

**UNIVERZITA KARLOVA**  
**HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA**

**Kognice a Rituál: Aplikace Whitehousovy teorie modů  
religiozity na židovskou rituální praxi komunity Bejt Praha**

**Cognition and Ritual: Application of divergent Modes of  
Religiosity Theory to the Jewish Ritual Praxis of the  
Community Bejt Praha**

*Diplomová práce*

Vedoucí práce:

ThDr. Jiří Gebelt, Th.D.

Autor:

Bc. Dominika Šimlová

Praha 2018

## **Poděkování**

Děkuji panu ThDr. Jiřímu Gebeltovi, Th.D. za ochotné a podnětné vedení mé diplomové práce.

## **Prohlášení**

Prohlašuji, že jsem předkládanou diplomovou prací „Kognice a Rituál: Aplikace Whitehousovy teorie modů religiozity na židovskou rituální praxi komunity Bejt Praha“ vypracovala samostatně s použitím níže uvedených pramenů a literatury. Dále prohlašuji, že tato práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 15.07.2018

Dominika Šimlová

## **Anotace**

Předmětem diplomové práce s názvem „Kognice a Rituál: Aplikace Whitehousovy teorie modů religiozity na židovskou rituální praxi komunity Bejt Praha” je aplikace této teorie na etnografická data. Teorie modů religiozity se zakládá na kontrastu doktrinální a imagistické rituální dynamiky s ohledem na fungování kognitivních procesů. Aplikace je založena na textové analýze Whitehousovy teorie a etnografických datech o židovské reformované komunitě Bejt Praha. Data o komunitě byla získána kvalitativními metodami výzkumu. Hlavním cílem této diplomové práce je kritické zhodnocení Whitehousovy teorie modů se zřetelem na výsledky vlastního etnografického výzkumu.

## **Annotation**

The diploma thesis „Cognition and Ritual: Application of the divergent Modes of Religiosity Theory to the Jewish Ritual Praxis of the Community Bejt Praha” presents the application of the divergent Modes of Religiosity theory to the Jewish ritual praxis. The thesis is based on the method of textual analysis and ethnographic data collection. The theory by anthropologist Harvey Whitehouse seeks to explain ritual dynamics of the doctrinal mode and of the imagistic mode in terms of underlying cognitive mechanisms. I show the limitations of Whitehouse’s cognitive model with regard to the application of the theory to the ethnographic data. The main goal of the thesis is the critical evaluation of the divergent Modes of Religiosity argument.

## **Klíčová slova**

kognitivní věda o náboženství, teorie modů religiozity, židovská rituální praxe, komunita Bejt Praha.

## **Keywords**

Cognitive Science of Religion, the divergent Modes of Religiosity theory, Jewish ritual praxis, community of Bejt Praha.

# Obsah

Úvod .....	7
<b>1. Teoretická část: Kognice .....</b>	<b>14</b>
1.1. Kognitivní věda.....	14
1.1.1. Vznik kognitivní vědy .....	15
1.1.2. Schéma kognitivní vědy .....	16
1.1.3. Shrnutí v kontextu výzkumu náboženství .....	20
1.2. Kognitivní věda o náboženství.....	22
1.2.1. Kognitivní antropologie .....	22
1.2.2. Kognitivní religionistika.....	27
1.3. Whitehousova teorie modů religiozity .....	33
<b>2. Empirická část: Rituál .....</b>	<b>44</b>
2.1. Židovská rituální praxe.....	44
2.1.1. Základní struktura bohoslužeb.....	44
2.1.2. Šabat.....	46
2.1.3. Vysoké svátky.....	47
2.1.4. Poutní svátky.....	47
2.1.5. Významné dny.....	48
2.2. Modlitební rity a reformované židovské obce.....	49
2.3. Komunita Bejt Praha a její rituální praxe.....	52
<b>3. Výsledky práce: Mody religiozity v komunitě Bejt Praha .....</b>	<b>59</b>
3.1. Kontrastující znaky v komunitě Bejt Praha.....	59
3.2. Interakce specifických hypotéz v komunitě Bejt Praha.....	62
3.3. Mody religiozity v komunitě Bejt Praha.....	66
3.4. Hodnocení teorie modů s ohledem na komunitu Bejt Praha.....	67
<b>4. Kritika: Kognice a Rituál .....</b>	<b>71</b>
4.1. Kritika CSR.....	72

<b>4.2. Kritika Whitehousovy teorie modů.....</b>	<b>74</b>
<b>4.3. Aplikace teorie modů.....</b>	<b>75</b>
<b>Závěr .....</b>	<b>78</b>
<b>Seznam použité literatury .....</b>	<b>80</b>
<b>Summary.....</b>	<b>90</b>

# Úvod

## Stav bádání a kontext práce

V průběhu devadesátých let 20. století se objevily tři práce k teorii náboženství a rituálu z kognitivně-vědní perspektivy, jejichž teze postupně nabývaly na důležitosti a vytvořily výchozí bod pro vznik badatelského směru s názvem Kognitivní věda o náboženství.<sup>1</sup> Jedná se o práce Thomase E. Lawsona a Roberta N. McCauleyho, P. Boyera a H. Whitehouse. H. Whitehouse nabídl testovatelnou teorii modů religiozity, kterou lze v rámci kognitivně-vědního přístupu výzkumu náboženství považovat za etablovanou a stále lze narazit na pokusy o její aplikaci na rozmanité náboženské problémy. H. Whitehouse dokonce k aplikaci teorie vybízí a některé aplikace publikuje ve sbornících, které edituje. V zahraničním vědeckém prostředí se aplikace teorie těší relativně velké oblibě s ohledem na množství textů, které se tímto tématem zabývají. Na různorodé podoby rituální praxe na území Afriky teorii aplikoval například etnolog M. Echterl nebo antropolog John D. Peel.<sup>2</sup> Oproti zahraničí je tuzemská produkce literatury o teorii modů pochopitelně nižší, teorie modů byla ovšem i v českém prostředí aplikována, a to na příkladu problematiky charismatického křesťanství v prostředí *Second life*.<sup>3</sup>

Pokus o aplikaci Whitehousovy teorie modů religiozity je předmětem i této diplomové práce. Whitehousova teorie je zde testována na příkladu rituální praxe židovské reformované komunity Bejt Praha. O židovské komunitě Bejt Praha nebyla dosud publikována žádná vědecká studie většího rozsahu,<sup>4</sup> proto jsem musela využít i metod etnografické výzkumné tradice.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> Událost se označuje jako „kognitivní obrat v religionistice” viz SEBASTIAN SCHÜLER, *Religion, Cognition, Evolution: eine religionswissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Cognitive Science of Religion*, Stuttgart: Kohlhammer 2012, s. 33-34.

<sup>2</sup> Příklad aplikace na africké kultury: JOHN D. Y. PEEL, „Divergent Modes of Religiosity in West Africa”, in John D. Y. Peel (eds.), *Christianity, Islam, and Orisa-Religion: Three Traditions in Comparison and Interaction*, Oakland: University of California Press 2016, s. 71-87.

<sup>3</sup> JAN KRÁTKÝ, „Mody religiozity a charismatické křesťanství ve virtuálním prostoru: Studie rituální praxe v prostředí *Second Life*”, *Sacra* (2/2007), s. 168-178.

<sup>4</sup> V tomto případě nezohledňuji zmínky o komunitě v rámci studentských pracích.

<sup>5</sup> JAN HENDL, *Kvalitativní výzkum: Základní metody a aplikace*, Praha: Portál 2005, s. 54.

Hlavní cíl předložené diplomové práce spočívá ve kritickém zhodnocení Whitehousovy teorie modů religiozity aplikované na židovskou komunitu Bejt Praha.

## **Metody**

K vypracování této diplomové práce je použita kombinace analýzy textů a využití kvalitativních metod výzkumů. V teoretické části práce (1. kapitola) postupuji klasickou metodou analýzy textů, ze které vyvozují závěry důležité pro shrnující část práce (3. kapitola). V empirické části práce (2. kapitola), ve které bylo potřeba shromáždit etnografická data o komunitě Bejt Praha, volím dva typy kvalitativních metod: metodu zúčastněného pozorování a metodu polostrukturovaného rozhovoru. V průběhu akademického roku 2017/2018 jsem nepravidelně navštěvovala páteční bohoslužby komunity Bejt Praha ve Španělské synagoze. Díky využití metody zúčastněného pozorování jsem na pátečních bohoslužbách vyzorovala potřebné informace o komunitě.<sup>6</sup> Pro získání doplňujících informací jsem využila metodu polostrukturovaného rozhovoru. Rozhovory s kantorkou jako s klíčovým informátorem a se členy komunity probíhaly buď osobně v kavárně anebo telefonicky.<sup>7</sup> Podoba rozhovorů byla částečně řízena předem připravenými otázkami, ve kterých byly zohledněny termíny Whitehousovy teorie modů religiozity.

## **Struktura a cíle práce**

Předložená diplomová práce je rozdělena do čtyř hlavních kapitol, jejichž pořadí by mělo naznačit postup mé práce. Od první kapitoly, která nabízí teoretický základ pro pochopení dané problematiky kognitivní vědy a teorie modů religiozity se lze přesunout do druhé kapitoly, jejíž hlavní cíl spočívá v předložení získaných etnografických dat o židovské reformované komunitě Bejt Praha. Kombinace teoretických poznatků z první kapitoly a etnografických dat z druhé kapitoly je využita ve třetí kapitole, která představuje

---

<sup>6</sup> Metoda zúčastněného pozorování byla omezena pouze na průběh pátečních bohoslužeb, během nichž jsem byla aktivním a akceptovaným členem. Jednalo se tedy o krátkodobá zúčastněná pozorování. Metodologie: zúčastněné pozorování viz MARTIN BAUMANN, „Qualitative Religionsforschung“, in Michael Klöcker und Udo Tworuschka (eds.), *Praktische Religionswissenschaft: ein Handbuch für Studium und Beruf*, Köln: Böhlau 2008, s. 56-57.

<sup>7</sup> Metodologie: polostrukturovaný rozhovor viz JIŘÍ REICHEL, *Kapitoly metodologie sociálních výzkumů*, Praha: Grada 2009, s. 111-112.



jádro mé práce a předkládá její nejdůležitější závěry, ke kterým jsem dospěla na základě aplikace teoretických poznatků na etnografická data. Závěrečná čtvrtá kapitola nabízí širší kritiku dané problematiky.

### **První kapitola**

První kapitola s názvem *Teoretická část: Kognice* má několik dílčích cílů. Za prvé s využitím převážně české úvodní literatury představuji základní profil interdisciplinárního badatelského pole kognitivní vědy a standardní paradigma jejího vzniku a jejích výchozích tezí. V této části (podkapitoly 1.1. - 1.1.2.) se zaměřuji především na některé disciplíny kognitivní vědy, tj. na filosofii, lingvistiku, psychologii a výzkum umělé inteligence, s ohledem na jejich vztah ke kognitivnímu paradigmatu. V této části si je důležité povšimnout několika vlivů, které měly dopad i na výzkum náboženství z kognitivně-vědní perspektivy. Konkrétně se jedná o stručné představení Chomského teorie univerzální gramatiky v lingvistice, událost rehabilitace mentálních procesů díky odmítnutí behaviorismu v psychologii nebo obecný důraz na interdisciplinaritu v bádání.

Následně předkládám *Shrnutí v kontextu výzkumu náboženství* (1.1.3.), jež má za úkol vytvořit přechod od části uvádějící do kognitivní vědy k podkapitole představující *Kognitivní vědu o náboženství* (1.2.).

Mým druhým dílčím cílem je podložit tvrzení, že oblast *Kognitivní antropologie* (podkapitola 1.2.1.), jež spadá do obecného schématu kognitivní vědy, je pro účely této práce specifická tím, že vytvořila prostor pro vznik kognitivní vědy o náboženství (dále CSR). Tento závěr dokládám zejména na základě analýzy děl významných kognitivních antropologů, Dana Sperbera a Scotta Atrana.

Za třetí po představení kognitivní antropologie vymezuji oblast *Kognitivní religionistiky* (oddíl podkapitoly 1.2.2.) V této souvislosti se snažím vysvětlit vztah „kognitivní religionistiky“ k CSR. Na základě tzv. „kognitivního obratu v religionistice“ se zabývám díly T. E. Lawsona & R. N. McCauleyho a P. Boyera.

Za čtvrté předkládám podkapitolu *Whitehousovy teorie modů religiozity* (1.3.), jejíž výsledky reprezentují hlavní cíl první kapitoly. V centru této podkapitoly se nachází analýza teorie modů religiozity od H. Whitehouse. Při analýze teorie čerpám primárně z publikace *Modes of Religiosity* (2004),<sup>8</sup> jelikož ji s ohledem na jiné Whitehousovy práce

---

<sup>8</sup> HARVEY WHITEHOUSE, *Modes of Religiosity: A Cognitive Theory of Religious Transmission*, Walnut Creek, CA: Altamira Press 2004. 193 s.

hodnotím jako nejvíce komplexní příspěvek k teorii modů. Důvodem výběru teorie byla Whitehousem doporučená testovatelnost teorie<sup>9</sup> v zaměření se na náboženské rituální jednání. Základ Whitehousovy teorie spočívá v rozlišení dvou kontrastujících modů religiozity, doktrinního a imagistického. Pro každý modus jsou typické dva druhy charakteristik, psychologické a sociopolitické. Dalším důležitým faktorem, který podle Whitehouse ovlivňuje rituální jednání, je fungování paměti. V závěrečném shrnutí v rámci podkapitoly (1.3.) za prvé zdůrazňuji výčet aplikovatelných charakteristik a za druhé se snažím přiblížit Whitehousovo uchopení rituálu, přičemž čerpám i z jeho jiných textů.

## Druhá kapitola

Druhá kapitola s názvem *Empirická část: Rituál* má rovněž několik dílčích cílů a jeden hlavní.

Za prvé je v podkapitole *Židovská rituální praxe* (2.1.) mým dílčím cílem vytvořit základní představu o židovské rituální praxi s ohledem na praxi komunity Bejt Praha. Rituální praxi komunity Bejt Praha, kromě událostí „běhu života“ (například obřizka, svatba nebo pohřeb) a „náboženské praxe“ (například rituální omývání),<sup>10</sup> v tomto případě redukuji na podobu slavení *Šabatu* a na podobu slavení vybraných židovských svátků. Konkrétně se zde věnuji základní struktuře bohoslužeb, *Šabatu*, průběhu Vysokých svátků (*Roš ha-šana*; *Jom kipur*), Poutních svátků (*Pesach*; *Šavu'ot*; *Sukot*) a tzv. Významných dnů (*Chanuka*, *Purim*).<sup>11</sup> V této podkapitole jsou mými zdroji převážně české úvodní tituly, se kterými jsem se seznámila za doby svého studia a rovněž podle mého názoru náleží k nadčasovým publikacím.<sup>12</sup>

---

<sup>9</sup> Argumentace o potřebě testovatelnosti teorií o náboženství viz HARVEY WHITEHOUSE, „Why do we need Cognitive Theories of Religion?“, in Timothy Light and Brian C. Wilson (eds.), *Religion as a Human Capacity: A Festschrift in Honor of E. Thomas Lawson*, Leiden: Brill 2003, s. 65.

<sup>10</sup> V rozlišení problematiky židovských tradic a zvyků se řídím podle obsahu: BEDŘICH NOSEK a PAVLA DAMOHORSKÁ, *Židovské tradice a zvyky*, Praha: Karolinum 2016, s. 9-11.

<sup>11</sup> Tyto židovské svátky a s nimi spojené rituály: *Šmini Aceret*; *Simchat tora*; *Tu bi-švat*; *Jom ha-šo'a*; *Jom ha-acma'ut*; žádný z *Postních dnů*, netematizují z důvodu, že nejsou v komunitě Bejt Praha slaveny.

<sup>12</sup> Zejména mám na mysli publikaci *Židovské tradice a zvyky*. Ohledně použití termínu nadčasovosti u publikace se příkláním k tvrzení L. Pavláta v předmluvě knihy viz NOSEK A DAMOHORSKÁ, *Židovské tradice a zvyky*, s. 7-8.

V následující podkapitole *Modlitební rity a reformované židovské obce* (2.2.) je mým druhým dílčím cílem poukázat na dva vlivy, které měly dopad na vznik a formování komunity Bejt Praha. Za prvé upozorňuji na vliv aškenázského modlitebního ritu v kontrastu s ostatními rity a za druhé stručně přibližuji historickou situaci Židů na území Čech a Moravy s ohledem na jejich příchod, období Židovského osvícenství s důrazem na reformní charakter liturgie a poválečnou situaci. V kontextu poválečné situace uvádím založení organizace Federace židovských obcí (dále FŽO), pod kterou spadá komunita Bejt Praha. Všechny předchozí informace, které jsem uvedla v této části (podkapitoly 2.1. a 2.2.), podléhají kritériu relevance výpovědí pro charakter komunity Bejt Praha.

Hlavní teze druhé kapitoly formulují v podkapitole *Komunita Bejt Praha a její rituální praxe* (2.3.) ve formě etnografických dat. Jako studentka judaistiky jsem se rozhodla zaměřit na reformovanou židovskou komunitu sídlící v Praze. Komunitu Bejt Praha<sup>13</sup> jsem si pro pozorování vybrala proto, že splnila požadavek povahy reformované komunity, která je přístupná, může skrývat specifické prvky pro výzkum<sup>14</sup> a doposud nebyla vědecky blíže analyzována. Velká výhoda komunity Bejt Praha spočívala v již získaných osobních kontaktech, díky kterým jsem měla snadnější přístup k bohoslužbám i ke členům. Důležité závěry etnografického rázu jsem předložila formou popisu sociopolitických a psychologických charakteristik komunity Bejt Praha s ohledem na termíny obsažené ve Whitehousově teorii modů religiozity. V souvislosti s teorií modů jsem se zaměřila na sociopolitický charakter komunity Bejt Praha (velikost komunity, přítomnost náboženských vůdců, učení, hierarchie, sociální vztahy aj.) a na základě polostrukturovaných rozhovorů jsem se zaměřila na psychologické charakteristiky (míra vzrušení, tzv. nudivý efekt, reflexe náboženských významů).

