no. 1 (2020): 365–403.
- Geertz, Armin. "New Atheistic approaches in the cognitive science of religion." In *Contemporary Theories of Religion*, editor Michael Stausberg. London, New York: Routledge 2009.
- Gilhus, Ingvild. "Founding Fathers, Turtles and the Elephant in the Room: The Quest for Origins in the Scientific Study of Religion." *Temenos – Nordic Journal of Comparative Religion* 50, no. 2 (2015): 193–214.
- Chryssides, George D. a Ron Geaves. *The Study of Religion. An Introduction to Key Ideas and Methods*. London, New York: Bloomsbury Academic, 2007, 2014.
- Jensen, Tim, a Armin Geertz. "From the History of Religions to the Study of Religion in Denmark: An Essay on the Subject, Organizational History and Research Themes." *Temenos* 50, no. 1 (2014): 79–114.
- Judah, Raphael a Zwi Werblowsky. "Marburg – and After?" *Numen* 7, no. 2 (1960): 215–220.
- Kamppinen, Matti. *Methodological Issues in Religious Studies*. Lewiston, New York: The Edwin Mellen Press, 2012.
- Konvalinka, Ivana, Xygalatas, Dimitris, Bulbulia, Joseph, Schjødt, Uffe, Jegindø, Else-Marie, Wallot, Sebastian, Orden, Guy Van a Andreas Roepstorff. "Synchronized arousal between performers and related spectators in a fire-walking ritual." *Proceedings of the National Academy of Sciences* 120, no. 20 (2011): 8514–9.

- Kotherová, Silvie a Jan Krátký. "Teorie vtělené a rozšířené kognice a její význam pro výzkum náboženství." *Pantheon* 9, no. 1 (2014): 188–215.
- Kuhn, Thomas. *Struktura vědeckých revolucí*. Praha: OIKOYMENH, 1997.
- Kundt, Radek. "Evoluční teorie a religionistika. Současné evoluční přístupy ke studiu náboženství." *Pantheon* 9, no. 1 (2014): 44–70.
- Lang, Martin a Radek Kundt. "Evolutionary, Cognitive, and Contextual Approaches to the Study of Religious Systems: A Proposition of Synthesis." *Method and Theory in the Study of Religion. Journal of the North American Association for the Study of Religion* 1, no. 32, Leiden-Boston-Koeln: Brill (2020): 1–46.
- Lawson, Thomas a Robert McCauley. *Rethinking religion: Connecting cognition and culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Lawson, Thomas. "The cognitive Science of Religion and the Growth of Knowledge." In *Religion explained? The Cognitive Science of Religion after Twenty-five Years*, editoři Luther H. Martin, Donald Wiebe. London, New York: Bloomsbury Academic, 2017.
- Leeuw, Gerardus van der. *Einführung in die Phänomenologie der Religion*. München: Reinhardt, 1925.
- Leeuw, Gerardus van der. *Phänomenologie der Religion*. Tübingen: Mohr, 1933.
- Martin, Luther H. a Jesper Sørensen. *Past Minds. Studies in Cognitive Historiography*. London, New York: Routledge 2011.
- Martin, Luther H. a Donald Wiebe, eds. *Religion explained? The Cognitive Science of Religion after Twenty-five Years*. London, New York: Bloomsbury Academic, 2017.
- McCorkle, William a Dimitris Xygalatas. "Past, Present, and Future in the Scientific Study of Religion: Introduction." *Religio: revue pro religionistiku* 2 (2012): 149–154.
- McCutcheon, Russell. *Manufacturing Religion: The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Norenzayan, Ara, Shariff, Azim F., Gervais, Will M., Willard, Aiyana K., McNamara, Rita A., Slingerland, Edward a Joseph Henrich. "The cultural evolution of prosocial religions." *Behavioral and Brain Sciences* 39 (2016): 1–65.
- Norenzayan, Ara. *Big Gods: How Religion Transformed Cooperation and Conflict*. Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2015.
- Pals, Daniel. *Osm teorií náboženství*. Praha: ExOriente, 2015.
- Pyysiäinen, Ilkka a Marc Hauser. "The origins of religion: evolved adaptation or by-product?" *Trends in Cognitive Sciences* 14, no. 3 (2010): 104–109.

- Pyysiäinen, Ilkka. "Cognitive Science of Religion: State-of-the-Art." In *Helsinki Study of Religions: A Reader*, editoři Riku Härmäläinen, Heikki Pesonen, Terhi Utriainen, Helsingin yliopisto, 2016.
- Pyysiäinen, Ilkka. "The Cognitive Science of Religion." In *Evolution, Religion, and Cognitive Science*, editoři Fraser Watts, Léon P. Turner. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Rudolf, Otto. *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Breslau: Trewendt & Granier, 1917.
- Segal, Robert A. "In Defense of Reductionism." *Journal of the American Academy of Religion* 51, no. 1 (1983): 97–124.
- Schjoedt, Uffe a Armin Geertz. "Beautiful Butterfly. On the History of and Prospects for the Cognitive Science of Religion." In *Religion explain? The Cognitive Science of Religion after Twenty-Five Years*, editoři Luther Martin, Donald Wiebe. London and New York: Bloomsbury, 2017.
- Schjoedt, Uffe. "The Religious Brain: A General Introduction to the Experimental Neuroscience of Religion." *Method and Theory in the Study of Religion* 21 (2009).
- 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, no. 2 (2008): 375–411.
- Smith, Wilfred Cantwell. *The Faith of Other Men*. New York: Harper & Row, 1963.
- Smith, Wilfred Cantwell. *The Meaning and End of Religion: A New Approach to the Religious Traditions of Mankind*. New York: Macmillan, 1962.
- Sørensen, Jesper. "Dávná mysl: současná historiografie a kognitivní věda." *Religio: revue pro religionistiku* 18, no. 1 (2010): 3–29.
- Strenski, Ivan. "Much Ado about Quite a Lot: A Response to Alessandro Testa's Review of Strenski, Understanding Theories of Religion." *Studi e materiali di storia delle religioni* 85, no. 1 (2019).
- Szakolczai, Arpad, Horvath, Agnes a Attila Z. Papp, eds. *The Political Anthropology of Ethnic and Religious Minorities*. London, New York: Routledge, 2018.
- Talmon-Kaminski, Konrad. "Primitive Theories of Religion: Evolutionism after Evans-Pritchard." *e-Rhizome* 2, no. 1 (2020): 1–18.
- Tweed, Thomas. *Crossing and Dwelling: A Theory of Religion*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006.

- Varela, Francisco a Evan Thompson. *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge, London: MIT Press, 1991; rev. 2017.
- Whaling, Frank. "A Brief History of the Study of Religion." *DISKUS* 7 (2006). <http://jbasr.com/basr/diskus/diskus7/whaling.htm>
- Wiebe, Donald. *The Politics of Religious Studies*. New York: Palgrave Macmillan, 2000.
- Xygalatas, Dimitris, Kotherová, Silvie, Maňo, Peter, Kundt, Radek, Cigán, Jakub, Klocová, Eva a Martin Lang. "Big Gods in small places: The random allocation game in Mauritius." *Religion, Brain & Behavior* 8, no. 2 (2018): 243–261.
- Xygalatas, Dimitris. "Přenos laboratoře do terénu: Využití smíšených metod během terénního studia náboženství." *Sociální studia* 2 (2013): 15–25.

Bibliografie ke 2. a 3. kapitole:

- Andersen, Mark, Uffe Schjoedt, Nielbo, Kristoffer L. a Jesper Sørensen. "Mystical experience in the lab." *Method & Theory in the Study of Religion* 26, no. 3 (2014): 217–245.
- Atran, Scott. *In gods we trust: the evolutionary landscape of religion*. New York: Oxford University Press, 2002.
- Barrett, Justin L. "Why Santa Claus is not a God." *Journal of Cognition and Culture* 8, no. 1–2 (2008): 149–161.
- Barrett, Justin L. "Experiments." In *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*, editoři Michael Stausberg, Steven Engler, 161–177. New York: Routledge, 2011.
- Batson, Charles D. "Experimentation in Psychology of religion: an impossible dream." *Journal for the Scientific Study of Religion* 16, no. 4 (1977): 413–418.
- Baumeister, Roy F., Vohs, Kathleen D. a David C. Funder. "Psychology as the Science of Self-Reports and Finger Movements. Whatever Happened to Actual Behavior?" *Perspectives on Psychological Science* 2, no. 4 (2007): 396–403.
- Bem, Daryl J. "Feeling the future: experimental evidence for anomalous retroactive influences on cognition and affect." *J Pers Soc Psychol* 100, no. 3 (Mar 2011): 407–425.
- Bloom, Paul. *Descartes' Baby: How the Science of Child Development Explains What Makes Us Human*. New York: Basic books, 2004.
- Boyer, Pascal. *Religion explained: The evolutionary origins of religious thought*. New York: Basic Books (AZ), 2001.
- Boyer, Pascal. "Explaining religious ideas: Outline of a cognitive approach." *Numen* 39, (1992): 27–57.
- Boyer, Pascal a Charles Ramble. "Cognitive templates for religious concepts: cross-cultural evidence for recall of counter-intuitive representations." *Cognitive Science* 25, (2001): 535–564.
- Boyer, Pascal a Pierre Liénard. "Why ritualized behavior? Precaution systems and action parsing in developmental, pathological and cultural rituals." *Behavioral and Brain Sciences* 29, no. 6 (2006): 595–660.
- Bulbulia, Joseph, Marc Steward Wilson a Chris G. Sibley. "Thin and thinner: Hypothesis-driven research and the study of humans." *Numen* 61, no. 2–3 (2014): 166–181.

- Cahn, B. Rael a John Polich. "Meditation States and Traits: EEG, ERP, and Neuroimaging Studies." *Psychological Bulletin* 132, no. 2 (2006): 180–211.
- Cigán, Jakub a Tomáš Hampejs. "Náboženské představy a jejich přenos: Od mysli a obsahu k tělu a kontextu." *Pantheon: religionistický časopis* 9, no. 1 (2014): 113–138.
- Cohen, Emma, Lahmann, Jonathan A., Whitehouse, Harvey a Robert N. McCauley. "Common criticism of the Cognitive Science of Religion – Answered." *CSSR Buletin* 37, no. 4 (November 2008): 112–115.
- Coolican, Hugh. *Research Methods and Statistics in Psychology*. London: Psychology Press, 2014.
- Ejova, Anastasia, Kotherová, Silvie, Cigán, Jakub, Greenhill, Simon, Krátký, Jan, Kundt, Radek, Kundtová Klocová, Eva et al. *Evolution of global religions*. Paper presented at the 17th Annual Conference of the European Association for the Study of Religions (EASR), University of Tartu (25–19 June 2019).
- Fanelli, Daniele. "Do Pressures to Publish Increase Scientists' Bias? An Empirical Support from US States Data." *PLoS ONE* 5, no. 4 (2010): e10271.
- Fidler, Fiona a John Wilcox. "Reproducibility of Scientific Results." In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, editor Edward N. Zalta, (Winter 2018), 2018. Získáno 15. 12. 2020. <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/scientific-reproducibility/>
- Fisher, Robert J. "Social Desirability Bias and the Validity of Indirect Questioning." *Journal of Consumer Research* 20, no. 2 (September 1993): 303–15.
- Frederickson, Barbara L., Cohn, Michael A., Coffey, Kimberly A., Pek, Jolynn a Sandra M. Finkel. "Open hearts build lives: positive emotions, induced through loving-kindness meditation. Build consequential personal resources." *Journal of Personal and Social Psychology* 95, no. 5 (2008): 1045–1062.
- Gawronski, Bertram, Lebel, Etienne P. a Kurt R. Peters. "What Do Implicit Measures Tell Us? Scrutinizing the Validity of Three Common Assumptions." *Perspectives on psychological science* 2, no. 2, (2007): 181–193.
- Geertz, Armin W. "Conceptions of Religion in the Cognitive Science of Religion." In *Contemporary Views on Comparative Religion in Celebration of Tim Jensen's 65th Birthday*, 22, editoři Peter Antes, Armin W. Geertz, Mikael Rothstein, 127–139. Sheffield: Equinox Publishing Ltd. 2016.

- Gervais, Will M. a Joseph Henrich. "The Zeus Problem: Why Representation Content Biases Cannot Explain Faith in Gods." *Journal of Cognition and Culture* 10, (2010): 383–389.
- Gervais, Will M. a Ara Norenzayan. "Like a Camera in the Sky?: Thinking about God Increases Public Self-Awareness and Socially Desirable Responding." *Journal of Experimental Social Psychology* 48, no. 1 (2012): 298–302.
- Hampejs, Tomáš. "Náboženství v laboratoři sociální implicitní kognice: víra v automatických reakcích jako implicitní postoj a dovednost." *Sociální studia* 2, (2013): 85–114.
- Henrich, Joseph, Steven J. Heine, and Ara Norenzayan. "The Weirdest People in the World?" *Behavioral and Brain Sciences* 33, no. 2–3 (2010): 61–83.
- Hughes, Claire. "Executive Functions." In *Cambridge Encyclopedia of Child Development: Cambridge University Press*, editor Brian Hopkins, 313–316. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Chatrand, Tanya L. a Valerie E. Jefferis. "Priming." In *The Sage Encyclopedia of Social Science Research methods*, editor Lewis-Beck, Michael S., Bryman, Alan E. a Tim Futing Liao, 854–855. Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 2004.
- Inzlicht, Michael a Alexa M. Tullett. "Reflecting on god religious primes can reduce neurophysiological response to errors." *Psychological Science* 21, no. 8 (2010): 1184–1190.
- Irons, William. "Religion as a Hard-to-Fake Sign of Commitment." In *Evolution and the Capacity for Commitment*, editor Randolph M. Nesse, 292–309. New York: Russell Sage Foundation, 2001.
- Ito, Joichi. "Design and Science." *Journal of Design and Science* (2016). <https://doi.org/10.21428/f4c68887>.
- Janiszewski, Chris a Robert S. Wyer. "Content and Process Priming: A Review." *Journal of Consumer Psychology* 24, no. 1 (2014): 96–118.
- Jensen, Jeppe Sinding. "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*, editor Michael Stausberg, 129–155. London: Routledge, 2009.
- Jong, Jonathan. "Implicit Measures in the Experimental Psychology of Religion." In *A New Science of Religion*, editor Gregory W. Dawes, James Maclaurin, 65–78. New York: Routledge, 2013.

- Klein, Constantin, Hood, Ralph W., Silver, Christopher F., Keller, Barbara a Heinz Streib. "Is 'Spirituality' Nothing but 'Religion'? An Indirect Measurement Approach." *Semantics and Psychology of Spirituality*, (2015): 71–85.
- Konvalinka, Ivana, Xygalatas, Dimitris, Bulbulia, Joseph, Schjødt, Uffe, Jegindø, Else-Marie, Wallot, Sebastian, Van Orden, Guy a Andreas Roepstorff. "Synchronized arousal between performers and related spectators in a fire-walking ritual." *Proceedings of the National Academy of Sciences* 108, no. 20 (2011): 8514–8519.
- Kotherová, Silvie. "Problematika experimentálního výzkumu buddhistických meditací." *Sociální studia* 4, (2015): 73–93.
- Koukolík, František. *Lidský mozek*. Praha: Portál, 2002.
- Kulišťák, Petr. *Neuropsychologie*. Praha: Portál, 2003.
- Kundtová Klocová, Eva. "Experimentální přístup ve studiu náboženství: Podoby a využití experimentu v sociálněvědném výzkumu." *Pantheon*, (2015): 71–92.
- Lang, Martin, Krátký, Jan, Shaver, John H., Jerotijević, Danijela a Dimitris Xygalatas. "Effects of Anxiety on Spontaneous Ritualized Behavior." *Current Biology* 25, no. 14 (July 2015): 1892–7.
- Lang, Martin, Purzycki, Benjamin G., Apicella, Coren L., Atkinson, Quentin D., Bolyanatz, Alexander, Cohen, Emma, Handley, Carla et al. "Moralizing gods, impartiality and religious parochialism across 15 societies." *Proc. R. Soc. B*, (2019): 286: 20190202. <http://dx.doi.org/10.1098/rspb.2019.0202>.
- Lawson, Thomas a Robert N. McCauley. *Rethinking Religion: Connecting Religion and Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- McCauley, Robert N. "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*, editoři Dimitris Xygalatas, William W. McCorkle, Jr., 11–32. Durham: Acumen, 2013.
- Meda, Shashwath A., Calhoun, Vince D., Astur, Robert S., Turner, Beth M., Ruopp, Kathryn a Godfrey D. Pearlson. "Alcohol dose effects on brain circuits during simulated driving: An fMRI study." *Human Brain Mapping* 30, no. 4 (2009): 1257–1270.
- Moors, Agnes, Spruyt, Adriaan a Jan De Houwer. "In search of a measure that qualifies as implicit: Recommendations based on a decompositional view of automaticity." In *Handbook of implicit social cognition: measurement, theory, and applications*, editoři Bertram Gawronski a Keith B. Payne, 19–37. New York: The Guilford Press, 2010.