### **Třetí kapitola**

Předmětem třetí kapitoly s názvem *Výsledky práce: Mody religiozity v komunitě Bejt Praha* je aplikace Whitehousovy teorie modů religiozity na židovskou rituální praxi komunity Bejt Praha. Kapitola obsahuje předložení hlavního cíle této diplomové práce, tedy zhodnotit Whitehousovu teorii modů na základě její aplikace. K tomuto cíli se dostávám postupně a výsledky aplikace rozdělují do dvou dílčích podkapitol.

---

<sup>13</sup> V Praze jsem rovněž obeznámena s existencí jiných reformovaných komunit, například s komunitou Bejt Simcha anebo Židovskou liberální unií.

<sup>14</sup> V komunitě Bejt Praha se jedná například o „otevřenost“ všem židům.

Za prvé se jedná o výsledky předložené v podkapitole *Kontrastující znaky v komunitě Bejt Praha* (3.1.). Zde bylo mým dílčím cílem celkové shrnutí výčtu sociopolitických a psychologických charakteristik, které jsou typické pro komunitu.

Za druhé v podkapitole *Interakce specifických hypotéz v komunitě Bejt Praha* (3.2.) prezentuji výsledky aplikace kauzálních procesů na etnografická data. Zde se zabývám vzájemně se podporujícími specifickými hypotézami, které podle Whitehouse mají kauzální souvislost a interagují. Za prvé testuji specifické hypotézy pro doktrinální modus a za druhé specifické hypotézy pro imagistický modus.

Hlavní shrnutí aplikace předkládám v podkapitole *Mody religiozity v komunitě Bejt Praha* (3.3.), přičemž zohledňuji zejména celkový výčet charakteristických znaků a jejich interakce u specifických hypotéz jak u doktrinálního modu, tak u imagistického modu v komunitě Bejt Praha.

V následující podkapitole *Hodnocení teorie modů s ohledem na komunitu Bejt Praha* (3.4.) se snažím zhodnotit teorii modů religiozity a poukázat na její meze. Tato podkapitola reprezentuje mé nejdůležitější argumenty o limitech Whitehousovy teorie modů v kontextu židovské rituální praxe komunity Bejt Praha.

#### **Čtvrtá kapitola**

Čtvrtá kapitola s názvem *Kritika: Kognice a Rituál* se zaměřuje na kritické reflexe k CSR obecně a k Whitehousovu přístupu konkrétně.

V podkapitole *Kritika CSR* (4.1.) nabízím širší kritiku CSR, kterou hodnotím jako podstatnou a k níž se přikláním. Vybranou kritiku se snažím zařadit do kontextu s Whitehousovým postupem práce.

V podkapitole *Kritika Whitehousovy teorie modů religiozity* (4.2.) upozorňuji na významnou kritiku teorie modů od S. Atrana, jež se týká Whitehousova uchopení epizodické paměti. Atranovu kritiku předkládám z důvodu, abych upozornila na Whitehousovo nejasné využití nálezů ohledně fungování epizodické paměti.

V závěrečné podkapitole *Aplikace teorie modů* (4.3.) analyzuji článek *Rituale und Kognition: Zum Nutzen des kognitiven Erklärungsmodells von Harvey Whitehorse für die Religionswissenschaft*<sup>15</sup> od německého etnologa M. Echltera, jenž předložil důležité závěry

---

<sup>15</sup> MAGNUS ECHTLER, „Rituale und Kognition: Zum Nutzen des kognitiven Erklärungsmodells von Harvey Whitehorse für die Religionswissenschaft“, *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, (1/2014), s. 66-97.

a kritiku teorie modů na základě vlastní aplikace na etnografická data africké církve. Echtlerovy závěry srovnávám se svými a domnívám se, že jeho článek představuje nejvíce relevantní příspěvek k cíli této diplomové práci, kterým je zhodnocení, respektive ukázání limitů, teorie modů na základě vlastní aplikace na vybranou náboženskou rituální praxi.

# 1. Teoretická část: Kognice

## 1.1. Kognitivní věda

Pojem „kognitivní věda“ lze definovat jako interdisciplinární badatelské pole<sup>16</sup> zabývající se poznávacími procesy, především myšlením. Kognitivní věda je chápána jako interdisciplinární obor proto, že je souborem šesti vědních disciplín -, a to antropologie, filosofie, lingvistiky, neurovědy, psychologie a výzkumu umělé inteligence (počítačové vědy). Cílem kognitivní vědy je odpovědět z různých perspektiv na základní otázky, které se týkají podstaty myšlení a proniknout tak co možná nejhluběji do problematiky mysli. Nutným předpokladem je v tomto ohledu přijetí teze o existenci mentálních reprezentací a procedur, přičemž existují různé kategorie mentálních reprezentací jakožto forem určité znalosti v mysli.<sup>17</sup> K dispozici je velké množství definic mentálních reprezentací a různé způsoby jejich používání. Tyto pokusy o jejich vymezení se nejčastěji objevují v rámci kognitivní psychologie, která filosoficky navazuje na Descartesovo učení o idejích. I přes pluralitu definic došlo ke dvěma charakteristickým přístupům k reprezentacím, které jsou chápány buď jako nejdůležitější složky a aspekty reprezentačního systému a procesu, kam náleží jak reprezentovaný, tak reprezentující svět anebo finální výsledek reprezentačního procesu, respektive již hotový produkt kódování informací.<sup>18</sup> Metoda kognitivní vědy napříč jednotlivými kognitivními disciplínami není jednotná, objevuje se tu však univerzální požadavek dosažení praktických výsledků interpretovatelných v teoretickém rámci. Například výhoda spolupráce filosofie a kognitivní vědy spočívá podle některých badatelů v možnosti filosofické interpretace experimentálních výsledků. Tímto způsobem

---

<sup>16</sup> Dříve vyvstal problém, zda definovat kognitivní vědu v singuláru anebo v plurálu. Dle použité literatury je zřejmé, že se ustanovil konsenzus použití „kognitivní vědy v singuláru“, ale přidává se přívlastek interdisciplinární, multidisciplinární nebo i transdisciplinární, viz např.: MAREK PETRŮ, *Fyziologie mysli: úvod do kognitivní vědy*, Praha: Triton 2007, s. 18.

<sup>17</sup> Stručný, ale dostatečně informativní a k tomu českému čtenáři dostupný úvod do kognitivní vědy předložil kanadský filozof Paul Thagard. Jako vhodný příklad mentální reprezentace uvedl mentální mapu města viz PAUL THAGARD, *Úvod do kognitivní vědy: mysl a myšlení*, Praha: Portál 2001, s. 19.

<sup>18</sup> K filosofickým východiskům mentální reprezentace a historii jejího psychologického vymezení, viz MILUŠE SEDLÁKOVÁ, *Vybrané kapitoly z kognitivní psychologie: mentální reprezentace a mentální modely*, Praha: Grada 2004, s. 45-52.

je možné přispět k řešení tradičních problémů.<sup>19</sup> Lze shrnout, že kognitivní věda se ptá především po nevědomě plynoucích kognitivních procesech a mechanismech, které znovu řídí a podmiňují vědomé reprezentace. U většiny badatelů převládá názor, že mozek informace automaticky selektuje, ukládá, zpracovává, kategorizuje a reprezentuje.<sup>20</sup>

### 1.1.1. Vznik kognitivní vědy

Kořeny kognitivní vědy sahají do padesátých let 20. století, kdy podle standardního výkladu nastalo období tzv. kognitivní revoluce. V rámci vědních paradigmat bylo s kognitivní revolucí spojeno opětovné definování antropologie a lingvistiky, odproštění (nejen) psychologie od behaviorismu, počátky neurověd a počítačové vědy/výzkumu umělé inteligence. Lze se setkat i s označením kognitivní obrat ve vědě. Oba názvy mohou demonstrovat tehdejší atmosféru univerzitních seminářů a reflektovat příspěvky badatelů na několika vědeckých sympóziích.<sup>21</sup> V této fázi mohlo docházet k záměně kognitivní vědy s kognitivismem, často označovaným jako úzké pojetí kognitivní vědy. Kognitivismus byl však mezi badateli spíše kritizován, neboť se omezil pouze na počítačovou vědu a chyběly mu postřehy odjinud. Z důvodu zanedbání dějinně-kulturních faktorů a problému vědomí zůstal kognitivismus v pozadí.<sup>22</sup> Později došlo k významným výzkumům a mnoha úspěchům v oblasti teorie mysli, které byly završeny klíčovým rokem 1956.<sup>23</sup> Založení Společnosti pro kognitivní vědu *Cognitive Science Society* a časopisu *Cognitive Science* napomohlo tomu, aby se o dvě dekády později etablovala kognitivní věda jako vědní

---

<sup>19</sup> Zde mám na mysli problémy v rámci epistemologie. Hovoří se o vlivu kognitivních věd a následné naturalizaci epistemologie, tzv. „nové epistemologii“. Srov. EGON GÁL a JÁN RYBÁR, „O epistemologii, filozofii mysle a kognitivních vědách“, *Organon F* (4/1996), s. 383. Článek je psán formou dialogu, nicméně jsem názoru, že obsahuje důležité teze.

<sup>20</sup> Srov. SCHÜLER, *Religion, Cognition, Evolution*, s. 86.

<sup>21</sup> Jednalo se například o příspěvky na semináři tzv. Hixonského symposia v září 1948, kdy kritika behaviorismu daleko přesáhla téma, viz PETRŮ, *Fyziologie mysli*, s. 14.

<sup>22</sup> Například americký filosof John Searle, velmi kritický vůči kognitivismu, přirovnává kognitivistický výzkumný program k behaviorismu 50. let a predikuje, že jeho šance na úspěch se rovnají nule, viz JOHN SEARLE, *Mysl, mozek a věda*, Praha: Mladá fronta 1994, s. 55.

<sup>23</sup> Klíčovým lze považovat rok 1956, jelikož prominentní americký kognitivní psycholog George A. Miller přesně určil moment koncepce kognitivní vědy na datum 11. 9. 1956, druhý den symposia vědecké konference, viz GEORGE A. MILLER, „The Cognitive Revolution: Historical perspective“, *Trends in Cognitive Science* (7/2003), s. 142.

disciplína.<sup>24</sup> Poprvé se pak na půdě severoamerických univerzit objevily pokusy o vedení základních interdisciplinárních kurzů.<sup>25</sup> Tímto způsobem stručně popsaná historie kognitivní vědy platí za standardní výklad a objevuje se v mnoha publikacích, které se pokouší uvést do této problematiky.<sup>26</sup>

### 1.1.2. Schéma kognitivní vědy

Schéma kognitivní vědy si je možné vizuálně představit jako spojení šesti zmíněných disciplín (filosofie-lingvistika-antropologie-neurověda-umělá inteligence-psychologie), které byly zahrnuty do rámce kognitivní vědy již za doby jejího vzniku, v šestiúhelník. Danou disciplínu představuje vrchol šestiúhelníku, kdežto čáry mezi vrcholy mají určovat oblast interdisciplinárního dotazování.<sup>27</sup> Uvedené disciplíny nechávají prostor pro vznik progresivních výzkumných programů. Každá z těchto disciplín s sebou nese výhody svých specifických metod. Výhodou metody kognitivní neurovědy a psychologie může být založení na empirických důkazech, například závislost na laboratorních testech, jako jsou analýzy DNA, které umožnily solidní shrnutí v archeologii.<sup>28</sup>

---

<sup>24</sup> I když ne všichni badatelé souhlasí s tezí, že kognitivní věda se etablovala jako vědní disciplína. Proto se lze často setkat s označeními typu „badatelské pole“, „výzkum“ nebo „perspektiva“. Srozumitelná argumentace a upřednostnění výrazu „perspektiva“ je předložena například v textu: EARL HUNT, „Cognitive Science: Definition, Status, and Questions“, *Annual Review of Psychology*, 40 (February 1984): 603.

<sup>25</sup> Například od roku 1993 je na Univerzitě ve Waterloo vyučován kurz „Úvod do kognitivní vědy“, viz THAGARD, *Úvod do kognitivní vědy*, s. 11.

<sup>26</sup> Výklad kognitivní revoluce kriticky reflektuje například český filosof Jaroslav Peregrin, který se odklání od standardního výkladu, zejména kvůli profilu behaviorismu a hrozbě magické teorie myslí, viz JAROSLAV PEREGRIN, „Kognitivní kontrarevoluce“, *Filosofie dnes* (4/2012), 19-35 s.

<sup>27</sup> Například antropologii a neurovědy spojují otázky ohledně evoluce mozku, viz MILLER, „The cognitive revolution: historical perspective“, s. 143.

<sup>28</sup> Výhodu analýz DNA zmiňuje např. A. Geertz, srov. ARMIN W. GEERTZ, „Cognitive Approaches to the Study of Religion“, in Antes Petr (ed.), *New Approaches to the Study of Religion: Volume 2: Textual, Comparative, Sociological, and Cognitive Approaches*, New York: Walter de Gruyter 2004, s. 348. Aplikace kognitivní teorie na archeologickou evidenci, kde autor článku zastává názor, že kognitivní teorie obohacuje archeologické nálezy, viz STEVEN MITHEN, „From Ohalo to Catalhöyük: The Development of Religiosity during the Early Prehistory of Western Asia, 20,000-7000 BCE“, in Harvey Whitehouse and Luther Martin (ed.), *Theorizing Religions Past: Archaeology, History, and Cognition*, AltaMira Press 2004, s. 62.



V psychologii se experimentálnost a laboratorní metody poprvé naplno odrazily ve strukturalismu Wilhelma Wundta (1832-1920). V otázce rozsahu experimentálních postupů Wundta na konci 19. století překonal asocianista Herman Ebbinghaus (1850-1909), který se zabýval zejména oblastí učení a zapamatovávání na základě opakování. Od asocianismu vedl už jen krůček k nově vznikajícímu behaviorismu, jehož zástupci zkoumali vztah podnět-reakce bez ohledu na problematiku myšlení. Behavioristé zpravidla neuznávali žádné vnitřní obsahy ani mechanismy, zaměřovali se pouze na pozorovatelné chování a kladli důraz na experimentální výzkum zvířat, nikoliv lidí. Za významného zastávce radikálního behaviorismu je považován B. F. Skinner (1904-1990), díky němuž dominoval program behaviorismu nejen v psychologii, ale například i v lingvistice.<sup>29</sup> Lze konstatovat, že právě behavioristický program se svým důrazem na popírání mentálních procesů, pramenící z psychologie, se stal opozicí ke kognitivní vědě, která mu z větší části vděčí za svůj vznik.

Tento vývoj se projevil v mnoha oblastech. Na poli teorie jazyka se lingvista Noam Chomsky (1928) ostře ohradil vůči Skinnerově behavioristické perspektivě a lze ho považovat za ilustrativního představitele kognitivní revoluce. V roce 1957 se Chomsky pokusil o formulaci obecné teorie lingvistické struktury a jejích základů ve své první práci *Syntaktické struktury*. Předpoklad „intuitivní znalosti gramatických vět“<sup>30</sup> implikuje, že v jeho pojetí je jazyk vrozený a není podmíněn pouze vlivům prostředí, jak ho chápali behavioristé. I přestože se Chomsky snaží poskytnout objektivní a ne-intuitivní způsob zhodnocení své univerzální gramatiky, navrhuje možnost koncepce lingvistických stupňů jako „abstraktního systému reprezentací“, který podle něho vede ke správnému popisu jazyka.<sup>31</sup> Jeho první práce byla odrazovým můstkem k dalšímu rozvinutí kritiky behaviorismu, kterou předložil v recenzi na Skinnerovu knihu o pojetí jazyka *Verbal Behaviour*.<sup>32</sup> Jedná se o kritickou analýzu Skinnerova použití psychologických pojmů a v

---

<sup>29</sup> V psychologii byly mentální procesy rehabilitovány až ve druhé polovině 20. století, kdy byli psychologové více nakloněni výzkumu kognitivních procesů. Popsané dějiny předchůdců a data kognitivní psychologie čerpám převážně z: ROBERT J. STERNBERG, *Kognitivní psychologie*, Praha: Portál 2009, s. 23-29.

<sup>30</sup> NOAM CHOMSKY, *Syntactic Structures*, Berlin: Mouton de Gruyter 2002, s. 12.

<sup>31</sup> *Ibid.*... s. 56 – 85.

<sup>32</sup> B. FREDERIC SKINNER, *Verbal Behaviour*, MA: Copley Publishing Group 1957, 478 s.

textu lze mimo jiné spatřovat obhajobu teze o „interní povaze gramatiky“.<sup>33</sup> O osm let později, tedy v roce 1967, přidává Chomsky komentář k původní recenzi, v němž píše, že by něco drobně pozměnil, nicméně stále kritizuje behavioristickou pozici a považuje Skinnerovu práci za „reductio ad absurdum behavioristických předpokladů“.<sup>34</sup>

Zájem o výzkum jazyka se promítl i do filosofie, v níž mimo jiné nastal tzv. „obrat k jazyku“. V návaznosti na zkoumání jazyka, který by podle některých filosofů mohl vyřešit základní filosofické otázky, se rozvinul jeden z významných směrů 20. století nazvaný analytická filosofie. Podle tohoto směru se filosofické problémy tvoří buď v důsledku nedokonalé podstaty samotného jazyka anebo našeho nedokonalého porozumění jeho povaze.<sup>35</sup> Filosofie jazyka často řeší problémy z oblasti teorie poznání a z velké části navazuje na filosofii „formální logiky“ a později „jazykových her“, představenou v díle L. Wittgensteina (1881–1951). Je tedy zřejmé, že mezi lingvistikou a analytickou filosofickou pozicí existovala pouze tenká hranice.<sup>36</sup> Wittgenstein nahlížel na tehdejší filosofii jako na „služku přírodních věd“, jejímž úkolem je logická analýza.<sup>37</sup> Také díky němu mohl vzniknout nárok na požadavek pokroku, který by byl srovnatelný s pokroky, již dosaženými v matematice či empirických vědách. V kontextu analytické filosofie se kromě filosofického uvažování o jazyku, vzniku moderní logiky a důrazu na analýzy přírodních věd v rámci filosofického zkoumání základů rozvinula teorie vědy. V dalším směřování analytické filosofie, především s ohledem na oblast etiky a morálky, se projevil znovu-

---

<sup>33</sup> Termínem „interní povaha gramatiky“ mám na mysli na základě části textu: „It appears that we recognize a new item as a sentence not because it matches some familiar item in any simple way, but because it generates by the grammar that each individual has somehow and in some form internalized.“ in: NOAM CHOMSKY, „A Review of B. F. Skinner’s Verbal Behavior“, *Language*, 35 (1/1959), s. 54. Dostupný text recenze i s komentářem online: [https://chomsky.info/1967\\_\\_\\_\\_/](https://chomsky.info/1967____/)

<sup>34</sup> Dostupný text recenze i s komentářem online: [https://chomsky.info/1967\\_\\_\\_\\_/](https://chomsky.info/1967____/) (k 15.7. 2018)

<sup>35</sup> Heslo „obrat k jazyku“ viz TOMÁŠ MARVAN A JURAJ HVORECKÝ, *Základní pojmy filosofie jazyka a mysli*, Nymburk: O.P.S. 2007, s. 145-146.

<sup>36</sup> Stručně ke vzniku a dějinám analytické filosofie; pozici Chomského teorie univerzální gramatiky v rámci analytické filosofie, viz ARNO ANZENBACHER, *Úvod do filozofie*, Praha: Státní pedagogické nakladatelství 1990, s. 146-153.

<sup>37</sup> Srov. „4.113 Filosofie vymezuje hranice sporné oblasti přírodovědy“ aj., in LUDWIG WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, Praha: OIKOYMENH 2017, s. 33.

oživení psychofyzické problematiky a stále menší popularita behaviorismu.<sup>38</sup> V osmdesátých letech 20. století bylo již možné aplikovat poznatky z kognitivní vědy do filosofie a „kognitivní obrat“ se promítl zejména do filosofie mysli a epistemologie.<sup>39</sup>

Výzkum umělé inteligence (dále *AI*) též navázal na empiricky ukotvenou filosofii mysli. Výzkumy *AI* si lze představit jako počítačové simulace lidské inteligence, které se snaží o optimální metody řešení problémů. Počítače tedy mají být naprogramovány tak, aby simulovaly kognitivní procesy. Otázkou, zda může být nějaký stroj inteligentní, se zabývalo již mnoho badatelů. Mezi často uváděné tvůrce „inteligentních programů/strojů“ se řadí A. Turing, A. Newell, C. Shaw a H. Simon.<sup>40</sup> Především „Turingův stroj/test“ (eseje z let: 1936; 1950), který má dodnes velkou pozornost filosofů a kognitivních vědců, představuje pravděpodobně první komplexní příspěvek o sestrojení inteligentního stroje a testu umělé inteligence.

Další ze společných a předních témat filosofie mysli a kognitivní vědy je „komputační teorie mysli“,<sup>41</sup> jež se zabývá vzájemným vztahem mezi strojem a myslí. V tomto případě je modelem pro mysl reálně existující počítač nebo robot. P. Thagard rovněž označuje za hlavní hypotézu „komputačně-reprezentační uchopení mysli“ (dále *CRUM*), která má být „jádro kognitivní vědy“ a mnohostrannou koncepcí šesti nejdůležitějších myšlenkových pochodů (logika, pravidla, pojmy-koncepty, analogie, představivost a konekcionistické sítě), na kterých je podle něho mysl založena.<sup>42</sup> V první řadě je koncepce *CRUM* využitelná v oblasti počítačových modelů na rovině vypočitatelných operací a algoritmů. Thagard však i uvádí kritiku koncepce *CRUM* z důvodu neslučitelnosti s existencí emocí a vědomí, opomíjení sociálních vztahů a celkového zanedbání světa. Na

---

<sup>38</sup> K filosofii L. Wittgensteina, viz *ibid*, s. 55-65. Další dějiny filosofického bádání 20. století srov. HANS JOACHIM STÖRIG, *Malé dějiny filozofie*, Praha: Zvon 1991, s. 469-477.

<sup>39</sup> Heslo „kognitivní obrat“ viz MARVAN A HVORECKÝ, *Základní pojmy filosofie jazyka a mysli*, s. 100. Filosofická reflexe kognitivního obratu ve filosofii, viz JACOB PIERRE, „Kognitivní obrat ve filozofii“, *Filosofický časopis* 44, (6/1996), 895-902 s.

<sup>40</sup> O umělé inteligenci a počítačových programech, viz STERNBERG, *Kognitivní psychologie*, s. 525-527.

<sup>41</sup> Heslo „Turingův stroj/Turingův test“ a heslo „komputační teorie mysli“ viz MARVAN A HVORECKÝ, *Základní pojmy filosofie jazyka a mysli*, s. 208-210 a s. 102-104.

<sup>42</sup> THAGARD, *Úvod do kognitivní vědy*, s. 36.

závěr své knihy tvrdí, že *CRUM* je třeba rozšířit na komputačně-reprezentační pochopení mysli, biologicko-sociální (*CRUMBS*).<sup>43</sup>

### 1.1.3. Shrnutí v kontextu výzkumu náboženství

Z použité literatury vyplývá, že výzkum umělé inteligence, filosofie mysli, metody kognitivní psychologie a neurovědy jsou hnacím motorem celé kognitivní vědy. Kognitivní věda jakožto badatelské pole s téměř neomezenými hranicemi a možnostmi spojuje až příliš velké množství výzkumných metod a předmětů. Téma, které stojí v centru této práce, se vztahuje k výzkumu náboženství. Zájem o studium náboženství se nicméně výrazněji nepromítl do kognitivní filosofie, lingvistiky ani do výzkumu počítačových věd, tedy do předních disciplín kognitivní vědy. Zmíněné disciplíny se v kontextu kognitivní perspektivy v období od svého vzniku do poloviny 90. let tedy nikdy systematicky nezabývaly výzkumem náboženství.<sup>44</sup> V oblasti filosofie „kognitivní obrat“ z větší části navázal na analytickou filosofii a do popředí se dostal důraz na výzkum jazyka, otázky vědomí a mysli. Oproti filosofii, předměty bádání lingvistiky a počítačové vědy nikdy zcela neměřily na výzkum náboženství a stále se jedná o poměrně mladé disciplíny.<sup>45</sup>

V souvislosti s výzkumem náboženství lze alespoň uvést některé výsledky neurověd a kognitivní psychologie. Kognitivní neurovědy mohou poskytovat bohatý potenciál pro studium vědomí, které je založeno na podkladech o mentálních stavech, duševních chorobách a poruchách mozku.<sup>46</sup> Díky těmto aspektům, především díky neurologickým podkladům o poruchách mozku, může studium vědomí zaujmout badatele z

---

<sup>43</sup> O koncepci *CRUMBS* a budoucnosti kognitivní vědy dle Thagarda viz *ibid*, s. 209-211.

<sup>44</sup> Názor, že kognitivní vědci shledali problematiku náboženství jako nepříjemnost/s rozpaky (anglicky: *embarrassment*) a problematice se v devadesátých letech spíše vyhýbali, viz HARVEY WHITEHOUSE and ROBERT N. MCCAULEY, „Introduction: New Frontiers in the Cognitive Science of Religion”, *Journal of Cognition and Culture*, (5/2005), s. 3.

<sup>45</sup> Kognitivní výzkum náboženství nicméně využívá poznatků lingvistiky a čerpá především z díla N. Chomského (činí tak např. T. Lawson, R. McCauley, P. Boyer, viz dále). Antropolog H. Whitehouse se s kolegy pokusil využít i počítačové simulace k demonstraci predikcí jeho teorie modů religiozity. Ilustrační obrázek sociální simulace sémantické sítě reprezentací, viz HARVEY WHITEHOUSE (eds.), „The Role for Simulations in Theory Construction for the Social Sciences: Case Studies concerning Divergent Modes of Religiosity”, *Religion, Brain & Behaviour*, (3/2012), s. 192.

<sup>46</sup>Srov. ARMIN W. GEERTZ, „Cognitive Approaches to the Study of Religion”, s. 363.

oborů, jako je psychologie náboženství nebo antropologie.<sup>47</sup> Zajímavá teorie, kterou lze jmenovat v kontextu studia náboženství, přirovnává zkušenosti Boha k epileptickým záchvatům a z neurologických pozic toto přirovnání hájí.<sup>48</sup>

Kognitivní psychologie představuje velmi důležitý zdroj nálezů pro výzkum náboženství.<sup>49</sup> Ze stručného textu o schématu disciplín kognitivní vědy vyplývá, že psychologie sehrála důležitou roli především díky vzniku behaviorismu a následné diskuzi o vnitřních procesech, přičemž se valná většina badatelů od behaviorismu nakonec distancovala. Tento distanc je vnímán jako významná historická událost vedoucí ke vzniku celé kognitivní vědy, jak bylo uvedeno výše. Kognitivní psychologii nicméně nelze redukovat pouze na téma behaviorismu, jelikož začala poskytovat důležité studie a na některé z nich navázaly badatelé, kteří se soustředili na výzkum náboženství, jak bude ještě ilustrováno.<sup>50</sup>

V devadesátých letech 20. století se v tomto bohatém interdisciplinárním badatelském poli zvaném kognitivní věda objevil více specializovaný přístup, který se

---

<sup>47</sup> Například Whitehouse z oblasti neurověd zmiňuje Eldemanovu teorii neuronových skupin, která má podle něho potenciál pro vytvoření teorie (kulturního) přenosu. Whitehouse zde také zdůrazňuje důležitost integrace neurologických, sociologických a psychologických perspektiv pro tvorbu teorií, viz HARVEY WHITEHOUSE, *The Debated Mind: Evolutionary Psychology versus Ethnography*, Oxford: Berg 2001, s. 216.

<sup>48</sup> Jedná se o „objev“ profesora psychologie a vedoucího neurologického výzkumu na americké univerzitě v Ontariu, Michaela A. Persingera, více viz ARMIN W. GEERTZ, „Cognitive Approaches to the Study of Religion”, s. 372. Dále uváděným badatelem, který využívá nálezů neurověd k teoretizování o náboženství, je David N. Livingston. Stručně k jeho práci viz WHITEHOUSE and MCCAULEY, „Introduction: New Frontiers in the Cognitive Science of Religion”, s. 7-8.

<sup>49</sup> Kognitivní věda o náboženství velmi využívá nálezů a metod kognitivní psychologie, a to i přesto, že má slabý vztah k mainstreamové psychologii náboženství, srov. JUSTIN L. BARRETT, „Cognitive Science of Religion: Looking back, Looking forward”, *Journal for Scientific Study of Religion* (2/2011), s. 233. J. Barrett sám se jako kognitivní psycholog snaží zkoumat náboženství.

<sup>50</sup> Zde bych upozornila na dvě vlivná díla. Za prvé na kritiku konceptu modularity mysli (J. Fodor, 1983), kterou rozpracovala vývojová psycholožka Karmiloff-Smith ve svém díle *Beyond Modularity: A Developmental Perspective on Cognitive Science* (1992). Za druhé na model „švýcarského nože”, jenž je přirovnán k lidské mysli, v díle *The adapted mind: Evolutionary psychology and the generation of culture* (1992) badatelů Cosmides a Tooby, viz LOUISE R. BARRETT (et.), *Evoluční psychologie člověka*, Praha: Portál 2007, s. 355-365.

pokusil tematizovat problematiku náboženství a svou působnost dále rozšiřoval. Jedná se o tzv. kognitivní vědu o náboženství (*CSR*), jejíž vznik byl podle mého názoru výrazně ovlivněn oblastí kognitivní antropologie, jež je předmětem následující podkapitoly.

## 1.2. Kognitivní věda o náboženství

### 1.2.1. Kognitivní antropologie

V rámci sociální a kulturní antropologie se zpravidla zkoumá kultura jakožto produkt člověka a na člověka je nahlíženo jako na kulturní bytost. Stejně tak se antropologie zabývá termínem kultury v nejširším slova smyslu, jako i jednotlivými kulturami.<sup>51</sup> Jeden ze zakladatelů moderního studia kulturní antropologie, Edward B. Tylor (1832-1917), pracoval například s doklady neevropských „primitivních“/„tradičních“ kultur.<sup>52</sup> Tylor se rovněž zabýval studiem náboženství a definoval ho jako „víru v nadpřirozené bytosti“.<sup>53</sup> V kontextu kognitivní antropologie se stala jeho definice náboženství velmi významnou, jelikož zaujala některé kognitivní antropology, kteří „nadpřirozené bytosti“ v definici často pouze nahrazovali „nadpřirozenými agenty“, což se

---

<sup>51</sup> Murphy rozlišuje čtyři antropologické disciplíny, přičemž „sociální a kulturní antropologie“ je vedle fyzické antropologie, antropologické lingvistiky a archeologie jednou z nich, viz ROBERT F. MURPHY, *Úvod do kulturní a sociální antropologie*, Praha: Sociologické nakladatelství 1998, s. 19. Nicméně oblast sociální nebo kulturní antropologie lze chápat i odděleně, samotná sociální antropologie se podle jedné z definic zabývá „vývojem člověka a duchovní kulturou“ a narozdíl od kulturní antropologie, která převládá v USA, stále převažuje ve Velké Británii, srov. JOSEF WOLF, *Člověk a jeho svět: úvod do studia antropologických věd*, Praha: Karolinum 1993, s. 173-229. Pojetí kulturní a sociální antropologie není zřejmě doposud zcela jednotné, viz *ibid.*... s. 144.

<sup>52</sup> Kritika Tylora a stručné dějiny antropologie s ohledem na výzkum náboženství, viz FIONA BOWIE, *Antropologie náboženství*, Praha: Portál 2008, s. 24-33; DANIEL L. PALS, *Osm teorií náboženství*, Praha: ExOriente 2015, s. 395. Lze se rovněž setkat s tvrzením, že Tylorova definice kultury je první kognitivní definicí kultury, viz B. G. BLOUNT, „A History of Cognitive Anthropology“, in DAVID B. KRONENFELD (ed.), *A Companion to Cognitive Anthropology*, Malden, Mass: Wiley Blackwell 2011, s. 12.

<sup>53</sup> Tylorova minimální definice náboženství: „Es scheint das Beste,... einfach als minimale Definition der Religion den Glauben an geistige Wesen zu fordern“ in EDWARD BURNETT TYLOR, *Die Anfänge der Cultur: Untersuchungen über die Mythologie, Philosophie, Religion, Kunst und Sitte* (Band 1), Leipzig: Winter 1873, s. 418.

odrazilo do jejich celkového přístupu k náboženství.<sup>54</sup> V kontextu kognitivní antropologie byl jedním z prvních badatelů, na kterého měla Tylorova definice velký vliv, antropolog Stewart Guthrie (*A Cognitive Theory of Religion*),<sup>55</sup> který tvrdí, že vyšší produkce literatury zabývající se výzkumy o kognici z posledního čtvrt století přinesla spoustu nových informací, jež jsou relevantní především k Tylorově tradici přístupu k náboženství a většina badatelů nejen z oblasti antropologie se vrátila k Tylorovu pohledu na náboženství.<sup>56</sup> Guthrie argumentuje, že náboženství může být definováno a vysvětleno nejlépe jako „systém myšlení a jednání k interpretaci a ovlivňování světa, postavený na antropomorfních a animistických premisách“,<sup>57</sup> přičemž Guthrie zdůrazňuje roli duchů a bohů, které je třeba vnímat jako „lidem podobné bytosti“ a které jsou zároveň středem náboženského jednání.<sup>58</sup>

Na základě vlivu Tylorovy definice lze tedy vyvodit, že jeho práce představovala důležité spojení v souvislosti vztahu kulturní antropologie, výzkumu náboženství a

---

<sup>54</sup> Kognitivní věda o náboženství často chápe náboženství jako víru v nadpřirozené agenty, čímž se vrací ke kořenům Tylorovy teorie, viz HUBERT SEIWERT, „Religionswissenschaft zwischen Sozialwissenschaften, Geschichtswissenschaften und Kognitionswissenschaften“, in Edith Franke und Verena Maske, *Religionswissenschaft zwischen Sozialwissenschaften, Geschichtswissenschaften und Kognitionsforschung*, Marburg: Marburg Online Books 2 2014, s. 23. Takto chápají náboženství nebo alespoň pracují s tezí nadpřirozených agentů P. Boyer, R. McCauley, H. Whitehouse aj., viz dále.

<sup>55</sup> Guthrie se pokusil vysvětlit náboženství na bázi kognitivního antropomorfismu v článku *A Cognitive Theory of Religion*, který publikoval již v osmdesátých letech 20. století, viz SCHÜLER, *Religion, Cognition, Evolution*, s. 134.

<sup>56</sup> STEWART E. GUTHRIE, „Anthropology and Anthropomorphism in Religion“, in Harvey Whitehouse and James Laidlaw (ed.), *Religion, Anthropology, and Cognitive Science*, Durham: Carolina Academic Press 2007, s. 45-51.

<sup>57</sup> *Ibid.*... s. 37.