- Moseley, G. Lorimer, Nick Oltho, Annemieke Venema, Sanneke Don, Marijke Wijers, Alberto Gallace and Charles Spence. "Psychologically induced cooling of a specific body part caused by the illusory ownership of an artificial counterpart." *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 105, no. 35 (2008): 13169–13173.
- Newson, Martha, Buhrmester, Michael, Xygalatas, Dimitris a Harvey Whitehouse. "Go WILD, Not WEIRD." *Journal for the Cognitive Science of Religion* 5, no. 2 (September 2020): 1–27. DOI: 10.1558/jcsr.38413.
- Nielbo, Kristoffer L. a Jesper Sørensen. "Prediction error during functional and non-functional action sequences: A computational exploration of ritual and ritualized event processing." *Journal of Cognition and Culture* 13, no. 3–4 (2012): 347–365.
- Nielbo, Kristoffer L. a Jesper Sørensen. "Spontaneous processing of functional and nonfunctional action sequences." *Religion, Brain & Behavior* 1, no. 1 (2011): 18–30.
- Norenzayan, Ara. *Big gods: How religion transformed cooperation and conflict*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2013.
- Norenzayan, Ara, Atran, Scott, Faulkner, Jason a Mark Schaller. "Memory and Mystery: The Cultural Selection of Minimally Counterintuitive Narratives." *Cognitive Science* 30, (2006): 531–553.
- Norenzayan, Ara a Azim F. Shariff. "The Origin and Evolution of Religious Prosociality." *Science* 322, no. 5898 (2008): 58–62.
- Norenzayan, Ara, Shariff, Azim F., Gervais, Will M., Willard, Aiyana K., McNamara, Rita A., Slingerland, Edward a Joseph Henrich. "The cultural evolution of prosocial religions." *Behavioral and Brain Sciences*, (2016): 1–65.
- Nosek, Brian A. "Implicit–Explicit Relations." *Current Directions in Psychological Science* 16, no. 2 (2007): 65–69.
- Okediji, Tade O. "The dynamics of ethnic fragmentation. A proposal for an expanded measurement index." *American Journal of Economics and Sociology* 64, no. 2 (2005): 637–662.
- Plháková, Alena. *Učebnice obecné psychologie*. Praha: Academia, 2003.
- Purzycki, Benjamin Grant. "Cognitive architecture, humor and counterintuitiveness: Retention and recall of MCIs." *Journal of Cognition and Culture* 10, (2010): 189–204. doi: 10.1163/156853710X497239
- Purzycki, Benjamin Grant, and Aiyana K. Willard. "MCI theory: a critical discussion." *Religion, Brain & Behavior*, (Apr 2015): 1–68.

- Purzycki, Benjamin Grant, Apicella, Coren, Atkinson, Quentin D., Cohen, Emma, McNamara, Rita Anne, Willard, Aiyana K., Xygalatas, Dimitris, Norenzayan, Ara a Joseph Henrich. "Moralistic gods, supernatural punishment and the expansion of human sociality." *Nature* 530, (2016): 327–330. <https://doi.org/10.1038/nature16980>.
- Rappaport, Roy A. *Ritual and religion in the making of humanity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Ryle, Gilbert. *The Concept of Mind*. Chicago: University of Chicago Press, 1949.
- Shariff, Azim F. a Ara Norenzayan. "God Is Watching You Priming God Concepts Increases Prosocial Behavior in an Anonymous Economic Game." *Psychological Science* 18, no. 9, (2007): 803–809.
- Shariff, Azim F. a Ara Norenzayan. "Does God Make You Good." In *The Cognitive Science of Religion: A Methodological Introduction to Key Empirical Studies*, editoři Jason D. Slone, William W. McCorkle Jr., 133–143. London: Bloomsbury Academic, 2019.
- Schjoedt, Uffe, Stødkilde-Jørgensen, Hans, Geertz, Armin W., Lund, Torben E. a Andreas Roepstorff. "The power of charisma: Perceived charisma inhibits the frontal executive network of believers in intercessory prayer." *Social Cognitive and Affective Neuroscience* 6, (2011): 119–127.
- Schjoedt, Uffe a Armin W. Geertz. "The beautiful butterfly: On the history and prospects of the cognitive science of religion." In *Religion Explained? The Cognitive Science of Religion after Twenty-five Years*, editoři Luther H. Martin, Donald Wiebe a William W. McCorkle Jr., 57–69. London, New York: Bloomsbury Academic, 2017.
- Schjoedt, Uffe, Stødkilde-Jørgensen, Hans, Geertz, Armin W. a Andreas Roepstorff. "Rewarding prayers." *Neuroscience letters* 443, no. 3 (2008): 165–168.
- Schjoedt, Uffe, Stødkilde-Jørgensen, Hans, Geertz, Armin W. a Andreas Roepstorff. "Highly religious participants recruit areas of social cognition in personal prayer." *Social Cognitive and Affective Neuroscience* 4, no. 2 (2009): 199–207.
- Singh, Purnima, Tewari, Shruti, Kesberg, Rebekka, Karl, Johannes Alfons, Bulbulia, Joseph a Ronald Fischer. "Time investments in rituals are associated with social bonding, affect and subjective health: a longitudinal study of Diwali in two Indian communities." *Phil. Trans. R. Soc. B* 375, no. 20190430 (June 2020): 1–10. <http://dx.doi.org/10.1098/rstb.2019.0430>.

- Slingerland, Edward. "Body and Mind in Early China: An Integrated Humanities Science approach." *Journal of the American Academy of Religion* 81, no. 1 (2013): 6–55.
- Slingerland, Edward. "Were Early Chinese Thinkers Folk Dualist?" In *The Cognitive Science of Religion: A Methodological Introduction to Key Empirical Studies*, editoři Jason D. Slone, William W. McCorkle Jr., 63–75. London: Bloomsbury Academic, 2019.
- Slingerland, Edward a Maciej Chudek. "The prevalence of folk dualism in early China." *Cognitive Science* 35, (2011): 997 –1007.
- 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, no. 2 (2008): 375–411.
- Sosis, Richard. "Why Aren't We All Hutterites? Costly Signalling Theory and Religious Behavior." *Human Nature* 14, no. 2 (2003): 91–127.
- Sosis, Richard. "Do Religions Promote Cooperation? Testing Signaling Theories of Religion." In *The Cognitive Science of Religion: A Methodological Introduction to Key Empirical Studies*, editoři Jason D. Slone, William W. McCorkle Jr., 154–162. London: Bloomsbury Academic, 2019.
- Stafford, Tom. "The Perspectival Shift: how Experiments on unconscious Processing don't justify the claims made for them." *Frontiers in Psychology* 5, no. 1067 (2014): 1–4.
- Stafford, Tom a Gittu George. "European map of Implicit Racial Bias." Získáno 19. 9. 2020, https://figshare.com/articles/European_map_of_Implicit_Racial_Bias/4750588?file=7790077.
- Stausberg, Michael. *Contemporary Theories of Religion : A critical companion*. London: Routledge, 2009.
- Sudsuang, Ratree, Chentanez, Vilai a Kon gdej Veluvan. "Effect of Buddhist Meditation on Serum Cortisol and Total Protein Levels, Blood Pressure, Pulse Rate, Lung Volume and Reaction Time." *Physiology & Behavior* 50, no. 3 (1991): 543–548.
- Thakkar, Katharine N., Nichols, Heathman S., McIntosh, Lindsey G. a Sohee Park. "Disturbances in body ownership in schizophrenia: evidence from the rubber hand illusion and case study of a spontaneous out-of-body experience." *Plos One* 6, no. 10 (2011): e27089. DOI: 10.1371/journal.pone.0027089.