<sup>58</sup> *Ibid.*... s. 52.

kognitivního přístupu. Lze rovněž konstatovat, že studium kultury z různých perspektiv<sup>59</sup> je významným společným tématem jak kulturní, tak kognitivní antropologie.<sup>60</sup> Vzájemný vztah obou disciplín může být vystižen i tak, že kognitivní antropologie představuje sub-disciplínu kulturní antropologie.<sup>61</sup> V otázkách zkoumání kultury ovšem kognitivní antropologie nemusí hrát ústřední roli z důvodu, že disciplína funguje spíše na kvalitativním stupni bez důrazu na individuální mysl a narozdíl od kognitivní psychologie musí zohledňovat sociální prostředí.<sup>62</sup>

### **Vznik kognitivní antropologie**

Vznik kognitivní antropologie se datuje do šedesátých let 20. století, nicméně její přesné umístění je spíše problematičné. Zrod disciplíny též ovlivnily práce spojené s autorem N. Chomským a s jeho „lingvistickou revolucí“ a mezi zástupce může být zařazen i P. Boyer, D. Sperber nebo S. Atran.<sup>63</sup>

### **Dan Sperber a Scott Atran**

---

<sup>59</sup> Dovolím si zmínit perspektivu nahlížení kultury C. Geertze, jenž definoval kulturu jakožto „historicky předávaný vzorec významů v symbolech...“, čímž výrazně ovlivnil nahlížení kultury a kulturních významů v antropologii, viz CLIFFORD GEERTZ, *Interpretace kultur: vybrané eseje*, Praha: Sociologické nakladatelství 2000, s. 105. C. Geertz rovněž prosazoval anti-psychologismus v antropologii, čímž vzbudil vlnu kritiky např. u zástupkyň kognitivní antropologie N. Quinn a C. Strauss, viz CLAUDIA STRAUSS and NAOMI QUINN, *A Cognitive Theory of Cultural Meaning*, New York: Cambridge University Press 1997, s. 252-256; anebo i u antropologa H. Whitehouse, viz WHITEHOUSE, „Why do we need Cognitive Theories of Religion?“, s. 69.

<sup>60</sup> Příkladem díla z oblasti kognitivní antropologie zkoumající kulturní významy je publikace *A Cognitive Theory of Cultural Meaning* badatelek N. Quinn a C. Strauss, jež předložily kognitivní teorii konekcionistického přístupu, podle které poskytují obecné konekcionistické modely méně rigidní výklady a pomáhají poskytovat nové a univerzální odpovědi nejen v kognitivní vědě, ale i v antropologii. Viz STRAUSS and QUINN, *A Cognitive Theory of Cultural Meaning*, s. 50-61.

<sup>61</sup> Srov. B. G. BLOUNT, „A History of Cognitive Anthropology“, s. 11.

<sup>62</sup> Podle autorů článku byla kognitivní antropologie dlouhou dobu izolována od kulturní antropologie i kognitivních věd, viz N. ROSS and D. L. MEDIN, „Culture and Cognition: The Role of Cognitive Anthropology and the Cognitive Sciences“, in DAVID B. KRONENFELD (ed.), *A Companion to Cognitive Anthropology*, Malden, Mass: Wiley Blackwell 2011, s. 356.

<sup>63</sup> Ve sborníku *A Companion to Cognitive Anthropology* je v úvodu odkazováno k dílu P. Boyera, o kterém bude pojednáno později. K historii a profilu kognitivní antropologie, viz B. G. BLOUNT, „A History of Cognitive Anthropology“, s. 11-14.



Antropolog Dan Sperber propaguje naturalizaci sociální oblasti a psychologii poznání a věří, že jeho naturalistický program s názvem „epidemiologie reprezentací“ umožňuje opětovně konceptualizovat sociální oblast. Naturalizace sociální oblasti přitom podle něho znamená zahrnutí některého z programů kognitivní vědy.<sup>64</sup> Epidemiologie reprezentací má označovat výzkumný program,<sup>65</sup> v němž šíření mentálních reprezentací lze zkoumat podobně jako šíření virů v lidské populaci. Epidemiologie má potom napomoci tomu, aby bylo vysvětleno, proč některé druhy šíří obecné a jiné specifické obsahy reprezentací. V centru pozornosti mají stát kauzální řetězce různých verzí kulturních reprezentací, které si lze představit jako choroby.<sup>66</sup> Úlohou antropologie je podle Sperbera právě interpretace obsahů kulturních reprezentací s pomocí psychologie poznání. Sperber představuje v dějinách antropologie velký posun ke kognitivní vědě, který se promítl zejména do důrazu na naturalistické zkoumání kulturních fenoménů. Od kulturního významu se dostává ke kulturním reprezentacím, čímž stojí blíže k uchopení reprezentace, především té mentální, tedy tématem rozpracovávaným kognitivní vědou.

Kognitivní základy vědy zdůraznil i antropolog Scott Atran, který tvrdí, že spekulativní aktivity mysli, kam náleží i náboženství, musí ustanovit definované kognitivní oblasti tak dobře, aby mohly být kognitivně studovány. V tomto ohledu chválí Sperberův přístup epidemiologie reprezentací ve vztahu ke studiu kultury. Nicméně centrální otázka Atranovy kognitivní antropologie zní: proč lidé dokáží myslet vědecky, a ta se dle jeho předchozích úvah na náboženství nevztahuje.<sup>67</sup>

Oba badatelé se ovšem současně zabývají i studiem náboženství a jejich práce jsou opětovně citovány. V souvislosti s výzkumem náboženství je citován především Sperber, který již v roce 1975 vydal dílo s názvem *Rethinking Symbolism*, v němž uchopuje symbolismus jako autonomní kognitivní mechanismus a již používá přívlastku „kontra-

---

<sup>64</sup> DAN SPERBER, *Explaining Culture: a naturalistic approach*, Oxford: Blackwell Publishers 1996, s. 5-6. Dan Sperber je v otázkách mentální modularity velmi ovlivněn dílem Cosmidesové a Toobyho (1992), srov. *ibid.*... s. 120.

<sup>65</sup> *Ibid.*... s. 3.

<sup>66</sup> „Choroby“ se však nemají vnímat jako něco negativního viz *ibid.*... s. 25-27.

<sup>67</sup> O kognitivním studiu symbolismu (i náboženství) viz SCOTT ATRAN, *Cognitive Foundations of Natural History: Towards an Anthropology of Science*, New York: Cambridge University Press 1990, s. 217-219. O postavení kognitivní antropologie, viz *ibid.*... s. 252-267.

intuitivní” v kontextu výkladu víry jako symbolu.<sup>68</sup> Sperber se tímto dílem výrazně zapsal do dějin kognitivní antropologie a ovlivnil i celkový charakter kognitivní vědy o náboženství. Atran, často odkazující právě na Sperbera, definuje náboženství jako „vášnivé komunitní projevy nákladných přilnutí ke kontra-intuitivním světům, které jsou ovládány nadpřirozenými agenty”.<sup>69</sup> Tato definice podle mého názoru ilustruje vzorovou definici náboženství kognitivního antropologa díky pojmům, v ní obsažených.

## **Shrnutí**

Lze shrnout, že vlivem kognitivní vědy ve druhé polovině 20. století začaly být předměty antropologického kulturního studia, tedy i náboženství, nahlíženy v souvislosti s kognitivní psychologií a lingvistikou. Byla to ovšem oblast kognitivní antropologie, která podle mého názoru vytvořila vhodný prostor pro studium náboženství, díky čemuž se postupně začala rozvíjet kognitivní věda o náboženství (*CSR*). Tento předpoklad vyvozují na základě několika faktorů. Za prvé se jedná o důraz na naturalizaci kultury a kulturních fenoménů, představené například ve výše uvedeném díle D. Sperbera. Za druhé vztah kognitivní antropologie a kognitivní psychologie, které se podle některých badatelů vzájemně doplňují v rámci šetření o přirozenosti myšlení a přitom mnozí antropologové využívají výsledků kognitivní psychologie.<sup>70</sup> Za třetí zde hrají roli i terénní výzkumy, které jsou nutnou součástí kulturní antropologie a někteří kognitivní antropologové, kteří

---

<sup>68</sup> DAN SPERBER, *Rethinking Symbolism*, Cambridge: University Press 1975, s. 101-103. Společně s Guthriem je Sperber označován za předzvěst kognitivní vědy o náboženství, viz BARRETT, „Cognitive Science of Religion: Looking back, Looking forward”, s. 230. Termín „kontra-intuitivní” bude vysvětlen v podkapitole 1.2.2 u P. Boyera.

<sup>69</sup> Definice z anglického originálu: „passionate communal displays of costly commitments to counterintuitive worlds governed by supernatural agents”: viz SCOTT ATRAN a NORENZAYAN, „Religion’s evolutionary landscape: Counterintuition, commitment, compassion, communion”, *Behavioral and Brain Sciences*, 27 (6/ 2004), s. 713. Příkladné termíny: kontra-intuitivita, nadpřirození agenti, Vysvětlení viz podkapitola 1.2.2.

<sup>70</sup> O vztahu kognitivní antropologie a kognitivní psychologie, viz J. BOSTER, „Data, Method, and Interpretation in Cognitive Anthropology”, in DAVID B. KRONENFELD (ed.), *A Companion to Cognitive Anthropology*, Malden, Mass: Wiley Blackwell 2011, s. 131-132.

zkoumají náboženství, na nich zakládají své teze.<sup>71</sup> Čtvrtým důležitým faktorem je, že zástupci první generace kognitivní vědy o náboženství byli většinou antropologové.<sup>72</sup> Posledně uvedený faktor týkající se zájmu studia náboženství u antropologů by mohl vyplývat z výše uvedené argumentace o roli náboženství, které je zpravidla subsumováno do oblasti kulturních fenoménů a právě studium kultury je a bylo, například s ohledem na definici náboženství E. Tylora, jedním z předmětů antropologie. Některé pokusy zmíněných antropologů o naturalizaci kultury obecně a náboženství konkrétně muselo přirozeně zaujmout i mnoho religionistů.<sup>73</sup>

### 1.2.2. Kognitivní religionistika

Kognitivní věda o náboženství, anglicky *Cognitive Science of Religion (CSR)*, označuje směr výzkumu náboženství a slovu věda, které je obsaženo v názvu, by se mělo podle německého religionisty H. Seiwerta rozumět pouze ve smyslu „přírodní vědy“.<sup>74</sup> Z toho vyplývá, že označení kognitivní věda o náboženství má vyjadřovat přírodovědné

---

<sup>71</sup> Například podle současného religionisty D. Palse došlo právě díky silnému důrazu na terénní výzkumy v devadesátých letech 20. století k „zřejmě nejvýznamnější změně orientace“ a v antropologii nastal „nový zlom“, když prudce vzrostl zájem, a tím i vliv kognitivní vědy, viz PALS, *Osm teorií náboženství*, s. 398. V kontextu terénních výzkumů je pro tuto práci zásadní teorie modů religiozity od H. Whitehouse, který založil své teze na terénním výzkumu na Papui Nové Guinei.

<sup>72</sup> Kromě Thomase E. Lawsona, který zastupuje jediného religionistu v první generaci badatelů kognitivní vědy o náboženství, srov. MICHAEL STAUSBERG, „Prospects in Theories of Religion“, *Method and Theory in the Study of Religion*, (22/2010), s. 224.

<sup>73</sup> Zájem o kognitivně orientovanou antropologickou perspektivu z řad religionistů může být ale pouze odmítnutím nebo zlehčením důležitosti kultury, což představuje jeden z problémů, viz GEERTZ, „Cognitive Approaches to the Study of Religion“, s. 354.

<sup>74</sup> Německy „Naturwissenschaft“ viz SEIWERT, „Religionswissenschaft zwischen Sozialwissenschaften, Geschichtswissenschaften und Kognitionswissenschaften“, s. 23. Seiwert rovněž tvrdí, že kognitivní věda o náboženství CSR není totéž, co kognitivní religionistika. V anglicky psané literatuře se používá název CSR a někdy není zcela jasné, zda si autoři první generace CSR, zejména z řad antropologů, plně uvědomují teoretické přístupy v rámci religionistiky.

studium náboženství a neomezuje se pouze na religionistický výzkum náboženství.<sup>75</sup> Jak bylo uvedeno výše, kognitivní věda o náboženství vznikala v rámci kognitivní antropologie a čerpala své poznatky především z kognitivní psychologie a lingvistiky. Do přírodovědného studia náboženství rovněž značně přispěla evoluční biologie, čehož je vhodným příkladem evoluční biolog Richard Dawkins.<sup>76</sup>

### **Přírodovědné studium náboženství**

Evoluční přístup k náboženství se stal charakteristickým východiskem zástupců kognitivní vědy o náboženství. Dawkins svou teorii o evoluci náboženství předložil například ve svém pozdějším díle *The God Delusion* (2006),<sup>77</sup> kde darwinisticky pátrá po výhodě náboženství, díky níž je schopno přežít. Žádnou konkrétní výhodu však nenachází a přiklání se k názoru, že náboženství je náhodný, psychologický vedlejší produkt něčeho jiného. I přes různá nařčení z militantního ateismu může Dawkinsonův příklad posloužit jako ilustrace snahy o aplikaci Darwinovy evoluční teorie o původu druhů na náboženství, která měla dalekosáhlý vliv.<sup>78</sup>

---

<sup>75</sup> Označuje se tak širší interdisciplinární badatelský program, argumentace srov. ALEŠ CHALUPA A TOMÁŠ HANPEJS, „Kognitivní věda o náboženství: Východiska, cíle a krátká historie”, *Pantheon: religionistický časopis* (9/2014), s. 10.

<sup>76</sup> Dawkinse uvádím na základě jeho srozumitelného pokusu o aplikaci Darwinovy evoluční teorie na náboženství. V kontextu kognitivní vědy o náboženství je vedle něho často uváděným zastáncem evoluční teorie náboženství D. Dennett se svým dílem *Breaking the Spell*. Oba dva se snaží biologicky uchopovat náboženství, jsou ale také tvrdě kritizováni kvůli své propagaci ateismu.

<sup>77</sup> V českém překladu: RICHARD DAWKINS, *Boží blud: přináší náboženství útěchu, nebo bolest?*, Praha: Citadella 2016.

<sup>78</sup> Dawkins svou teorii formuje dle darwinismu a rozpracovává tzv. memetickou teorii náboženství, podle níž náboženské představy přežívají jako geny. Nicméně narozdíl od náboženských představ mají geny přesnou fyzikální povahu (sekvenci DNA), takže se zde hovoří o tzv. „memes” jako jednotkách kulturního dědictví. Pozdější memetická selekce napomáhá vývoji náboženství směrem k sofistikovanějším systémům, přičemž vznik náboženství je podle Dawkinse vždy až příliš rychlý. Viz kapitola *Kořeny náboženství* in RICHARD DAWKINS, *Boží blud: přináší náboženství útěchu, nebo bolest?*, Praha: Citadella 2016, s. 179-227.

Oproti kognitivní vědě o náboženství (dále *CSR*) si kognitivní religionistiku<sup>79</sup> lze představit jako religionistické studium náboženství, které bylo na počátku vzniku *CSR* redukováno pouze na kognitivně orientovaný vědní přístup anebo religionistické studium poznatků kognitivní vědy o náboženství. Lze snad konstatovat, že kognitivní religionistika vznikala i díky osvojení si některých poznatků kognitivní vědy o náboženství a inspirovala se přírodovědnými metodami. „Kognitivní obrat v religionistice” se datuje nejpozději od počátků devadesátých let 20. století, kdy se hovoří o první generaci badatelů *CSR*, kteří představili zásadní kognitivní teorie náboženství.<sup>80</sup>

### **Thomas E. Lawson a Robert N. McCauley**

Přínos badatelů Thomase E. Lawsons a Roberta N. McCauleyho spočívá zejména v jejich společných dílech s názvy *Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture* (1990) a *Bringing Ritual to Mind* (2002), která se v zásadě neliší.<sup>81</sup> Z lingvistiky autoři adoptovali teorii kompetence (intuitivní znalosti), která se zakládá na práci N. Chomského a vyvozuje z ní univerzální principy lidského kognitivního vývoje. Autoři se stále zaměřují především na reprezentace agentů<sup>82</sup> a na rituální chování věřících, které je podle nich

---

<sup>79</sup> Pojem „kognitivní religionistika” (německy „kognitive Religionswissenschaft”) by podle Schülera raději neměl být překládán, jelikož označuje pouze kognitivně orientovaný náboženský výzkum, viz SCHÜLER, *Religion, Cognition, Evolution*, s. 26.

<sup>80</sup> Schüler řadí do první generace *CSR* tyto autory: T. E. Lawson a R. N. McCauley, P. Boyer a H. Whitehouse. Jeho klasifikaci se řídím, a proto se snažím uvést i do děl P. Boyera, T. E. Lawsons a R. McCauleyho. *CSR* ovlivnilo více badatelů, nicméně k těmto čtyřem uvedeným je nejvíce odkazováno i v další použité literatuře, srov. JUSTIN L. BARRETT, „Cognitive Science of Religion: Looking back, Looking forward”, s. 230-233; nebo JESPER SORENSON, „Religion in Mind: A Review Article for Cognitive Science of Religion”, *Numen* (52/2005), s. 482-487.

<sup>81</sup> Jelikož v obou dílech autoři rozpracovávají tytéž stěžejní hypotézy. V díle *Rethinking Religion* citovali méně materiálů z empirických výzkumů experimentální psychologie. V díle *Bringing Ritual to Mind* se více soustředí na detaily svých hypotéz, využívají například Whitehousovy poznatky z terénního výzkumu a polemizují s jeho hypotézou o rituální frekvenci. Analýza Whitehousovy teorie viz ROBERT MCCAULEY A THOMAS E. LAWSON, *Bringing Ritual to Mind: Psychological Foundations of Cultural Forms*, Cambridge: Cambridge University Press 2004, s. 109-124.