- Trimble, Douglas E. "The Religious Orientation Scale: Review and Meta-Analysis of Social Desirability Effects." *Educational and Psychological Measurement* 57, no. 6 (1997): 970–986.
- Upal, Afzal M. "What is more memorable counterintuitive concepts interpreted metaphorically or literally?" *Proceedings of the 29th Annual Meeting of the Cognitive Science Society* 29, no. 29 (2007): 1581–1586. <http://faculty.oxy.edu/aupal/res/07/css2.pdf>.
- Van Elk, Michiel. "Paranormal believers are more prone to illusory agency detection than skeptics." *Consciousness & Cognition* 22, no. 3 (2013): 1041–1046.
- Wierzbicka, Anna. "On Folk conceptions of mind, agency and morality." *Journal of Cognition and Culture* 6, no. 1–2 (2006): 165–179.
- Xygalatas, Dimitris. *The burning saints: Cognition and culture in the firewalking rituals of the Anaste naria*. London: Acumen, 2012.
- Xygalatas, Dimitris. "Effects of Religious Setting on Cooperative Behavior: A Case Study from Mauritius." *Religion, Brain and Behavior* 3, no. 2 (2013): 91–102.
- Xygalatas, Dimitris. "Do rituals promote social cohesion?" In *The Cognitive Science of Religion: A Methodological Introduction to Key Empirical Studies*, editoři Jason D. Slone, William W. McCorkle Jr., 163–172. London: Bloomsbury Academic, 2019.
- Xygalatas, Dimitris, Kotherová, Silvie, Maño, Peter, Kundt, Radek, Cigán, Jakub, Kundtová Klocová, Eva a Martin Lang. "Big Gods in small places: The Random Allocation Game in Mauritius." *Religion, Brain & Behavior*, (2017): 1–19.
- Xygalatas, Dimitris, Schjoedt, Uffe, Bulbulia, Joseph, Konvalinka, Ivana, Jegindø, Else-Marie, Reddish, Paul a Andreas Roepstorff. "Autobiographical memory in a firewalking ritual." *Journal of Cognition and Culture* 13, no. 1–2 (2013a): 1–16.
- Xygalatas, Dimitris, Mitkidis, Panagiotis, Fischer, Ronald, Reddish, Paul, Skewes, Joshua, Geertz, Armin W., Roepstorff, Andreas a Joseph Bulbulia. "Extreme rituals promote prosociality." *Psychological Science* 24, no. 8 (2013b): 1602–1605.
- Zwaan Rolf A., Etz, Alexander, Lucas, Richard E. a M. Brent Donnellan. "Making replication Mainstream." *Behavioral and Brain Sciences* 41, no. E120 (2018). DOI:10.1017/S0140525X17001972.

Bibliografie k 4. a 5. kapitole:

- "AAA Anthropology of Religion Interest Group. Annual Report." 1997, <http://sar.americananthro.org/wp-content/uploads/2019/01/ARS-IG-annual-report.pdf> [17. 3. 2020].
- "Application for Section Status: Anthropology of Religion Section." 1997, <http://sar.americananthro.org/wp-content/uploads/2019/01/ARS-SAR-Section-Application.pdf> [17. 3. 2020].
- "Executive Committee, ARS. Section Name." 2000, <http://sar.americananthro.org/wp-content/uploads/2019/01/ARS-SAR-name-change-request.pdf> [17. 3. 2020].
- Anspaugh, Kelly. "Powers of Ordure: James Joyce and the Excremental Vision(s)." *Mosaic: An Interdisciplinary Critical Journal* 27, no. 1 (1994): 73–100.
- Arnal, William E. "Definition." In *Guide to the Study of Religion*, editoři Willi Braun, Russel T. McCutcheon, 21–34. London: Continuum, 2000.
- Asad, Talal, ed. *Anthropology and the Colonial Encounter*. London: Ithaca Press, 1973.
- Asad, Talal. "Afterword." In *Colonial Situations. Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge*, editor George W. Stocking Jr., 314–324. Madison: The University of Wisconsin Press, 1991.
- Asad, Talal. "Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz." *Man, New Series* 18, no. 2 (1983): 237–259.
- Asad, Talal. "The Construction of Religion as an Anthropological Category." In *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, editor idem, 27–54. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993.
- Barnard, Alan. *History and Theory in Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Belton, Pádraig. *An Analysis of Mary Douglas's Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. London: Macay – Routledge, 2017.
- Bhabha, Homi K. *Místa kultury*. Tranzit, 2012.
- Boas, Franz. "The History of Anthropology. Address at the International Congress of Arts and Science, St. Louis, September 1904." *Science* 20, no. 512 (1904): 513–524.
- Boas, Franz. "The Limitations of the Comparative Method of Anthropology." *Science* 4, no. 103 (1896): 901–908.

- Boas, Franz. "The Religion of American Indians." In *The Shaping of American Anthropology. 1883–1911. A Franz Boas Reader*, editor George W. Stocking Jr., 257–267. New York: Basic Books, 1974.
- Bowie, Fiona. "Anthropology of Religion." In *The Blackwell Companion to the Study of Religion*, editor Robert A. Segal, 3–24. Malden: Blackwell Publishing, 2006.
- Bowie, Fiona. *Antropologie náboženství. Rituál, mytologie, šamanismus, poutnictví*. Praha: Portál, 2008.
- Brantlinger, Patrick. *Taming Cannibals: Race and the Victorians*. Ithaca: Cornell University Press, 2011.
- CASA – Česká asociace pro sociální antropologii. "Založení nové sekce: Antropologie náboženství, magie a nadpřirozena." 2020, <http://www.casaonline.cz/?p=3182> [18. 2. 2021].
- Clifford, James a George E. Marcus, ed. *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography: a School of American Research Advanced Seminar. Berkeley: University of California Press, 1986.
- Clifford, James. "Introduction: Partial Truths." In *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography: a School of American Research Advanced Seminar, editoři idem, George E. Marcus, 1–26. Berkeley: University of California Press, 1986.
- Corbin, Juliet a Anselm Strauss. *Basics of Qualitative Research: Techniques and Procedures for Developing Grounded Theory*. London: Sage, 2015.
- Crapanzano, Vincent. *Tuhami: příběh Maročana*. Praha: Karolinum, 2016.
- Davies, Charlotte A. *Reflexive Ethnography. A Guide to Researching Selves and Others*. London: Routledge, 1999.
- Douglas, Mary. "Self-Evidence. The Henry Myers Lecture, Given for the Royal Anthropological Institute, 4 May 1972." In eadem, *Implicit Meanings: Essays in Anthropology*, 252–283. London: Routledge, 1999.
- Douglas, Mary. *Čistota a nebezpečí. Analýza konceptu znečištění a tabu*. Praha: Malvern, 2014.
- Douglas, Mary. *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. New York: Praeger, 1966.
- Douglas, Mary. *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge & Kegan Paul, 1984.