<sup>82</sup> Pojem „agenta” je podle Lawsons a McCauleyho fundamentální v každé teorii náboženských rituálů, jelikož agent řídí nejzákladnější lidské předpoklady o formě jakéhokoliv jednání. Agenti mohou být tvůrci jakéhokoliv jednání, viz MCCAULEY A LAWSON, *Bringing Ritual to Mind*, s. 23.

určováno obvyklým kognitivním vybavením u člověka. Názor, že kognitivní aparát pro reprezentaci náboženské rituální formy<sup>83</sup> je stejný jako pro reprezentaci jednání obecně, je prvním ze základních principů teorie náboženské rituální kompetence. Tento obecný kognitivní systém zahrnuje reprezentaci agentů, nicméně druhý princip zdůrazňuje, že náboženské rituální systémy zahrnují předpoklady o „kulturně postulovaných nadlidských agentech“ (*CPS*).<sup>84</sup> Z toho vyplývá, že náboženské rituály jsou obvyklou částí chování, čímž je dobrým příkladem srovnání dvou skupin lidí: první skupina rituálně kvalifikovaných lidí rituálně pije rituálně povolené víno a druhá skupina lidí, která pije víno. Lawson tvrdí, že obě skupiny lidí mají velmi podobné, ne-li identické kognitivní reprezentace.<sup>85</sup> Náboženské rituální jednání začíná až se vstupem *CPS* agenta, který se k tomu vyznačuje kontra-intuitivními (*CI*) vlastnostmi,<sup>86</sup> proto je někdy možné setkat se s označením *CI* agent. V reprezentaci náboženských rituálů je tudíž nejdůležitějším faktorem přítomnost „nadmírné agence“.<sup>87</sup> Jádro jejich teorie vystihují dva principy: za prvé „princip nadmírné agence“ a za druhé „princip nadmírné bezprostřednosti“. Princip nadmírné agence se soustředí především na přítomnost *CI* agenta, jenž může být v roli agenta, pacienta nebo instrumentu ve struktuře rituálu, kdežto u principu nadmírné bezprostřednosti je klíčový vstup *CI* agenta do rituálu a to, jak „bezprostřední/přímý“ je stupeň jeho působení. V rámci principu nadmírné agence existuje přídavná dělení: buď na „rituály se speciálními agenty“ nebo na „rituály se speciálními pacienty a speciálními

---

<sup>83</sup> Rituální forma je podle autorů základní znalost (anglicky: *tacit knowledge*) konkrétního účastníka rituálu, skrze níž je schopen vnímat odlišnosti v otázce emocionality daného rituálu, srov. *ibid.*... s 117.

<sup>84</sup> Anglicky: *culture postulated superhuman agents*, viz *ibid.*... s. 9. V *Rethinking Religion* 1990, s. 61.

<sup>85</sup> THOMAS E. LAWSON, „Cognition“ in Jens Kreinath, Jan Snoek, Michael Stausberg (ed.), *Theorizing Rituals, Vol 1: Issues, Topics, Approaches, Concepts*, Boston: Brill 2006, s. 308.

<sup>86</sup> Anglicky: *counter-intuitive properties*. Kontra-intuitivitu v kontextu děl vybraných badatelů *CSR* podle mého názoru nejsrozumitelněji definoval P. Boyer, viz dále.

<sup>87</sup> Viz E. THOMAS LAWSON, „Psychological Perspectives on Agency“, in Jensine Andresen, *Religion in Mind: Cognitive Perspectives on Religious Belief, Ritual, and Experience*, New York: Cambridge University Press 2001, s. 142. Kategorie nadmírné agence představuje souhrn *CPS* agentů v reprezentaci náboženského rituálního jednání, čímž vytváří základy sociálního styku, interakci mezi objekty (agenta, pacienta i instrumentu) jednání, srov. LAWSON A MCCAULEY, *Bringing Ritual to Mind*, s. 23-26.

instrumenty". V této souvislosti se Lawson a McCauley zabývají stupněm „senzorické pompéznosti"<sup>88</sup> neboli určitou mírou emocionálního nadšení pomáhající paměti a vyvozují, že rituály se speciálními agenty budou mít vyšší stupeň senzorické pompéznosti, což je důležitým podkladem pro hypotézu rituální formy. Rituální forma jakožto intuitivní znalost o rituálu věřících je totiž pro autory výrazným faktorem, jenž dokáže rozkrýt více zásadních kognitivních proměnných u věřících, než Whitehousova hypotéza rituální frekvence, se kterou polemizují.<sup>89</sup>

### **Pascal Boyer**

Evoluční biologii a dílem výše zmíněného R. Dawkinse se inspiroval antropolog Pascal Boyer, který nahlíží náboženství jako vedlejší produkt normálních pochodů lidské kognice.<sup>90</sup> Ve svém nejdůležitějším díle s názvem *Religion explained* (2001) se Boyer snaží vysvětlit náboženství na základě různorodých mentálních stavů naší mysli. Boyerův hlavní předpoklad spočívá v univerzálnosti kognitivních procesů, které jsou společné všem lidským mozkům.<sup>91</sup> Tento předpoklad, typický i pro ostatní autory CSR, podkládá argumenty, že v mozku neexistuje žádné náboženské centrum a že lidé nemají žádné speciální mentální dispozice pro náboženské koncepty, tudíž nelze odlišit náboženského člověka od nenáboženského. Podle Boyera tak náboženství vytvořily události, jež byly výsledky činnosti „neviditelné ruky kulturního výběru".<sup>92</sup>

V popředí Boyerovy teorie náboženství stojí nadpřirození agenti náboženských konceptů, pro které jsou charakteristické *kontra-intuitivní vlastnosti*, jimiž se Boyer zabývá v první polovině knihy *Religion explained*. Lidé podle něho mají k dispozici tzv.

---

<sup>88</sup> Anglický pojem „*sensory pageantry*” jsem shledala těžko přeložitelný do českého jazyka, řídím se proto překladem „senzorická pompéznost” od: MARTIN PEROUTKA, „Kognitivní věda o náboženství - Standardní paradigma”, *Theologická Revue* (85/ 2014), s. 121-124. Tento pojem užívá i Whitehouse, viz dále.

<sup>89</sup> LAWSON A MCCAULEY, *Bringing Ritual to Mind*, s. 117-124.

<sup>90</sup> PASCAL BOYER, „Religious thought and behavior as by-products of brain function”, *TRENDS in Cognitive Sciences*, (3/2003), s. 123. Boyerovo kladné hodnocení teorie kultury jako memes, viz PASCAL BOYER, *Religion Explained: The Human Instincts that Fashion Gods, Spirits and Ancestors*, London: Vintage 2002, s. 39-45.

<sup>91</sup> *Ibid.*... s. 366.

<sup>92</sup> *Ibid.*... s. 378-379.

mentální encyklopedii, která jim umožňuje řadit objekty se svými typickými vlastnostmi do různých ontologických kategorií, jako například osoba, zvíře nebo nástroj. Reprezentace náboženských konceptů se do lidské mysli ovšem promítne kontra-intuitivně, neboť nadpřirození agenti (duchové nebo bohové) narušují ontologické kategorie.<sup>93</sup> Nadpřirození agenti jsou spojeni například s rituálním jednáním, kterému se Boyer rovněž věnuje a rituál popisuje jako „obecnou lidskou aktivitu“.<sup>94</sup>

Boyer také zmiňuje důvody doktrín, přičemž odkazuje na Whitehouse a nekriticky přijímá jeho teorii modů religiozity, aby vystihl problematiku teologické nesprávnosti učení.<sup>95</sup> Narozdíl od McCauleyho a Lawsona s Whitehousem nepolemizuje a soustředí se pouze na výklad svého „vysvětleného náboženství“.

## Shrnutí

Z výkladu této podkapitoly by mělo být zřejmé, že studium náboženství z pohledu badatelů *CSR* je obvykle vystavěno na následujících předpokladech, které badatelé *CSR* až na výjimky přijímají: univerzalitu lidského kognitivního vybavení, pracují s tezí o existenci nadpřirozených agentů s kontra-intuitivními vlastnostmi, s evolucí náboženství, procesem selekce a přirozeností náboženství.<sup>96</sup> K tomu je důležité zdůraznit, že všechny předpoklady se vyskytují v pracích první generace a autoři na sebe zpravidla odkazují, vzájemně se kritizují a rovněž spolupracují na bázi výzkumných týmů. Tyto předpoklady si osvojil i

---

<sup>93</sup> Kontra-intuitivní biologické vlastnosti Boyer srozumitelně formuluje na příkladu boha Enkidu z eposu *Gilgameš*, který je napůl člověkem, tzn. že spadá do ontologické kategorie osoby, nicméně je také napůl zvířetem, což kategorii osoby narušuje. Reprezentace boha Enkidu proto není intuitivní, nýbrž kontra-intuitivní. Celá argumentace a další příklady, viz *ibid.*... s. 76-100.

<sup>94</sup> Anglicky: *general human activity*, viz *ibid.*... s. 264.

<sup>95</sup> *Ibid.*... s. 324-327.

<sup>96</sup> Přirozenost náboženství objasňuje kognitivní psycholog J. Barrett, který tvrdí, že věda o náboženství se vždy zajímala o speciální události, které odlišovaly náboženství od obyčejného života, ale donedávna ignorovala přirozené základy náboženství. Změnu perspektivy nazývá „tezí přirozeného náboženství“, viz JUSTIN L. BARRETT, „Exploring the Natural Foundations of Religion“, *Trends in Cognitive Science*, (1/2000), s. 29. Přirozené základy vědy výrazněji propaguje i Scott Atran, jak bylo uvedeno výše anebo P. Boyer.



antropolog H. Whitehouse, který podle německého etnologa M. Echltera předložil „jednu z nejúspěšnějších teorií svého druhu”.<sup>97</sup>

### 1.3. Whitehousova teorie modů religiozity

Současný britský antropolog Harvey Whitehouse (1964) je považován za posledního zástupce první generace badatelů CSR. Vydal již celou řadu odborných textů a jeho kognitivně orientovaný výzkum se podle jeho webových stránek zaměřuje na „evoluci sociální komplexity”.<sup>98</sup> Příkladem společnosti, která podle Whitehouse prošla evolucí sociální komplexity, je civilizace z oblasti Catalhöyük, dnešního archeologického naleziště v Turecku. Důležitou roli pro vznik této komplexní společnosti v době neolitu podle Whitehouse sehrál posun z imagistického modu religiozity k doktrinálnímu.<sup>99</sup>

#### Teorie modů religiozity

---

<sup>97</sup> ECHTLER, „Rituale und Kognition, s. 67. Echlter je ovšem také kritický, viz podkapitola 4.3. Rovněž podle religionistky A. K. Schröder je Whitehousova teorie modů „v německy mluvícím prostoru neznámější teorie CSR” viz ANNA K. SCHRÖDER, „Das hat gerade noch gefehlt: Cognitive Science of Religion und Religionspsychologie sind ein notwendiger Beitrag zur Religionswissenschaft”, *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, (1/2014), s. 45.

<sup>98</sup> Pojem „evoluce sociální komplexity” (anglicky: *the evolution of social complexity*) představuje názor, který předpokládá vývoj lidských společností od menších, jednoduchých ke komplexním společnostem velkého měřítka. Whitehouse tento pojem přímo nedefinuje, proto zdrojem je článek od Whitehousova kolegy P. Turchina, viz PETER TURCHIN, „Warfare and the Evolution of Social Complexity: A Multilevel-Selection Approach”, *Structure and Dynamics: eJournal of Anthropological and Related Sciences*, (3/2011), s. 185. Whitehouse má přehledné internetové stránky, kde je k dispozici jeho životopis a biografie, viz <http://www.harveywhitehouse.com/> (k 15.7. 2018)

<sup>99</sup> Jako hlavní faktor vzniku komplexní společnosti v tomto případě Whitehouse stanovil náboženskou rutinizaci. Zintenzivnění zemědělské činnosti v oblasti a zvyšování hustoty obyvatelstva mohly usnadnit také změny v rituálním životě obyvatel a díky tomu došlo k posunu z imagistického modu do doktrinálního modu religiozity. Na základě tohoto posunu se společnost na území Catalhöyük stávala komplexní. Jako příklad pro změnu rituální dynamiky je např. uveden menší důraz na symboliku divokých zvířat (symbolika imagistického modu) v domácnostech, viz HARVEY WHITEHOUSE (eds.), „Modes of Religiosity and the Evolution of Social Complexity at Catalhöyük”, in Ian Hodder (ed.), *Religion at Work in a Neolithic Society: Vital Matters*, Cambridge: CUP 2013, s. 134-149.

Pro tuto práci je stěžejní Whitehousova teorie modů religiozity, kterou formuloval v řadě článků a především ve třech knihách.<sup>100</sup> V jeho první a významné publikaci *Inside the Cult* (1995) analyzuje svůj terénní výzkum v oblasti Papuy Nové Guiney, kde strávil dva roky. Na ostrově zkoumal tamější milenialistický cargo kult Pomio Kivung, ve kterém se podle něho mísí prvky křesťansko-synkretické vize „věčného ráje na zemi“ a zájem o západní technologie. Hnutí bylo založeno roku 1963 a již od doby svého vzniku bylo v úzkém spojení s politickými aktivitami oblasti.<sup>101</sup> Whitehouse rozlišuje mezi mainstreamovou částí hnutí Pomio Kivung a od hnutí odštěpenou menší skupinou. Aktivity odštěpené skupiny zdůrazňují neverbální kodifikaci nauky, zájem o smyslovou stimulaci a emocionalitu u náboženských rituálů, kdežto mainstreamová část hnutí se snaží o verbální, logicky integrované náboženství, které má repetitivní a ne-emocionální rituály.<sup>102</sup> Po analýze rituálního jednání obou odlišených skupin Whitehouse shrnuje, že mainstreamová ideologie reprezentuje doktrinální modus religiozity, jenž se projevuje těmito znaky: kodifikace skrze verbalizované doktríny a exegeze, vysoká frekvence přenosu, centralizace moci, hierarchie v rámci skupiny. Oproti tomu odštěpená skupina a její rituály vytváří imagistický modus, jenž se projevuje těmito znaky: kodifikace neverbální formou, nízká peridiocita přenosu, emocionalita.<sup>103</sup> Whitehouse v tomto díle položil stručné, ale pevné základy teorie modů religiozity, v centru pozornosti ovšem stojí analýza historie, politických aktivit a náboženských rituálů melanéské oblasti a celého hnutí Pomio Kivung. Teorie modů religiozity je tedy představena zejména v kontextu kultu Pomio Kivung a její další rozšíření se objevuje v knize *Arguments and Icons* (2000).

V díle *Arguments and Icons* Whitehouse zdůrazňuje důležitost experimentální psychologie, především studia paměti. Paměť zde rozlišuje na epizodickou, jež je typická pro imagistický modus a sémantickou, jež je oproti tomu charakteristická pro modus

---

<sup>100</sup> Teorie modů religiozity je předložena v publikacích: *Inside the Cult* (1995), *Arguments and Icons* (2000), *Modes of Religiosity* (2004), viz SEBASTIAN SCHÜLER, „Review Modes of Religiosity: A Cognitive Theory of Religious Transmission“, *Marburg Journal of Religion*, Volume 11, (1/2002), s. 1.

<sup>101</sup> HARVEY WHITEHOUSE, *Inside the Cult: Religious Innovation and Transmission in Papua New Guinea*, New York: Oxford University Press 1995, s. 41-42.

<sup>102</sup> *Ibid.*... s. 65.

<sup>103</sup> Whitehouse příklady rozvádí a dohromady pro každý modus zde shrnul 13 kontrastujících znaků viz *ibid.*... s. 193-198. V *Modes of Religiosity* (2004) je charakteristik pouze 12.

doktrinální.<sup>104</sup> K tomu se Whitehouse zaměřuje především na detailnější rozbor znaků obou modů, které aplikuje na příklady z melanéské oblasti, prehistorických náboženství i reformovaného křesťanství na severu Evropy. Přední argument knihy spočívá v důležitosti přenosu kulturních idejí.<sup>105</sup>

Whitehouseova tematicky poslední publikace *Modes of Religiosity* (2004) snad nejsrozumitelněji a nejobsáhleji uvádí do teorie modů religiozity. Whitehouse se zde pokouší předložit testovatelnou teorii náboženství, která se zakládá na poznatcích kognitivní psychologie a etnografických výzkumech. Whitehouse nedefinuje náboženství *per se*, místo toho zastává tezi, že vědecké teorie náboženství slouží k tomu, aby ukázaly to, co náboženství vytváří. Tedy definování toho, co náboženství vytváří nebo též konstituuje, již může podle Whitehouse splnit účel definice.<sup>106</sup> Podle Whitehouse náboženství není jednoduše koherentní fenomén, raději se jedná o volný svazek „věcí“, jako jsou například koncepty nadpřirozených agentů, víry v posmrtný život, stvořitelské mýty, změněné stavy vědomí nebo rituály.<sup>107</sup> V popředí jeho uchopení náboženství stojí právě rituály, které pokládá za „speciální druhy jednání“.<sup>108</sup>

K vysvětlení náboženství a rituálu podle Whitehouse musí být nejprve osvojeny čtyři principy, které odhalí mechanismy dávající formu náboženskému myšlení. První princip spočívá v materiálním omezení náboženských tradic strukturou mentálních procesů

---

<sup>104</sup> Studium paměti zdůrazňuje Whitehouse už v úvodu viz HARVEY WHITEHOUSE, *Arguments and Icons: Divergent Modes of Religiosity*, Oxford: Oxford University Press 2000, s. 5-12.

<sup>105</sup> Srov. ROBERT N. MCCAULEY, „Review of Arguments and Icons: Divergent Modes of Religiosity“, *Journal of Ritual Studies*, Volume 16 (2/2002), s. 22-29.