- Dubuisson, Daniel. *The Western Construction of Religion: Myths, Knowledge, and Ideology*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2003.
- Durkheim, Émile. *Elementární formy náboženského života*. Praha: OIKOYMENH, 2002.
- Duschinsky, Robbie. "Introduction." In *Purity and Danger Now: New Perspectives*, edited by idem, Simone Schnall a Daniel H. Weiss, 1–21. New York: Routledge, 2016.
- Easthope, Anthony. "Bhabha, Hybridity and Identity." *Textual Practice* 12, no. 2 (1998): 341–348.
- Eller, Jack David. *Introducing Anthropology of Religion. Culture to the Ultimate*. New York: Routledge, 2007.
- Evans-Pritchard, Edward E. *The Sanusi of Cyrenaica*. Oxford: Oxford University Press, 1949.
- Evans-Pritchard, Edward E. *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press, 1937.
- Evans-Pritchard, Edward E. *Nuer Religion*. Oxford: Clarendon Press, 1956.
- Evans-Pritchard, Edward E. *Theories of Primitive Religion*. Oxford: Oxford University Press, 1965.
- Evans-Pritchard, Edward E. *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford University Press – Clarendon Press, 1976.
- Fardon, Richard. "Purity as danger: 'Purity and Danger revisited' at fifty." In *Purity and Danger Now: New Perspectives*, editoři Robbie Duschinsky, Simone Schnall, Daniel H. Weiss, 23–33. Abingdon; New York: Routledge, 2016.
- Fitzgerald, Timothy. "A Critique of 'Religion' as a Cross-Cultural Category." *Method & Theory in the Study of Religion* 9, no. 2 (1997): 91–110.
- Fitzgerald, Timothy. "Hinduism and the 'World Religion' Fallacy." *Religion* 20 (1990): 101–118.
- Fitzgerald, Timothy. *The Ideology of Religious Studies*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Foucault, Michel. *Archeologie vědění*. Praha: Herrmann & synové, 2002.
- Francaviglia, Richard V. *Go East, Young Man: Imagining the American West as the Orient*. Logan: Utah State University Press, 2011.
- Fujda, Milan a Dušan Lužný. *Oddaní Kršny. Hnutí Haré Kršna v pohledu sociálních věd*. Plzeň: Západočeská univerzita, 2010.

- Fujda, Milan. "Connecting Fitzgerald and Latour for the Sake of Democratic Religious Studies." *Implicit Religion* 22, no. 3–4 (2020): 391–412.
- Geertz, Clifford. *Interpretace kultur*. Praha: SLON, 2000.
- Havlíček, Jakub. "Existuje v Japonsku náboženství? Kategorie náboženství a postmoderní kritika v sociálních vědách." *Religio* 21, no. 2 (2013): 163–188.
- Hobsbawm, Eric a Terence Ranger (ed.). *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Hobsbawm, Eric. "Introduction: Inventing Traditions." In *The Invention of Tradition*, editoři idem, Terence Ranger, 1–14. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Houston, Walter. *Purity and Monotheism. Clean and Unclean Animals in Biblical Law*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993.
- Josephson, Jason Ā. *The Invention of Religion in Japan*. Chicago: The University of Chicago Press, 2012.
- Kant, Immanuel. *Kritika čistého rozumu*. Praha: OIKOYMENH, 2020.
- King, Richard. "Orientalism and the Modern Myth of 'Hinduism'." *Numen* 46, no. 2 (1999): 146–185.
- King, Richard. *Orientalism and Religion: Post-Colonial Theory, India and "The Mystic East"*. London: Routledge, 1999.
- Kipling, Rudyard. *Písně mužů*. Zlín: Tisk, 1946.
- Klawans, Jonathan. "Purity in the Dead Sea Scrolls." In *The Oxford Handbook of the Dead Sea Scrolls*, editoři John J. Collins, Timothy H. Lim, 377–403. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Kleine, Christoph. "Religion and the Secular in Premodern Japan from the Viewpoint of Systems Theory." *Journal of Religion in Japan* 2, no. 1 (2013): 1–34.
- Kobes, Tomáš. *Panenko Skákavá! Módy existence paměti*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2018.
- Krämer, Hans M. "How 'Religion' Came to Be Translated as Shūkyō: Shimaji Mokurai and the Appropriation of Religion in Early Meiji Japan." *Japan Review* 25 (2013): 89–111.
- Kulke, Hermann a Günther-Dietz Sontheimer, ed., *Hinduism Reconsidered*. New Delhi: Manohar, 2001.
- Kuper, Adam. *Anthropology and Anthropologists. The British School in the 20th Century*. London: Routledge, 2015.

- Lang, Martin, Krátký, Jan a Dimitris Xygalatas. "The Role of Ritual Behaviour in Anxiety Reduction: An Investigation of Marathi Religious Practices in Mauritius." *Philosophical Transactions of the Royal Society B* 375, no. 1805 (2020): 20190431.
- Larsen, Timothy. *The Slain God: Anthropologists and the Christian Faith*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Lewis, Herbert S. "Imagining Anthropology's History." *Reviews in Anthropology* 33, no. 3 (2004): 243–261.
- Lindberg, Anette. "The Concept of Religion in Current Studies of Scandinavian Pre-Christian Religion." *Temenos* 45, no. 1 (2009): 85–119.
- Long, Jeffery D. *Historical Dictionary of Hinduism*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2020.
- Lorenzen, David N. *Who Invented Hinduism? Essays on Religion in History*. New Delhi: Yoda Press, 2006.
- Lubbock, John. *The Origin of Civilisation and the Primitive Condition of Man. Mental and Social Condition of Savages*. London: Longmans, Green, and Co., 1882.
- Malinowski, Bronislaw. *Argonauts of the Western Pacific. An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*. London: Routledge, 2002.
- Malinowski, Bronislaw. *Magic, Science and Religion and other Essays*. Glencoe: The Free Press, 1948.
- McGinn, Michelle K. "Credibility." In *Encyclopedia of Case Study Research*, Volume 1, editoři Albert J. Mills, Gabriell Durepos, Elden Wiebe, 242–244. London: Sage, 2010.
- Morris, Brian. *Anthropological Studies of Religion: An Introductory Text*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Nanzan Institute for Religion and Culture. "Street Diviners and Healers." (bez data) <https://nirc.nanzan-u.ac.jp/en/publications/photo-archive/nc-image/298/> [18. 9. 2020].
- Narayan, Kirin. "How Native Is a 'Native' Anthropologist?" *American Anthropologist, New Series* 95, no. 3 (1993): 671–686.
- Ohnuki-Tierney, Emiko. "Ishikiri Shrine and its Role in Surgery." In *Illness and Culture in Contemporary Japan. An Anthropological View*, editor eadem, 126–138. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- Parsons, T., Timothy. *The British Imperial Century, 1815–1914: A World History Perspective*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1999.

- Pennington, Brian K. *Was Hinduism Invented? Britons, Indians, and the Colonial Construction of Religion*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Picken, Stuart D. B. *Historical Dictionary of Shinto*. Lanham: The Scarecrow Press, Inc., 2011.
- Rapport, Nigel a Joann Overing. "Methodological Individualism and Holism." In *Social and Cultural Anthropology. The Key Concepts*, editoři eosdem, 249–257. London: Routledge, 2000.
- Ratner, Carl. "Methodological Holism Versus Individualism." In *The SAGE Encyclopedia of Qualitative Research Methods, Volumes 1 & 2*, editor Lisa M. Given, 513–516. Sage, 2008.
- Reader, Ian a George J. Tanabe Jr. *Practically Religious: Worldly Benefits and the Common Religion of Japan*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1998.
- Reader, Ian. *Religion in Contemporary Japan*. London: Macmillan Press, 1991.
- Robinson, Catherine A. *Interpretations of the Bhagavad-Gita and Images of the Hindu Tradition. The Song of the Lord*. Abingdon: Routledge, 2006.
- Rosengren, Karl E., ed. "Malinowski's Magic: The Riddle of the Empty Cell [and Comments and Reply]." *Current Anthropology* 17, no. 4 (1976): 667–685.
- Said, Edward W. *Orientalismus. Západní koncepce Orientu*. Praha: Paseka, 2008.
- Sakamoto, Toshiko. "Writing Culture: The Dynamics and Ambiguity of Ethnographic Production." *Ritsumeikan Social Sciences Review* 40, no. 4 (2005): 1–17.
- Saler, Benson. "Conceptualizing Religion: Responses." *Method & Theory in the Study of Religion* 12, no. 1–4 (2000): 323–338.
- Saler, Benson. *Conceptualising Religion. Immanent Anthropologists, Transcendent Natives, and Unbounded Categories*. Leiden: E. J. Brill, 1993.
- Salzman, Philip C. "On Reflexivity." *American Anthropologist* 104, no. 3 (2002): 805–813.
- Seals, Greg. "Objectively Yours, Michel Foucault." *Educational Theory* 48, no. 1 (1998): 59–66.
- Scholte, Robert. "Toward a Reflexive and Critical Anthropology." In *Re-inventing Anthropology*, editor Dell Hymes, 430–457. New York: Pantheon, 1972[1969].
- Smith, Jonathan Z. "Religion, Religions, Religious." In *Critical Terms for Religious Studies*, editor Mark C. Taylor, 269–284. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.

- Smith, Jonathan Z. *Imagining religion. From Babylon to Jonestown*. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.
- Stocking Jr., George W. "Animism in Theory and Practice: E. B. Tylor's Unpublished 'Notes on Spiritualism'." *Man, New Series* 6, no. 1 (1971): 88–104.
- Stocking Jr., George W. *The Shaping of American Anthropology. 1883–1911. A Franz Boas Reader*. New York: Basic Books, 1974.
- Stone, Jim. "The Ideology of Religious Studies by Timothy Fitzgerald." *Religious Studies* 37, no. 2 (2001): 242–246.
- Struan, Jacob. "Two Sources of Michael Polanyi's Prototypal Notion of Incommensurability: Evans-Pritchard on Azande Witchcraft and St. Augustine on Conversion." *History of the Human Sciences* 16, no. 2 (2003): 57–76.
- Svoboda, Michal. "Vynalézání tradic." *Antropowebzin* 1 2005: bez paginace, <http://www.antropoweb.cz/cs/vynalezani-tradic> [1. 9. 2020].
- Takaki, Ronald J. R. "Multiculturalism as a Cornerstone of Being in the 21st Century. A Historical Perspective." In *The SAGE Handbook of Child Development, Multiculturalism, and Media*, editoři Joy K. Asamen, Mesha L. Ellis, Gordon L. Berry, 3–15. London: Sage, 2008.
- Thomas, Jolyon B. "The Concept of Religion in Modern Japan. Imposition, Invention, or Innovation?" *Religious Studies in Japan* 2 (2013): 3–21.
- Tlčimuková, Petra. "Duše předmětu a tělo modlitby aneb zkoumání sociologických nejistot na případu Sóna Gakkai International." *Sociální studia* 17, no. 2 (2020): 53–69.
- Tylor, Edward B. "On the Survival of Savage Thought in Modern Civilization (2.)." *Appletons' Journal: A Magazine of General Literature* 1, no. 19 (1869): 598–600.
- Tylor, Edward B. "The Religion of Savages." *The Fortnightly Review* 6 (1866): 71–86.
- Tylor, Edward B. *Primitive Culture: Researches Into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*. Volume 1. London: John Murray, 1871.
- Valtrová, Jana. *Středověká setkání s „jinými“: Modloslužebníci, židé, saraceni a heretici ve středověkých misionářských zprávách o Asii*. Praha: Argo, 2011.
- Váně, Jan. *Komunita jako nová naděje? Náboženské (ne)institucionalizované komunity z pohledu sociologie náboženství*. Plzeň: Západočeská univerzita, 2012.
- Waardenburg, Jacques. "Official and Popular Religion as a Problem in Islamic Studies." In *Official and Popular Religion: Analysis of a Theme for Religious Studies*, editoři

- Pieter H. Vrijhof, Jacques Waardenburg, 340–386. The Hague: Mouton Publishers, 1979.
- Waardenburg, Jacques. *Bohové zblízka. Systematický úvod do religionistiky*. Brno: Masarykova univerzita, Georgetown, 1997.
- Waardenburg, Jacques. *Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods, and Theories*. Berlin: Walter de Gruyter, 2017.
- Wiebe, Donald. "Conceptualising Religion. Immanent Anthropologists, Transcendent Natives, and Unbounded Categories by Benson Saler." *Numen* 42, no. 1 (1995): 78–82.
- Winter, Glyn. "A Comparative Discussion of the Notion of 'Validity' in Qualitative and Quantitative Research." *The Qualitative Report* 4, no. 3–4 (2000): 1–14.
- Yazdiha, Haj. "Conceptualizing Hybridity: Deconstructing Boundaries through the Hybrid." *Formations* 1, no. 1 (2010): 31–38.
- Zimoń, Henryk. "Wilhelm Schmidt's Theory of Primitive Monotheism and Its Critique within the Vienna School of Ethnology." *Anthropos* 81, no. 1–3 (1986): 243–260.

Bibliografie k 6. kapitole:

- Anderson, David. *Identity and Ecology in Arctic Siberia*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Bateson, Gregory. *Steps to an Ecology of Mind*. Chicago: The University of Chicago Press, 2000 [1972].
- Bateson, Gregory, and Mary C. Bateson. *Angels Fear. Towards an Epistemology of the Sacred*. Toronto: Bantam Books, 1987.
- Berkes, Fikret. *Sacred Ecology. Traditional Ecological Knowledge and Resource Management*. Philadelphia: Taylor and Francis, 1999.
- Bertalanffy von, Ludwig. *General System Theory*. New York: George Braziller, 1968.
- Bird-David, Nurit. "'Animism' revisited: personhood, environment, and relational epistemology." *Current anthropology* 40 (1999): 67–91.
- Descola, Phillipe. *Beyond nature and culture*. Chicago: University of Chicago Press, 2013.
- Ellen, Roy. *Environment, Subsistence and System: The Ecology of Small-Scale Social Formations*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- Gibson, James J. *The Ecological Approach to Visual Perception*. Boston: Houghton Mifflin Company, 1979.
- Harris, Marvin. *Cannibals and kings: The origins of cultures*. New York: Vintage, 1991.
- Hultkrantz, Åke. "An ecological approach to religion." *Ethnos* 31, no. 1 (1966): 131–150.
- Hultkrantz, Åke. "Ecology of religion: Its scope and methodology." In *Science of Religion: Studies in Methodology*, editor Lauri Honko. Berlin: Mouton, 1979.
- Hultkrantz, Åke. "Type of religion in the arctic hunting cultures." In *Hunting and Fishing*, editor Harald Hvarfner, 265–318. Luleå: Norrbottens Museum, 1965.
- Ingold, Timothy. *The Skolt Lapps today*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.
- Ingold, Timothy. *Hunters, pastoralists and ranchers: reindeer economies and their transformations*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- Ingold, Timothy. *The appropriation of nature: essays on human ecology and social relations*. Iowa City: University of Iowa Press, 1987.
- Ingold, Timothy. *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. New York: Routledge, 2000.

- Ingold, Timothy. "From the transmission of representations to the educations of attention." In *The debated mind: Evolutionary psychology versus ethnography*, editor Harvey Whitehouse, 113–153. Oxford: Berg, 2001.
- Ingold, Timothy. *Being alive: Essays on movement, knowledge and description*. New York: Taylor & Francis, 2011.
- Ingold, Timothy. "Religious perception and the education of attention." *Religion, Brain & Behavior* 4, no. 2 (2014): 156–158.
- Ingold, Timothy. "A naturalist abroad in the museum of ontology: Philippe Descola's *Beyond nature and culture*." *Anthropological forum* 26 (2016): 301–320.
- Ingold, Timothy. "From science to art and back again: The pendulum of an anthropologist." *Interdisciplinary Science Reviews* 43, (2018): 213–227.
- Lang, Martin a Radek Kundt. "Evolutionary, cognitive, and contextual approaches to the study of religious systems: a proposition of synthesis." *Method & Theory in the Study of Religion* 32, no. 1 (2020): 1–46.
- Nelson, Richard K. *Make Prayers to the Raven. A Koyukon View of the Northern Forest*. Chicago: University of Chicago Press, 1983.
- Odum, Eugene. *Fundamentals of ecology*. Philadelphia: W. B. Saunders Company, 1953.
- Rappaport, Roy A. *Pigs for the Ancestors*. New Haven: Yale University Press, 1968.
- Rappaport, Roy A. *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Sahlins, Marshall. "On the ontological scheme of *Beyond nature and culture*." *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 4, no. 1 (2013): 281–290.
- Segal, Robert A. "Religion as ritual: Roy Rappaport's changing views from *Pigs for the ancestors* (1968) to *Ritual and religion in the making of humanity* (1999)." In *Contemporary theories of religion: a critical companion*, editor Michael Stausberg, 66–82. New York: Routledge, 2009.
- Stammler, Florian. *Reindeer Nomads Meet the Market*. Berlin: Lit Verlag, 2005.
- Steward, Julian H., ed. *Handbook of south american Indians*. Washington: US Government Printing Office, 1946.
- Steward, Julian H. *Theory of culture change: The methodology of multilineal evolution*. Urbana: University of Illinois Press, 1972.