<sup>106</sup> Srov. WHITEHOUSE, *Modes of Religiosity*, s. 2. I v jiných textech klade Whitehouse důraz na vytvoření „precizní koncepce toho, co konstituuje náboženství“. Náboženství je podle něho „kluzká“ kategorie, která se stále mění. Whitehouse je také ovlivněn definicí T. Asada a píše, že náboženství je: „volné seskupení vzorců myšlení a chování, které se různě konceptualizovaly napříč rozdílnými jazykovými a kulturními tradicemi“, viz HARVEY WHITEHOUSE, „Religion, Cohesion, and Hostility“, in Steve Clarke (ed.), *Religion, Intolerance and Conflict: A Scientific and Conceptual Investigation*, Oxford: Oxford University Press 2013, s. 36.

<sup>107</sup> HARVEY WHITEHOUSE, „Twenty-Five Years of CSR: A Personal Retrospective“, in Luther H. Martin and D. Wiebe (ed.), *Religion Explained? The Cognitive Science of Religion after Twenty-Five Years*, London: Bloomsbury 2017, s. 43.

<sup>108</sup> WHITEHOUSE, *Modes of Religiosity*, s. 1-6. Whitehouse teoretizuje o rituálu ve více člancích, viz Shrnutí v podkapitole 1.3.

v lidském poznání. Za druhé je třeba přijmout princip, že náboženské fenomény jsou v lidské mysli selektovány, například více zapamatovatelné koncepty přežijí déle. Třetí princip navazuje na druhý a zakládá se na tom, že vyselektovaný náboženský fenomén je vždy spojen s kontextem dané společnosti. Poslední čtvrtý princip zdůrazňuje explicitně formulované náboženské koncepty, díky nimž je náboženský přenos zčásti motivován.<sup>109</sup> Lze shrnout, že Whitehouse vnímá principy jako jisté univerzální limity poznání, skrze které lze pochopit, jakým způsobem dochází k přenosu náboženských idejí.

Výchozím bodem u většiny Whitehousových tezí je fungování kognitivních procesů. V otázce zpracování informací v oblasti náboženství je důležitá tzv. kognitivní optimální pozice, která shlučuje vhodné koncepty a Whitehouse ji označuje za atraktivní pozici, respektive bod, kam budou mít náboženské koncepty sklon se shromáždit. Díky kognitivnímu optimu je podle něho možné, přirozeně a snadno generovat, zapamatovat si a následně předat koncepty nadpřirozených agentů.<sup>110</sup> Konceptem nadpřirozených agentů navazuje na P. Boyera a sdílí s ním přesvědčení, že právě minimálně kontra-intuitivní koncepty jsou u lidí velmi přirozené a snadno zapamatovatelné. Whitehouse jako S. Atran považuje náboženství za kognitivně nákladné, což se projevuje u reprezentace bohů, vykonávání rituálů a vyprávění příběhů a mýtů. Zejména předání posvátných cyklů mytologie stojí podle Whitehouse větší úsilí, než například folklór, jelikož folklórní příběhy mají mnoho možností k využití zjednodušení (různé analogie, záměr pobavení) a nikdo nepředpokládá, že slouží k ilustraci „absolutních vyšších pravd“.<sup>111</sup> Lze tedy znovu konstatovat, že badatelé CSR se svými koncepty velmi ovlivňují a často pracují s těmi samými.

Whitehouse často uvádí, že na něj měli vliv badatelé, jako M. Weber, E. Gellner, V. Turner, R. Benedictová aj., kteří jsou známí svými teoriemi rozlišení dvou pomyslných náboženských praxí, přičemž první typ praxe je intenzivně emocionální a druhý reprezentuje nějaký stálý, opakující se, rutinizovaný a klidný stav.<sup>112</sup> Whitehouse na jejich teorie odkazuje a přiznává jistý vliv, zejména u rozlišení charismatické a rutinizované

---

<sup>109</sup> Kapitola *Poznání a náboženský přenos* viz *ibid.*... s. 15-26.

<sup>110</sup> *Ibid.*... s. 29-30.

<sup>111</sup> *Ibid.*... s. 57.

<sup>112</sup> *Ibid.*... 63.

náboženské formy M. Webera.<sup>113</sup> Výjimečnost své teorie ovšem spatřuje ve větší komplexnosti pokrytí proměnných znaků dané praxe a prvenství ve spojení těchto znaků s nálezy z kognitivní psychologie.<sup>114</sup>

Teorie je vystavěna na psychologických učeních o struktuře paměti, kterou Whitehouse dělí na šest typů: Počítá s tím, že existují dva druhy paměti: implicitní (bez potřeby vědomé znalosti, příklad řízení kola) a explicitní (určitá vědomá znalost). Explicitní v návaznosti na W. Jamese dále dělí na krátkodobou a dlouhodobou, v návaznosti na E. Tulvinga dlouhodobou rozdělí ještě na sémantickou (zahrnující obecnou znalost světa, příklad chování v restauraci) a epizodickou (autobiografickou, příklad první polibek). Důležité pro teorii je, že různé typy paměti jsou aktivovány odlišně v daném modu a právě tyto odlišnosti mohou podle Whitehouse vysvětlit rozdílné sociopolitické znaky v obou modech.<sup>115</sup>

Jak už bylo vícekrát zmíněno, Whitehouse rozlišuje mezi doktrinálním a imagistickým modem religiozity. V doktrinálním modu religiozity má rituální jednání tendenci být vysoce rutinizované, snadno skládá složité náboženské nauky v sémantické paměti a během rituálu aktivuje implicitní paměť. K rutinizaci rituálního jednání dochází dle Whitehouse tím, že je frekventovaně opakováno. Pravidelné opakování pak vede k aktivaci implicitní paměti, jelikož se rituály prováděné denně zautomatizují, a tak jsou vykonávány spíše nevědomě. Zato sémantická paměť podle Whitehouse posiluje přítomnost náboženských vůdců, autoritativního učení a vede k anonymním náboženským komunitám, přičemž dochází k tzv. pravoučným prověrkám, které povzbuzují náboženskou centralizaci. Díky přítomnosti náboženských vůdců a dobře přenosnému učení dochází k velkému rozšíření náboženství.<sup>116</sup> Další psychologické implikace náboženské rutinizace mohou mít za následek několik efektů. Whitehouse tvrdí, že nedostatečné opakování může vést až k rozkladu a zkomolení učení, zatímco přílišné

---

<sup>113</sup> To je důležité přiznání, jelikož Whitehouse termíny důkladně nedefinuje. Přiznání vlivu M. Webera alespoň může přiblížit Whitehousovo pochopení pojmů.

<sup>114</sup> WHITEHOUSE, *Inside the Cult*, s. 203. K tomu chce Whitehouse objasnit, proč tyto kontrastující modalities nastaly, viz WHITEHOUSE, *Modes of Religiosity*, s. 64.

<sup>115</sup> Typy paměti viz *ibid.*... s. 65.

<sup>116</sup> Stručně popsany řetězec specifických hypotéz doktrinálního modu, které se vzájemně ovlivňují viz *ibid.*... s. 66-70.

opakování může zapříčinit tzv. nudivý efekt a snižovat odevzdání se skupině. Jednoduše řečeno jde o stav, kdy přílišná obeznámenost s náboženskou doktrínou a slabá morálka vedou praktikující k různým stupňům nudy a snížené motivaci.<sup>117</sup> V knize *Modes of Religiosity* Whitehouse obsáhleji předkládá vzájemně se podporující hypotézy, z nichž je zřejmé, že důležitou roli hraje sémantická a implicitní paměť a následné sociopolitické projevy vykonávání rituálů, které jsou podle Whitehouse charakteristickými znaky pro rituály doktrinální dynamiky.

Oproti doktrinálnímu modu, v imagistickém modu religiozity má rituální jednání tendenci být málo frekventované, vysoce vzrušující a během rituálu aktivuje epizodickou paměť. Jako u doktrinálního modu i zde Whitehouse znaky kauzálně propojil v řetězec specifických hypotéz. Epizodická paměť, posilněná emocionalitou a osobní závažností rituálu, vytváří trvalé autobiografické vzpomínky, které jsou živé a detailní. Osobní zážitek je natolik unikátní, že se ani trochu nepodobá uniformitě doktrinálních nauk, což vede k rozmanitosti náboženských reprezentací, a to podle Whitehouse brzdí náboženské vůdcovství. Vysoké vzrušení pěstuje intenzivní soudržnost, v níž jsou produkovány emocionální svazky mezi zúčastněnými, což lze praktikovat pouze v lokalizovaných a exkluzivních komunitách. Z hypotéz vyplývá, že v rámci imagistického modu lokalizované komunity a nedostatek náboženského vůdcovství zpomalují šíření tradice. Whitehouse se též zabývá podobami rituálů, které jsou vykonávány méně často a shrnuje, že tyto individuálně závažné, mimořádné a emočně vzrušující příležitosti mají za následek dlouhodobé epizodické vzpomínky. Z výsledků experimentální psychologie Whitehouseovi vyplývá, že spojení vzrušení a paměťových efektů představuje zásadní psychologickou implikaci v imagistickém modu.<sup>118</sup>

Podstata modů spočívá dle Whitehouse v jejich naprostém kontrastu a kontrastující znaky jsou ještě dalších dvou typů, a to buď kognitivní, uchopovány psychologicky anebo sociopolitické, uchopovány na bázi skupin a populace. Mody religiozity jsou pro Whitehouse konečnými stavy a přirovnává je k tzv. atraktivním pozicím,<sup>119</sup> ke kterým daná

---

<sup>117</sup> Whitehouse odkazuje na výsledky experimentální psychologie a hypotézu „kognitivní dizonance“ (Festinger, 1957) viz *ibid...* s. 99.

<sup>118</sup> Charakteristiky imaginastického modu, viz *ibid...* s. 70-74 a s. 105-106.

<sup>119</sup> *Ibid...* s. 75.

tradice tíhne. Podle Whitehouse reálně nelze určit, zda je konkrétní rituál doktrinální nebo imaginastický, nicméně lze určit tendenci tíhnutí směrem k dané atraktivní pozici.<sup>120</sup>

V závěru knihy *Modes of Religiosity* Whitehouse navrhuje čtyři možné kombinace, jejichž následky pro rituální přenos závisí na míře vzrušení rituálu a modální dynamice.<sup>121</sup> První predikce spojuje sociopolitické znaky doktrinálního modu s rituály nízkého vzrušení. Tento typ má představovat plnohodnotnou doktrinální dynamiku. Druhá predikce se zakládá na rituálech s nízkým vzrušením a nedoktrinální dynamikou. Taková tradice by podle teorie modů vlastně nemohla existovat, nicméně Whitehouse přiznává, že by se mohla objevit v rámci širší náboženské tradice nebo u laické religiozity, která nemá přístup k doktrinálně kodifikovanému zjevení.<sup>122</sup> V rámci jeho třetí predikce se jedná o rituály vysokého vzrušení s doktrinálními podmínkami. Vhodným příkladem tohoto typu jsou evangelikální a charismatické křesťanské tradice. Nicméně zde velmi záleží na slovním přenosu, který, bude-li podpořen mimotechnicky, přežije nedotčeně. Čtvrtá predikce vzniká ze stavu nízkého vzrušení a nedoktrinální dynamiky. Podle Whitehouse je tento typ nejjednodušším scénářem, co se může objevit, a v podstatě se jedná o ilustraci dynamiky imagistického modu. Je zřejmé, že předchozí predikce je nutné zkoumat s ohledem na další data.

V první řadě Whitehouse opětovaně zdůrazňuje spolupráci etnografů, archeologů a historiků.<sup>123</sup> K tomu je podle něho potřebná evidence z kognitivních věd, zejména ze studia

---

<sup>120</sup> *Ibid.*... s. 74-76.

<sup>121</sup> O predikcích viz *ibid.*... s. 157-164.

<sup>122</sup> Zástupci takové laické religiozity by ovšem museli najít způsob, jak učení přenášet, resp. si ho zapamatovat, naučit a předat. Jinými slovy by se měly jejich výklady shlukovat kolem kognitivního optima, viz *ibid.*... s. 160-161.

<sup>123</sup> Whitehouse projevil důraz na kombinaci perspektiv z oborů etnografie, historie, archeologie a kognitivních věd i v řadě článků. Etnografie, historie a kognitivní věda si mají vypomáhat např. při vysvětlení procesu kulturního přenosu, více viz HARVEY WHITEHOUSE, „Towards an Integration of Ethnography, History and Cognitive Science of Religion”, in Harvey Whitehouse and James Laidlaw (ed.), *Religion, Anthropology, and Cognitive Science*, Durham, NC: University of North Carolina Press, 2007, s. 261. Kognitivní věda by podle Whitehouse také potřebovala modifikovat některý ze svých modelů a metod ve světle etnografických perspektiv. Sociální vědy by potřebovaly více rozumět mentální životu, jako rozumí kognitivní vědy, viz WHITEHOUSE, *The Debated Mind*, s. 221.

učení, paměti a uvažování v nenáboženských kontextech.<sup>124</sup> Skloubení těchto dvou přístupů podle Whitehouse vytvoří ideální výzkumný program pro porozumění podstaty a příčin náboženství.

## Rituál

Whitehouse se v řadě textů pokouší objasnit své uchopení rituálu. Přiklání se k tvrzení, že rituál je univerzální a starověký prvek lidských společností a rituály mají všechny druhy funkcí (nadpřirozené, expresivní a sociální).<sup>125</sup> V kontextu evoluční teorie náboženství je Whitehouse názoru, že rituály jsou vedlejšími produkty mechanismů, jejichž původní adaptivní a výhodné funkce byly ztraceny. Nicméně aby mohla být podle něho oceněna důležitost a rozdílnost rituálů v lidských společnostech, musí být zváženy adaptivní výhody rituálů pro sociální skupiny.<sup>126</sup> Whitehouse tedy velmi zdůrazňuje roli vztahu mezi rituálem a sociálními formacemi. Za prvé se Whitehouse zabývá sociálními formacemi u rituálů imagistického modu, zejména u „traumatických rituálů“ a „ritů teroru“. U imagistických rituálů se podle něho pěstuje intenzivní soudržnost členů, jelikož se vytvoří dojem sdíleného mentálního obsahu.<sup>127</sup> V rámci skupiny se tvoří vysoká míra tolerance a důvěry, nicméně směrem k venkovnímu světu převažují pocitu odporu a intolerance.<sup>128</sup> Za druhé se Whitehouse zabývá rituály doktrinálního modu, pro které je charakteristická zejména rutinizovaná činnost. Rutinizované rituály pěstují sociální identity ve vztahu ke komplexnímu politickému systému a komplexním společnostem.<sup>129</sup> V souvislosti s reflexivitou věřících u rutinizovaných rituálů Whitehouse také tvrdí, že účast na kolektivních rituálech může utlumit lidské kapacity pro nezávislé myšlení. Rutinizované

---

<sup>124</sup> Rovněž je důležité zdůraznit, že Whitehouse jako ostatní badatelé *CSR* předpokládá, že kognitivní výbavu mají všichni lidé stejnou. Whitehousovo pojetí výstavby teorie v rámci *CSR* viz *ibid...* s. 168-170.

<sup>125</sup> HARVEY WHITEHOUSE, „Ritual, Cognition, and Evolution“, in R. Sun, *Grounding the Social Science in the Cognitive Sciences*, Cambridge: MIT Press 2012, s. 265.

<sup>126</sup> *ibid...* s. 268-269.

<sup>127</sup> *ibid...* s. 278.

<sup>128</sup> *ibid...* s. 270-273.

<sup>129</sup> *ibid...* s. 274. Konflikty jsou v tomto případě spojeny například s konflikty v armádě, srov. HARVEY WHITEHOUSE a BRIAN MCQUINN, „Ritual and Violence: Divergent Modes of Religiosity and armed struggle“, in M. Juergensmeyer, M. Kitts, M. Jerryson (ed.), *Oxford Handbook of Religion and Violence*, Oxford: Oxford University Press 2013, s. 598.



kolektivní rituály podle něho produkují sklon k autoritativnímu výkladu učení a potlačují nezávislou interpretaci rituálního významu, což řídí procedurální paměť a explicitní uvažování.<sup>130</sup> Tento závěr přímo podporuje i silný vliv práce *Beyond Modularity: A Developmental Perspective on Cognitive Science* (1992) psycholožky A. Karmiloff-Smith ohledně vztahu explicitní a implicitní paměti, který se odrazil do Whitehouseovy teorie.<sup>131</sup>

Od Karmiloff-Smith Whitehouse převzal model procesu tzv. „reprezentativní redeskripce“ (*representational redescription*)<sup>132</sup> a pokusil se ho aplikovat na rituály doktrinálního a imagistického modu. Ze srovnání procesu učení u dětí a procesu učení „znalosti“ rituálu u věřících za předpokladu různých frekvencí opakování rituálů má podle Whitehouse vyplynout, jak věřící reflektují svou víru.<sup>133</sup> Když je rituál často opakován, vytvoří se podle Whitehouse procedurální znalost rituálu, která je charakteristická věděním, jak rituál dělat. Vysoce rutinizované rituály jsou tedy podle Whitehouse prázdné procedury a jejich explicitní náboženská znalost pouze převzala formu oficiální exegeze.<sup>134</sup> Jiná je reflexe u rituálů imagistického modu, které nikdy nejsou prázdné procedury, jelikož účastníci jsou podle Whitehouse dokonce nuceni do reflexivity zážitku a rituály zde představují kombinaci sensorické stimulace a kognitivních šoků.<sup>135</sup>

Dalším z Whitehouseových pohledů na rituál představuje teze, že rituál je teleologicky nejasný/neprůhledný.<sup>136</sup> Whitehouse by definoval rituál jako každou

---

<sup>130</sup> HARVEY WHITEHOUSE, „Ritual and Acquiescence to authoritative discourse”, *Religion, Brain & Behavior*, (1/2013), s. 76-77.