Bibliografie k 7., 8. a 9. kapitole:

- Asad, Talal. *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1993.
- Asad, Talal. *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press, 2003.
- Baumann, Zygmunt a Tim May. *Myslet sociologicky. Netradiční uvedení do sociologie*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2004.
- Beck, Ulrich. "The Reinvention of Politics: Towards a Theory of Reflexive Modernization." In *Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*, editoři Ulrich Beck, Anthony Giddens, Scott Lash, 1–55. Stanford: Stanford University Press, 1994.
- Beck, Ulrich. *Riziková společnost. Na cestě k jiné moderně*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2004.
- Beck, Ulrich. *Vynalézání politiky. K teorii reflexivní modernizace*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2007.
- Beck, Ulrich. *Vlastní Bůh. Mírotvorný a násilný potenciál náboženství*. Praha: Karolinum, 2018.
- Bellah, Robert. *The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial*. New York: The Seabury Press, 1975.
- Berger, Peter. *A Far Glory. The Quest for the Faith in an Age of Credulity*. New York: Doubleday, 1993. /česky: *Vzdálená sláva. Hledání víry ve věku lehkověrnosti*. Brno: Barrister & Principal, 1997.
- Berger, Peter. *Pozvání do sociologie. Humanistická perspektiva*. Brno: Barrister & Principal, 2003.
- Berger, Peter a Thomas Luckman. *Sociální konstrukce reality. Pojednání o sociologii vědě*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2001.
- Bruce, Steve. *God is Dead. Secularization in the West*. Oxford: Basil Blackwell, 2002.
- Bruce, Steve. *Secularization. In Defence of an Unfashionable Theory*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Casanova, José. *Public Religions in the Modern World*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1994.
- Casanova, José. "Rethinking Secularization." *The Hedgehog Review* 8, no. 1–2 (2006): 7–22.

- Dobbelaere, Karel. *Secularization: An Analysis at Three Levels*. Brussels: Presses Interuniversitaires Européennes – Peter Lang, 2002.
- Durkheim, Émile. *Pravidla sociologické metody*. Praha: Masarykova sociologická společnost, 1926.
- Durkheim, Émile. *Elementární formy náboženského života. Systém totemismu v Austrálii*. Praha: OIKOYMENH, 2002.
- Durkheim, Émile. *Společenská dělba práce*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2004.
- Feuerbach, Ludwig. *Podstata křesťanství*. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1954.
- Finke, Roger a Rodney Stark. *The Churching of America, 1776-2005. Winners and Losers in Our Religious Economy*. New Brunswick – London: Rutgers University Press, 2005.
- Iannaccone, Laurence, Finke, Roger a Rodney Stark. "Deregulating Religion: The Economics of Church and State." *Economic Inquiry* 35 (1997): 350–364.
- Geertz, Clifford. *Interpretace kultur*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2000.
- Hadden, Jeffrey K. "Toward Desacralizing Secularization Theory." *Social Forces* 65, no. 3 (1987): 587–611.
- Hall, Stuart a Bram Gieben, eds. *Formations of Modernity*. Cambridge: Polity Press, 1992.
- Chaves, Mark. "Secularization as Declining Religious Authority." *Social Forces* 72, no. 3 (1994): 749–774.
- Chaves, Mark a Philip S. Gorski. "Religious Pluralism and Religious Participation." *Annual Review of Sociology* 27 (2001): 261–281.
- Marx, Karel. "Německá ideologie." In *Spisy III*, Karel Marx a Bedřich Engels, 23–555. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1962.
- Marx, Karel. "Ke kritice politické ekonomie." In *Spisy XIII*, Karel Marx a Bedřich Engels, 31–189. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1963.
- Marx, Karel. "Ke kritice Hegelovy filozofie práva. Úvod." In *Vybrané spisy I*, Karel Marx a Bedřich Engels, 11–12. Praha: Svoboda 1976.
- Marx, Karel. *Ekonomicko-filozofické rukopisy z roku 1844*. Praha: Svoboda, 1978.
- Luckmann, Thomas. *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*. New York: Macmillan Publishing, 1967.
- Luhmann, Niklas. *Náboženství společnosti*. Praha: Karolinum, 2015.

- Martin, David. *On Secularization. Toward a Revised General Theory*. Aldershot: Ashgate, 2005.
- McKenzie, German. *Interpreting Charles Taylor's Social Theory on Religion and Secularization. A Comparative Study*. Cham: Springer International Publishing, 2017.
- Mills, Charles W. *Sociologická imaginace*. Praha: Sociologické nakladatelství, 2008.
- Powers, Charles H. *Making Sense of Social Theory: A Practical Introduction*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2010.
- Shiner, Larry. "The Concept of Secularization in Empirical Research." *Journal for the Scientific Study of Religion* 6, no. 2 (1967): 207–220.
- Stark, Rodney a William S. Bainbridge. *A Theory of Religion*. New York: Peter Lang, 1987.
- Stark, Rodney a Roger Finke. *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley – Los Angeles: University of California Press, 2000.
- Stark, Rodney a Laurence Iannaccone. "Supply-Side Reinterpretation of the "Secularization" of Europe." *Journal for Scientific Study of Religion* 33, no. 3 (1994): 230–252.
- Swatos, William a Kevin J. Christiano. "Secularization Theory: The Course of a Concept." *Sociology of Religion* 60, no. 3 (1999): 209–228.
- Weber, Max. "Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus." *Archiv für Sozialwissenschaft und Socialpolitik* 20 (1904, 1905): 1–54, 1–110.
- Weber, Max. *Metodologie, sociologie a politika*. Praha: OIKOYMENH, 1998a.
- Weber, Max. *Sociologie náboženství*. Praha: Vyšehrad, 1998.
- Wilson, Bryan. *Religion in Sociological Perspective*. Oxford: C. A. Watts & Co, 1982 /1992/.
- Wilson, Bryan. *Religion in Secular Society. Fifty Years On*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Wilson, Bryan. "Secularization: The Inherited Model." In *The Sacred in a Secular Age*, edited by Phillip E. Hammond, 9–20. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press, 1985.

Jmenný rejstřík

A

Andersenová, Jensine 13, 14, 19
Alles, Gregory 17, 28, 29
Ambasciano, Leonardo 17, 18, 29, 30, 34
Andersen, Marc 60
Anderson, David 133
Asad, Talal 88, 89, 103, 175
Atran, Scott 23, 31, 42

B

Bainbridge, William 187, 188
Barnard, Alan 88, 105, 106, 119, 120, 199
Barret, Justin 14, 16, 17, 19, 20, 37, 39, 42, 196
Barth, Fredrik 82
Bateson, Gregory 128, 132, 133, 135, 142, 201
Bauman, Zygmund 148
Beck, Ulrich 170, 190–195
Bem, Daryl J. 52
Berger, Peter 148, 149, 159, 179, 186, 195
Berkes, Fikret 133
Bhabha, Homi K. 98
Bird-David, Nurit 140
Bloom, Paul 44, 45
Boas, Franz 108–111, 114, 115, 199
Boyer, Pascal 16, 19, 23, 30, 39–41, 46, 56, 197
Bruce, Steve 182, 183

Bulbulia, Joseph 33, 38

C

Casanova, José 189–191
Clifford, James 99, 102, 103
Comte, August 32, 201
Crapanzano, Vincent 84
Cupitt, Don 28

D

Darwin, Charles Robert 32
Dawkins, Richard 16
Dennett, Daniel 16, 19
Descola, Phillipe 140–143, 200
Dobbelaere, Karel 178–180, 186
Douglas, Mary 23, 77, 119–124, 199
Durkheim, Émile 109, 110, 114, 115, 121, 154, 155, 159, 161, 166–169, 174, 176, 179, 181, 202

E

Eisenstadt, Samuel N. 170, 191, 195
Eliade, Mircea 15, 27, 28
Eller, Jack D. 80, 198
Evans-Pritchard, Edward E. 32, 33, 114–120, 122, 199

F

Feuerbach, Ludwig 163, 164
Finke, Roger 188, 189
Fitzgerald, Timothy 10, 28, 29, 78, 95, 99, 100

Foucault, Michel 81, 96

Frazer, James George 121

Fredrickson, Barbara L. 54

Fujda, Milan 78, 79, 99

G

Geertz, Armin W. 13–16, 19–24, 29, 35, 44,
47, 51, 56, 60, 61, 73, 74, 89, 197, 198

Geertz, Clifford 23, 25, 103, 157, 158

Gibson, James J. 138, 201

Gilhus, Ingvild 12

H

Hadden, Jefferey K. 186, 187

Harris, Marvin 126, 127

Hauser, Marc 31

Heiddegger, Martin 137, 138, 201

Heine, Steven 59, 60, 68

Heller, Jan 7

Henrich, Joseph 59

Hick, John 28

Hobsbawm, Eric 94

Horyna, Břetislav 7, 8

Hultkrantz, Åke 127, 128, 200

CH

Chaves, Mark 178, 189

Chomsky, Noam 13

Christiano, Kevin J. 186

Chudek, Maciej 38, 44, 45, 73

I

Iannaccone, Laurence 188, 189

Inglehart, Ronald F. 171

Ingold, Timothy 134, 136–140, 142, 143, 201

J

Jensen, Jeppe Sinding 21, 46, 197

K

Kant, Immanuel 77

King, Richard 95, 97

Kipling, Rudyard 92

Konvalinka, Ivana 60, 67

Kotherová, Silvie 10, 23, 37, 53–55, 64

Kuhn, Thomas 17, 105

Kundt, Radek 32, 34, 136

L

Lang, Andrew 91

Lang, Martin 10, 34, 38, 72, 79, 136, 198

Lawson, Thomas 17–20, 22, 39, 40, 196

Lévi-Strauss, Claude 140

Liénard, Pierre 56

Long, Jeffery D. 97

Lorenzen, David 95, 97, 98

Lubbock, John 92, 93, 96, 111

Luckmann, Thomas 159, 177, 180, 183–186

Luhmann, Niklas 176, 178

Lužný, Dušan 79, 146, 161, 169

M

Malinowski, Bronislaw 111–115, 199

Martin, David 173, 175

Martin, Luther 14, 15, 17, 18, 20, 31, 34, 47

Marx, Karel 161–164, 165, 166, 168, 169,
174, 202
Mauss, Marcel 115
May, Tim 148
McCauley, Robert 17, 19, 22, 31, 39, 40, 196
Meda, Shashwath A. 58
Merleau-Ponty, Maurice 137, 138, 201
Mills, Charles Wright 149, 150
Mrázek, Milan 7
Müller, Friedrich Max 14

N

Nelson, Richard K. 133, 134
Newson, Martha 60
Nielbo, Kristoffer L. 38, 57, 198
Norenzayan, Ara 33, 42, 50, 51, 59, 60,
66–69

O

Odum, Eugen 128
Otto, Rudolf 15, 27, 29

P

Paden, William E. 7
Parsons, Talcott 176
Pyysiäinen, Ilkka 19, 23, 27, 30, 31, 35, 46,
197
Purzycki, Benjamin 42–44, 72,

R

Ráj, Rámmohan 97, 98
Ramble, Charles 40, 41
Rappaport, Roy A. 56, 126, 128, 130–135,
142, 143, 200, 201

Reader, Ian 85, 86
Rosch, Eleanor 13, 103

S

Said, Edward W. 95, 96, 98
Saler, Benson 103, 104, 199
Segal, Robert 17, 87, 135
Shariff, Azim F. 33, 50, 51, 66
Shiner, Larry 174–176, 186
Schjoedt, Uffe 13, 15, 22, 26, 35, 36, 38, 47,
51, 56, 60–62, 73, 74, 197, 198
Schmidt, Wilhelm 91
Scholte, Robert 101
Singh, Purnima 64, 65
Skalický, Karel 7
Slingerland, Edward 15, 26, 33, 38, 39,
44–46, 73
Smart, Ninian 12, 27
Smith, Jonathan Z. 77, 78, 90
Smith, Wilfred Cantwell 28, 29
Smith, William Robertson 121
Sosis, Richard 33, 50, 64
Söderblom, Nathan 15, 29
Sørensen, Jesper 12, 34, 38, 57, 198
Sperber, Dan 19, 22, 23
Stark, Rodney 187–189
Steward, Julian H. 126, 127, 200
Stocking, George W. 89, 108, 109
Strenski, Ivan 16
Swatos, William H. 186

T

Talmont-Kaminski, Konrad 32, 33

Takaki, Ronald J. 80

Testa, Alessandro 16

Tönnies, Ferdinand 181

Tweed, Thomas 15, 22

Tylor, Edward Burnett 102, 103, 107, 108,
113, 115, 122, 140, 199

U

Upal, Afzal 42, 43

V

van der Leeuw, Gerardus 15, 27

Váně, Jan 79

Vivékánanda 97

W

Waardenburg, Jacques 7, 77, 82, 92

Whaling, Frank 10, 11

Whitehouse, Harvey 19, 40, 60, 139

Wiebe, Donald 10, 14, 15, 17, 18, 20, 31, 47,
104

William, James 13

Wilson, Bryan R. 173, 180–183, 186

Wilson, David S. 31

Wittgenstein, Ludwig 103

Weber, Max 157, 161, 164–166, 168–170,
174, 175, 181, 191, 202

X

Xygalatas, Dimitris 13, 18, 21, 22, 28, 29,
38, 50, 60, 66, 69, 70, 71, 79, 198

KATALOGIZACE V KNIZE - NÁRODNÍ KNIHOVNA ČR

Religionistika v kognitivní, antropologické a sociologické perspektivě / Tomáš Bubík a Silvie Kotherová (eds.). -- 1. vydání. -- Olomouc : Univerzita Palackého v Olomouci, 2021. -- 1 online zdroj

Obsahuje bibliografii, bibliografické odkazy a rejstřík

ISBN 978-80-244-6012-3 (online ; pdf)

* 2-6-8 * 001.1:165 * 165.194 * 39:2 * 316.74:2 * (048.8:082)

- religionistika
- paradigma vědy
- kognitivní věda
- antropologie náboženství
- sociologie náboženství
- kognitivní religionistika
- kolektivní monografie

2 - Náboženství [5]

Religionistika v kognitivní, antropologické a sociologické perspektivě

Tomáš Bubík a Silvie Kotherová (eds.)

Odpovědný redaktor Otakar Loutocký
Jazyková korektura Lenka Jedličková, Otakar Loutocký
Návrh obálky, layout a sazba Jiří K. Jurečka

Vydala Univerzita Palackého v Olomouci,
Křížkovského 8, 771 47 Olomouc
vydavatelstvi.upol.cz

Vytiskl Powerprint, s. r. o.
Brandejsovo nám. 1219/1, 165 00, Praha 6 – Suchbátka

1. vydání
Olomouc 2021

DOI: 10.5507/ff.21.24459608
ISBN 978-80-244-5960-8 (tištěná kniha)
ISBN 978-80-244-6012-3 (online: iPDF)
ISBN 978-80-244-5961-5 (online: ePub)

VUP 2021/0197 (tištěná kniha)
VUP 2021/0354 (online: iPDF)
VUP 2021/0198 (online: ePub)

Neprodejná publikace