<sup>131</sup> Srov. WHITEHOUSE, *Modes of Religiosity*, s. 87-94 a 115-117.

<sup>132</sup> Podle Whitehouse je klíčový následek opakování při procesu učení, kdy se implicitní znalost stává vědomě přístupnou. Takovou znalost nazývá angl. *behavioural mastery*. Ilustrace na příkladech učení u dětí, viz HARVEY WHITEHOUSE, „Religious Reflexivity and transmissive frequency”, *Social Anthropology*, (10/2002), s. 92.

<sup>133</sup> *ibid.*... s. 95.

<sup>134</sup> *ibid.*... s. 101-102.

<sup>135</sup> *ibid.*... s. 99.

<sup>136</sup> Podle Whitehouse je kauzální neprůhlednost/ nejasnost (anglicky: *causal opacity*) nejzajímavějším znakem rituálu. Rituály podle něho nemají racionální a kauzální strukturu, jde jednoduše o záležitost konvence pořadí rituálních celků. Viz WHITEHOUSE, „Twenty-Five Years of CSR: A Personal Retrospective”, s. 48.

„normativní činnost, u které se předpokládá, že má nedostatek fyzicko-kausálního důvodu”<sup>137</sup> nebo také jako „sociálně stanovenou imitaci účelově nejasného chování”.<sup>138</sup>

## Shrnutí

Antropolog H. Whitehouse poprvé předložil teorii modů religiozity v díle *Inside the Cult* z roku 1995. Ovšem až v roce 2004 vydal publikaci *Modes of Religiosity: A Cognitive Theory of Religious Transmission*, jež teorii prezentuje nejvíce komplexně a dokonce se zde objevuje i reakce na kritiku kolegů T. Lawsona a R. McCauleyho.<sup>139</sup>

Lze shrnout to podle mého názoru nejzásadnější, že teorie modů religiozity se zakládá na kontrastu dvou typů charakteristik, psychologických a sociopolitických. Je důležité zdůraznit, že Whitehouse nepředložil pouze statický výčet charakteristických znaků, ale nabídl vzájemně propojený systém charakteristik, jež jsou více či méně aplikovatelné buď na danou náboženskou komunitu, rituální praxi anebo samotné věřící. Kontrastující charakteristiky v podstatě vytváří daný modus, mohou určovat tendenci směřování zkoumaného problému k tzv. atraktivní pozici a k tomu mohou představovat testovatelné předměty aplikace, proto stojí podle mého názoru v popředí celé teorie a pro lepší představu je celkový výčet charakteristik uveden v tabulce 1.

Tabulka 1.: Kontrastující charakteristiky modů religiozity<sup>140</sup>

Proměnná	Doktrinální modus	Imagistický modus
Psychologické charakteristiky: 1. Transmisivní frekvence 2. Míra vzrušení 3. Paměťový systém 4. Rituální význam 5. Techniky zjevení	1. Vysoká 2. Nízká 3. Sémantický a implicitní 4. Naučený/osvojený 5. Rétorické, logická integrace, narativní	1. Nízká 2. Vysoká 3. Epizodická/„flashbulb memory” 4. Vnitřně generovaný 5. Ikonocita, multivokalita a multivalence

<sup>137</sup> WHITEHOUSE, „Religion, Cohesion, and Hostility”, s. 37.

<sup>138</sup> WHITEHOUSE a MCQUINN, „Ritual and Violence”, s. 597.

<sup>139</sup> Whitehouse se mimo jiné snaží obhájit důležitost určení frekvence rituálů, nicméně dospívá k závěru, že hypotéza rituální formy od Lawsona a McCauleyho potencionálně doplňuje teorii modů religiozity a naopak. Viz WHITEHOUSE, *Modes of Religiosity*, s. 154.

<sup>140</sup> Tabulka 1. byla vytvořena podle vzoru anglicky psané tabulky v *Modes of Religiosity*, viz *ibid.*... s. 74.

Sociopolitické charakteristiky:		
6. Sociální soudržnost	6. Difuzní (nejasná)	6. Intenzivní
7. Vůdcovství	7. Dynamické	7. Pasivní/chybí
8. Inkluzivita/Exkluzivita	8. Inkluzivita	8. Exkluzivita
9. Rozsah/šíření	9. Rapidní, efektivní	9. Pomalé, neefektivní
10. Velikost	10. Malá	10. Velká
11. Stupeň uniformity	11. Vysoká	11. Nízká
12. Struktura	12. Centralizovaná	12. Necentralizovaná

Pro tuto práci je rovněž důležité shrnout, jak Whitehouse teoreticky uchopuje rituál. Lze konstatovat, že Whitehouse přijímá evoluční teorii náboženství podobně, jako ji předložil R. Dawkins. Pro Whitehouse jsou rituály speciálními druhy jinak univerzálního lidského jednání, které nemají jasný účel ani adaptivní výhodu. Whitehousův pohled na evoluci náboženství se ovšem dotýká následků i výhod vykonávání rituálů pro sociální formování náboženských skupin, čímž Dawkinsův předpoklad posouvá dále. Dopady sociální formace uvnitř dané skupiny na význam rituálu se liší podle toho, o jaký typ rituální dynamiky se jedná. Sama sociální formace nicméně již předem může určit rituální význam, jak bylo ilustrováno na Whitehousově pojetí rutinizovaných rituálů, které mají předpoklady k menší reflexivitě náboženského učení a věřící tíhne k autoritativnímu pojetí výkladů učení na základě fungování procedurální paměti. Whitehousův závěr v případě reflexivity věřících u rutinizovaných rituálů, založeného na modelu Karmiloff-Smith (1992), podle mého názoru představuje jednu z jeho nejoriginálnější tezí, která narozdíl od teoretizování o adaptivní výhodě rituálů může být při aplikaci teorie modů snáze rozpoznána.

Oproti rutinizovaným rituálům, Whitehouse uchopuje imagistické rituály vždy na příkladu „traumatických“ rituálů, „ritů teroru“ atp., což představuje podle mého názoru omezení na extrémní zážitky u kmenových společenství, které nelze tak jednoduše aplikovat na jinou náboženskou skupinu.

## 2. Empirická část: Rituál

### 2.1. Židovská rituální praxe

V literatuře i v praxi se rozšířil názor, že judaismus je náboženství, které klade důraz na praxi a v jeho popředí stojí otázky *ortopraxe* („správné cesty“), nikoliv *ortodoxie* („správného slavení“).<sup>141</sup> Židovství se zaměřuje na správnou cestu konání a naplňování příkazů Tóry, které by měly představovat výchozí bod života židů. Z Tóry a učené rabínské literatury je odvozena židovská rituální praxe,<sup>142</sup> která se podle výkladů uskutečňuje buď individuálně anebo kolektivně každý den a promítá se zejména do oblasti židovských svátků a synagogální liturgie. Židovská rituální praxe se řídí podle lunárně-solárního hebrejského kalendáře *Luach ha-šana*. U tohoto typu kalendáře se předpokládá, že měsíce se počítají podle měsíčního cyklu a roky podle slunečního cyklu. Slavení židovských svátků je ovšem podmíněno Biblií, proto bylo třeba přizpůsobit lunární kalendář, podle kterého připadá buď dvacet devět nebo třicet dnů na jeden měsíc, solárnímu. Hebrejský rok má dvanáct měsíců, ale sedmkrát v devatenácti letech se přidává jeden měsíc navíc, aby byly všechny svátky slaveny právě podle danosti Bible. Nicméně i přesto, že Bible počítá kalendářní rok od jara, platná praxe stanovuje, že kalendářní rok začíná na podzim.<sup>143</sup>

#### 2.1.1. Základní struktura bohoslužeb

Zbožní židé by se měli modlit alespoň třikrát denně, a to večer (*ma'ariv*), ráno (*šachrit*) a odpoledne (*mincha*). Každá ze tří pravidelných bohoslužeb má přesně stanovené pořadí modlitebních celků. Pro tuto práci je ústřední základní struktura večerní bohoslužby, jejíž zjednodušená obecná struktura je následující: modlitba *Š'ma Israel* s pěti

---

<sup>141</sup> Teze, že judaismus stojí na teoretickém základu, který se uskutečňuje v praktickém životě, viz ME'IR JISRA'EL LAU, *Praktický judaismus*, Praha: P3K 2012, s. 7-16.

<sup>142</sup> Židovskou rituální praxi popisují s ohledem na svůj etnografický výzkum u komunity Bejt Praha. Rituální praxi následně redukuje zejména na každotýdenní slavení *Šabatu* a slavení vybraných židovských svátků během roku, jak bylo uvedeno v úvodu.

<sup>143</sup> K dispozici je mnoho dalších náboženských vysvětlení, proč má rok začínat na podzim, viz NOSEK A DAMOHORSKÁ, *Židovské tradice a zvyky*, s. 175-176.

požehnáními; Poloviční *kadiš*; *Amida*; Úplný *kadiš*; *Aleynu*.<sup>144</sup> V použité literatuře se objevuje tvrzení, že židovská bohoslužba je soustředěna kolem tří hlavních modlitebních bodů: modlitba *Š'ma Israel* (Slyš Izraeli) a její požehnání; modlitba *Amida* (též *Šmone esre* nebo *Tfila*) jakožto řada osobních a národních proseb; a čtení z Písma, někdy se čtením homilií. Základním prvkem židovské modlitby je *Bracha* (požehnání nebo též benedikce), respektive poděkování za Boží dobrotu.<sup>145</sup> V centru interpretací židovské liturgie stojí dvě výše zmíněné modlitby *Š'ma* a *Amida*, jež jsou někdy považovány za dva hlavní body celé liturgie. Recitace modlitby *Š'ma* při bohoslužbách je předepsána přímo Tórou a text prvního verše představuje základ monoteistické víry židů, jelikož je v něm obsažen požadavek jedinosti Boha.<sup>146</sup> Modlitba *Amida* (stojící) nebo též *Šmone esre* (osmnáct) je součástí všech pravidelných bohoslužeb, při její recitaci se stojí a diasporní židé se otáčejí směrem k Izraeli. *Amida* v současné době obsahuje devatenáct požehnání a i přesto, že původní modlitba obsahovala požehnání osmnáct, se její název zachoval v původní verzi. Před recitací *Amidy* by měl věřící učinit tři kroky vpřed a začít si potichu předříkat jednotlivá požehnání, během nichž by se měl plně soustředit, ve čtyřech momentech se uklonit a na závěr by měl udělat tři kroky zase zpátky.<sup>147</sup> Dalším, pro bohoslužby důležitým, bodem židovské liturgie je *kadiš* (posvěcení), který je znám ve více verzích, a to buď jako poloviční; úplný; pohřební; rabínský; anebo *kadiš* sirotků, truchlících. Poloviční *kadiš* se o večerní bohoslužbě recituje před *Amidou* a jedná se o zkrácenou verzi původního textu úplného *kadiše*, jenž je recitován po *Amidě*.<sup>148</sup> V závěru večerní

---

<sup>144</sup> Schéma obecné struktury liturgie pravidelných bohoslužeb, viz BEDŘICH NOSEK A PAVLA DAMOHORSKÁ, *Úvod do synagogální liturgie*, Praha: Karolinum 2005, s. 68.

<sup>145</sup> Jednoduchá struktura židovské liturgie, viz BEDŘICH NOSEK A PAVLA DAMOHORSKÁ, *Úvod do synagogální liturgie*, s. 67.

<sup>146</sup> První verš *Š'ma*: „Slyš, Izraeli, Hospodin je náš Bůh, Hospodin je jediný.“ Další modlitby a požehnání byly předepsány židovskými učiteli, kromě specifického požehnání po jídle. *Š'ma* právě proto zastává jedinečné postavení v liturgii a na jeho recitaci se klade velký důraz, viz ME'IR JISRA'EL LAU, *Praktický judaismus*, s. 50-51.

<sup>147</sup> *Ibid.*... s. 54-55.

<sup>148</sup> Typy *kadiše*, viz BEDŘICH NOSEK A PAVLA DAMOHORSKÁ, *Úvod do synagogální liturgie*, s. 87. *Kadiš* je pro upřesnění: „aramejsky: svatý, modlitba požehnání a chvály, která se přednáší jen s minjanem o předepsaných příležitostech v synagoze...“, viz SIMON PHILIP DE VRIES, *Židovské obřady a symboly*, Praha: Vyšehrad 2009, s. 294.

pravidelné bohoslužby se recituje verš pod názvem *Alejnu*, který může být pokládán i za „ústřední modlitbu judaismu“.<sup>149</sup>

## 2.1.2. Šabat

Nejdůležitější den židovského kalendáře představuje *Šabat* (sobota), který nastává již v pátek večer. Každý nový den v židovské tradici totiž začíná západem slunce a nikoliv východem. *Šabat* symbolizuje den odpočinku, ale i zastavení a radosti, kdy Hospodin podle Tóry stvořil svět. Svěcení sedmého dne *Šabatu* se zakládá na příkazech Tóry, k tomu se od ostatních dnů *Šabat* odlišuje liturgickou praxí a k jeho dodržování se vztahuje velký počet halachických zákonů a speciálních ceremonií.<sup>150</sup> Každý pátek večer po západu slunce a objevení se prvních tří hvězd na obloze přichází „Královna Šabat“.<sup>151</sup> Od pravidelné večerní bohoslužby se struktura šabatové bohoslužby neliší s výjimkou několika níže zmíněných přídavků. Od kabalistického období je páteční večerní bohoslužba na *Šabat* obohacena o recitaci šesti žalmů, známé jako *Kabalat šabat* (Přivítání šabatu) a k tomu obsahuje kabalistickou poetickou modlitbu *Lecha dodi* (Pojď, můj milý) z 16. století. Poté následuje šabatová *Amida*, jenž je specifická tím, že je zredukována pouze na sedm požehnání, známé pod označením *Magen avot* (Štít předků). Dalšími přírůstky k *Šabatu* jsou za prvé četba kapitoly mišnického traktátu *Šabat* a za druhé recitace textu z Talmudu, konkrétně z traktátu *Berachot* 64a. Na závěr bohoslužby přidávají židovské obce vlastní obecní *kiduš* (požehnání vína a šabatu).<sup>152</sup> Specifickou liturgii v průběhu roku mají rovněž

---

<sup>149</sup> Závěrečný verš *Alejnu le'šabeach* zní: „Je naší povinností velebit Pána veškerenstva...“, viz JA'AKOV NEWMAN, *Judaismus od A do Z*, Praha: Sefer 1992, s. 15.

<sup>150</sup> Podle halachy je zakázáno pracovat, aby se člověk plně soustředil na svěcení šabatu. Speciální ceremonie na šabat je zejména zapalování svící a slavnostní večeře, viz NOSEK A DAMOHORSKÁ, *Židovské tradice a zvyky*, s. 182-188.

<sup>151</sup> Označení šabatu jako královny je velmi časté a souvisí s textem modlitby *Lecha dodi*, kde je šabat přirovnán k nevěstě, jež nemá partnera a židovský národ by si tedy měl vzít za nevěstu „královnu šabat“, srov. MARC STERN, *Svátky v životě Židů: vzpomínání, slavení, vyprávění*, Praha: Vyšehrad 2002, s. 39.

<sup>152</sup> Šabatová liturgie byla zformována na konci gaonského období (tedy první poloviny 11. století) a její základní struktura se v rozšířené podobě udržuje dodnes, viz NOSEK A DAMOHORSKÁ, *Úvod do synagogální liturgie*, s. 90-92. Od popisu šabatové ranní bohoslužby zde upustím, jelikož ji není pro další výzkum v této práci potřeba zmiňovat.

židovské svátky, kdy se ke struktuře pravidelných bohoslužeb přidávají další modlitby a ceremonie.<sup>153</sup>

### 2.1.3. Vysoké svátky

Začátek podzimního období (září-říjen) charakterizují tzv. Vysoké svátky, též *Asere jmej tšuva* (Deset dnů pokání), které jsou charakteristické svou kajícínou a trýznivou atmosférou. Období Deseti dnů pokání je ohraničeno dvěma svátky. Prvním svátkem je *Roš ha-šana* (hlava roku) neboli židovský Nový rok, který trvá dohromady dva dny, i když je věřícími považován pouze za jeden čtyřiceti-osmi hodinový den. Druhým svátkem je *Jom kipur* (Den smíření), který trvá pouze jeden den a během něhož se drží jeden z nejpřísnějších půstů judaismu. K Vysokým svátkům se váže mnoho zvláštních ceremonií a rituálů. Podle biblické tradice se na oba svátky troubí na beraní roh, tzv. *šofar*, který je spojen především s událostí ohlášení Tóry na Sinaji. Rituál troubení na *šofar* se tradičně uskutečňuje po ranní a večerní bohoslužbě *Roš ha-šana* a v závěru *Jom Kipur*. Dále se po odpolední bohoslužbě na *Roš ha-šana* provádí ceremonie *Tašlich* (odhodíš), která má symbolizovat odhození hříchů do vody. Věřící žid například vyklápí své kapsy do řeky, aby se tak zbavil hříchů. Během Vysokých svátků dochází k další typické ceremonii nazvané *Kaparot* (usmíření), v jejímž rámci se jedná o přenesení osudu z člověka na zvíře. V některých komunitách si například židovští muži třikrát otočí kohouta kolem hlavy. Deset dnů pokání uzavírá sváteční den *Jom kipur*, k jehož specifickým bohoslužbám se přidává ještě jedna navíc, tzv. *Ne'la*, jež naposledy nabízí možnost poprosit Hospodina o odpuštění.<sup>154</sup>

### 2.1.4. Poutní svátky

Po Dni smíření následuje *Sukot* neboli Svátek stánků, který je také slaven na podzim ke konci zemědělského období (září-říjen). Spolu se svátky *Pesach* a *Šavu'ot* se *Sukot* řadí mezi tzv. Poutní svátky a každý z nich se nějakým způsobem vztahuje k biblické události *Jeci' at Micrajim* (Vyvedení z Egypta). Na základě biblických ustanovení trvá *Sukot* sedm dní, při jeho průběhu by se mělo přebývat v *suce* (stánku), která je společně s

---

<sup>153</sup> Přídavné modlitby a ceremonie pokládám za obohacení liturgie svátečních dnů. Rituální praxi v komunitě Bejt Praha obohacují, nicméně na charakter praxe nemají větší vliv. Rituální praxi s ohledem na komunitu Bejt Praha tvoří rituály.

<sup>154</sup> Vysoké svátky, viz NOSEK a DAMOHORSKÁ, *Židovské tradice a zvyky*, s. 193-204.

máváním *lulavem* (palmová ratolest) jednou ze dvou základních povinností a pojí se k ní bohatý symbolický význam. *Suka* jako stánek byla například považována za ochranu při putování pouští a Izraelci měli tyto stánky k dispozici při vyvedení z Egypta. Liturgicky je svátek obohacen o recitaci *Halelu* (Ž 113-118) a tzv. *hošanot* (modlitby za spásu a budoucí vykoupení).

Za první z tzv. Poutních svátků je považován *Pesach* neboli Svátek nekvašených chlebů, který se slaví na jaře (březen-duben) po šest nebo sedm dní a jeho oslava plně reflektuje *Jeci' at Micrajim* (Vyvedení z Egypta). Jak název svátku napovídá, charakteristickým prvkem je odstranění všeho kvašeného v domácnosti a zhotovení nekvašených chlebů *macot*. Další specifickou a velmi důležitou ceremonii představuje *Seder šel Pesach* (Pesachový seder), který stejně jako nekvašené chleby odkazuje k biblickým událostem, jež jsou vylíčeny ve vyprávění *Hagady*<sup>155</sup>, která je o *Pesachu* čtena. Tato ceremonie je doplněna o pečlivě připravenou hostinou. Symboliku pesachové hostiny by měla vystihovat obložená sederová mísa, na které jsou rozmístěny následující potraviny, které se vztahují k události vyvedení z Egypta: hořká zelenina *maror*; natvrdo uvařené vejce *bejca*; zvířecí kost *zro'a*; směs strouhaných jablek, vína a ořechů *charošet*; syrová či vařená zelenina nebo brambory *karpas*; hořké byliny *chazeret*; a tři *macot* uprostřed mísy.

Třetím a v této práci posledním svátkem z řady Poutních svátků se nazývá *Šavu'ot* neboli Svátek týdnů, který se slaví po dobu jednoho až dvou dnů na jaře (květen), přesně po uplynutí 49 dnů počítaných od druhého dne *Pesachu*. *Šavu'ot* se váže k události daru Zjevení Tóry na Sinaji a původně měl ryze zemědělský charakter. I přesto, že zemědělský charakter svátku již vymizel, je stálým a oblíbeným zvykem udržovat florální a rostlinnou výzdobu synagog. Mimo recitace *Halelu* v liturgii, který je typický pro všechny Poutní svátky, se objevuje četba Megilat Rút a některé komunity v závěru bohoslužby recitují Dekalog.<sup>156</sup>

### 2.1.5. Významné dny

Na závěr podkapitoly je třeba uvést dva tzv. významné dny, které nejsou vnímány jako svátky v plném slova smyslu. První významný den představuje *Chanuka* (vysvěcení,

---

<sup>155</sup> *Hagada*: „kniha zaznamenávající řád domácí bohoslužby při sederu na Pesach“, viz NEWMAN, *Judaismus od A do Z*, s. 40.

<sup>156</sup> Poutní svátky, viz NOSEK a DAMOHORSKÁ, *Židovské tradice a zvyky*, s. 205-224.



zasvěcení) neboli Svátek světél, jenž je slaven po osm dní na začátku zimy (prosinec) a vzpomíná významnou událost znovuzasvěcení židovského Chrámu roku 165 p. o. l. Plnění povinnosti zapalování světél každého dne *Chanuky* je spojeno s rituálním předmětem, svícem s názvem *chanukija*. Podoby vyhotovení chanukových svíců jsou po celém světě různé. Během *Chanuky* je rovněž zvykem hraní různých společenských her, známý je například *dreidl* neboli káča. Typickým jídlem na *Chanuku* jsou koblihy.

Druhým významným dnem je *Purim*, který je slaven buď po jeden nebo dva dny v průběhu zimy (únor-březen). *Purim* také reflektuje významnou historickou událost, během níž došlo k přemaření plánu královského rádce Hamana, jenž chtěl zničit židovský národ. Příběh se šťastným koncem je popsán v Megilat Ester, a proto tento svátek náleží k charakteristickým rituálním předmětům svátku. Lze shrnout, že v centru *Purimu* stojí radostné hodování, které je dokonce označeno jako povinné. Jsou servírována slavnostní jídla, jako například krocan, sladké Hamanovy taštičky a obzvlášť se doporučuje nadměrná konzumace vína.<sup>157</sup>

## 2.2. Modlitební rity a reformované židovské obce

I přes rozmanitost židovské liturgie je udržován v podstatě homogenní rámec bohoslužebných struktur v zemích, kde židé v současnosti žijí a modlí se. Je důležité zdůraznit, že (hebrejský) jazyk a obsah základních modliteb je zachováván, i přestože lze po celém světě rozlišit pět základních židovských modlitebních ritů (Aškenázský, Sefardský, Chasidský, Jemenský a Italský),<sup>158</sup> v jejichž rámci se liturgie a s ní spojené rituály mohou výrazně lišit. Modlitební rity židů jsou spojeny s místem a dobou, kde a kdy vznikaly. Dlouhá historie některých ritů nicméně nevylučuje, že by se udržely pouze v jedné oblasti, nešířily se dále anebo kupříkladu nezanikly.

Obvykle se v literatuře pracuje s rozlišením dvou základních židovských ritů, a to s aškenázským a sefardským. Tradice, zvyky a liturgie aškenázského ritu mají pravděpodobně původ v *Erec Jisra'el* a Aškenázové představovali potomky vystěhovalců

---

<sup>157</sup> Významné dny: Chanuka a Purim, viz *ibid...* s. 230-241.

<sup>158</sup> Zmíněné modlitební rity představují ustálené slovní spojení se specifickým významem, který je určen charakteristikou odlišných zvyků, tzv. *minhagů* viz *ibid...* s. 9.

ze starověkého Izraele, kteří se následně dostali na území dnešní Francie a Německa. Především v pozdějším německém prostředí dostal aškenázský ritus svůj základní charakter, který se promítl do modlitebních knih. Z Německa i Francie se ritus přesouval do ostatních evropských zemí, díky čemuž ho lze dále dělit a rozlišit ho lze zejména podle rázu liturgické poezie. Mimo jiné aškenázský ritus se praktikuje i v Čechách a obecně představuje jeden z nejvíce rozšířených ritů. Druhým základním ritem je tzv. Sefardský, jenž navazuje na liturgickou tradici španělských židů, kteří pobývali na Pyrenejském poloostrově od starověku a byli pod vlivem rabínského učení z Babylonie. Tehdejší modlitební pořádek židů ve Španělsku však nebyl jednotný a teprve později se vzrůstajícím vlivem židovské mystiky docházelo k formaci ucelenějšího sefardského ritu. V současné době není ritus omezen pouze na původní španělské židovstvo, ale běžně se podle něho modlí židé v islámských zemích nebo v obcích bývalé Osmanské říše. Rozdíly mezi těmito dvěma rity se v liturgii odráží například ve výslovnosti modliteb, větším vlivu mystiky u sefardského ritu a především v autorských hymnech a chvalozpěvech.<sup>159</sup> Jak bylo uvedeno výše, české země jsou ovlivněny aškenázským ritem, jenž s sebou přinesli emigranti z Izraele.

### **Židé v Čechách**

Za jednu z prvních písemných zmínek o přítomnosti Židů v Praze se považuje zpráva kupce Ibrahima ibn Jakuba z 10. století, který zaznamenal přítomnost „Židů ve městě“.<sup>160</sup> Od té doby je jisté, že židovské komunity obývaly území českých zemí a z oblasti aškenázských tradic se odvíjely jejich náboženské i kulturní aktivity. Zhruba od 13. století bylo židovské obyvatelstvo nuceno žít separovaně v ghettech a teprve od konce 18. století byla tato segregace v západní a střední Evropě postupně rušena. V českých zemích došlo ke zrušení segregace a zrovnoprávnění židovských obyvatel až v polovině 19. století.<sup>161</sup> Důležitým obdobím pro formaci židovských obcí i jejich současné liturgické podoby bylo tzv. židovské osvícenství. O židovském osvícenství lze hovořit již od roku 1770 a je třeba ho odlišit od minoritního osvícenského hnutí *Haskala*, které se soustředilo

---

<sup>159</sup> Základní rity, viz NOSEK a DAMOHORSKÁ, *Úvod do synagogální liturgie*, s. 13-24.

<sup>160</sup> Příchod Židů do Čech, viz TOMÁŠ PĚKNÝ, *Historie Židů v Čechách a na Moravě*, Praha: Sefer 1993, s. 13. Na některých místech v této kapitole píší židé s velkým Ž, jelikož mám na mysli Židy jako celou etnickou skupinu a nejen židy jako vyznavače judaismu.

<sup>161</sup> Segregace židovského obyvatelstva na území Čech a Moravy, viz *ibid.*... s. 20-370.

jak na židovské, tak na nežidovské publikum. Oba dva osvícenské proudy se však vzájemně ovlivnily a shodovaly se ohledně emancipace Židů. Projekt židovské emancipace byl důležitým historickým procesem, při němž byly řešeny otázky jako otevření ghett a integrace Židů do většinové společnosti.<sup>162</sup> V rámci procesů, které nastartovalo židovského osvícenství, se dostala na řadu i liturgie.

Na začátku 19. století začalo docházet k pořádání reformovaných židovských bohoslužeb v německých městech, tamější synagogy přestaly sloužit jako obecní domy a využívaly se pouze k účelům konání bohoslužeb. Dalším důležitým prvkem bylo zkrácení bohoslužeb, některé modlitby byly recitovány v jazyce dané země a jejich obsah byl pozměněn. Některé z požadavků reformy liturgie byly radikálnější, například používání varhan v synagogách nebo přesun hlavní bohoslužby na neděli, a tak proti reformním snahám stály i tradiční obce a autority rabinů. V Německu se reformní judaismus ovšem rychle šířil, nabyl různých podob a posléze se dostal i za hranice Evropy.

Ani v současnosti není podle mého názoru jednoduché rozeznat určité prvky reformních židovských komunit, jelikož se reformní prvky modifikovaly do rozmanitých forem. Některé reformní komunity jsou sloučeny v mezinárodní organizaci *World Union for Progressive Judaism*, se kterou momentálně spolupracuje i Česká republika.<sup>163</sup> V po-emancipačním období došlo k velkým změnám v rozložení židovského osídlení Čech a Moravy a venkovské židovské obyvatelstvo se stěhovalo zejména do větších měst. Následně se do historie českých Židů neblaze zapsalo období let 1938-1945, tedy největšího protizidovského pogromu, kdy zahynulo více než 80 000 Židů z Čech a Moravy.<sup>164</sup> Z tohoto pogromu se již česká židovská komunita nevzpamatovala, a to ani přes fakt, že židovské náboženské obce byly po roce 1945 obnovovány. Obnovení židovských obcí měla na starost například i organizace Federace židovských obcí.<sup>165</sup>

---

<sup>162</sup> Židovské osvícenství a Haskala, viz SILVIA RICHTER, *Der Diskurs über die Judenemanzipation zwischen Haskala und Aufklärung: Gemeinsame und abweichende Ansichten von jüdischer und nichtjüdischer Seite*, Saarbrücken: VDM Verlag Dr. Müller 2011, s. 5-14.

<sup>163</sup> K historii reformního hnutí v judaismu a jeho vlivu na liturgii, viz NOSEK a DAMOHORSKÁ, *Úvod do synagogální liturgie*, s. 152-156. K *WUPJ* se řadí například pražský židovský spolek Bejt Simcha, který je členem Federace židovských obcí (FŽO).

<sup>164</sup> TOMÁŠ PĚKNÝ, *Historie Židů v Čechách a na Moravě*, s. 405.

<sup>165</sup> K proměnám židovského osídlení v Čechách a na Moravě 19.-20. století, viz *ibid...* s. 399-405.

## Federace židovských obcí

Kořeny organizace (dále FŽO) sahají do roku 1945, respektive do období po skončení 2. světové války. V té době nesla organizace název Rada židovských náboženských obcí a jejím úkolem bylo zastupovat zájmy 59 obnovených obcí na území Čech a Moravy. Do roku 1989, tedy v období komunistické nadvlády, byl provoz židovských obcí omezen pouze na základní náboženské úkony a kulturní i jiné aktivity probíhaly ilegálně. V roce 1991 byla Rada židovských náboženských obcí přejmenována na Federaci židovských obcí a registrována jako náboženská společnost Ministerstvem kultury. Kromě zastupování a sdružování náboženských obcí provozuje Federace například nakladatelství *Sefer* a vydává časopis *Roš chodeš*.<sup>166</sup> Nejpočetnější obec Federace představuje Židovská obec v Praze, pod níž spadá ještě několik menších organizací a spolků. V roce 1995 se rovněž komunita Bejt Praha, jež byla založena na dobrovolné bázi o rok dříve, stala členem Federace, dostává od ní finanční i jiné podpory a dodnes je jejím oficiálním přidruženým spolkem.<sup>167</sup>

### 2.3. Komunita Bejt Praha a její rituální praxe

Bejt Praha se na svých internetových stránkách prezentuje jako „pražská židovská otevřená komunita”.<sup>168</sup> V podstatě se jedná o menší společenství lidí, kteří se osobně znají a mají mezi sebou intenzivní vztahy na bázi přátelství či výpomoci v rámci svých sekulárních profesí. Tito lidé představují stálé jádro komunity, většinou se účastní pouze

---

<sup>166</sup> Federace židovských obcí momentálně sdružuje 10 židovských obcí v celé České republice. K historii Federace, viz LIBOR NEKVINDA, *Tradiční náboženství u nás*, Hradec Králové: Gaudeamus 1999, s. 13-14.

<sup>167</sup> Stanovy FŽO ovlivňují chod komunity Bejt Praha například ohledně: materiální podpory, přiznání členství, zajištění Španělské synagogy k bohoslužebným účelům atp. Stanovy FŽO, viz <http://www.kehilaprag.cz/cs/stranka/obec/zakladni-dokumenty> (k 15.7. 2018).

<sup>168</sup> [http://www.bejt-praha.cz/o\\_nas.html](http://www.bejt-praha.cz/o_nas.html) (k 15.7. 2018). Většinu informací (není-li uvedeno jinak) o komunitě Bejt Praha jsem získala na základě četných rozhovorů s kantorkou komunity Annou Pilátovou nebo ostatními stálými členy a také na základě vlastní účasti na pátečních bohoslužbách ve Španělské synagoze a setkáních v Týnské literární kavárně.

bohoslužeb během svátečních dnů a finančně přispívají.<sup>169</sup> Druhá skupina věřících, zpravidla přítomná na pátečních bohoslužbách a o svátcích, jsou židovští turisté z celého světa, kteří nejsou pevnou součástí komunity a lze očekávat, že po každé přijde někdo nový. Na týdenní páteční bohoslužbě se v synagoze většinou sejde 15 až 25 věřících, kdežto na Vysoké svátky se počet věřících účastníků může navýšit až na 150.

Koexistence obou od sebe rozlišitelných skupin, které lze pozorovat na jednotlivých bohoslužbách, zřejmě nejlépe vystihuje přívlastek „otevřená“ komunita. Otevřená komunita zde neznamena otevřenost k mezináboženskému dialogu a ekumenickým aktivitám, ale spočívá v začleňování nových členů a židů z celého světa, přičemž zde etnická příslušnost nehraje důležitou roli. V tomto kontextu je zde kladen důraz na rozumění a co nejpřístupnější modlitební texty, které jsou k dispozici v různých jazykových verzích. Reformovanost komunity se také odráží v pojetí *minjanu*,<sup>170</sup> do kterého se počítají i ženy, jež jsou zde obecně velmi aktivní a je samozřejmé, že sedí a modlí se společně s muži.<sup>171</sup>

Vzhledem k reformnímu charakteru a nestálému počtu členů lze o hierarchii v komunitě obtížně hovořit, nicméně je zřejmé, že vůdčími představiteli jsou kantor, který obvykle vede bohoslužbu a kantorka, která ho někdy ve vedení bohoslužby zastupuje. Kantorka má ale především organizační funkci.<sup>172</sup> V rámci komunity Bejt Praha jsou si všichni účastníci bohoslužeb rovni a neexistují zde žádné nadřazené versus podřazené role.

Jak bylo uvedeno v předchozí kapitole, modlitební ritus byl v Čechách aškenázský a je tomu tak i v současnosti. Bejt Praha není výjimkou, věřící zde recitují modlitby podle aškenázského ritu, s typickým přízvukem a chvalozpěvy. Ovlivnění především německým modlitebním pořádkem jsou si lidé v komunitě vědomi. Více nejasností se objevuje v

---

<sup>169</sup> Na seznamu regulérně platících stálých členů je kolem 70 lidí, nicméně pátečních bohoslužeb se účastní vždy jen kolem 10 z nich. Většina ze stálých členů se účastní pouze Vysokých svátků.

<sup>170</sup> Definice *Minjanu*: „dosl. počet. Modlitební minimum deseti dospělých mužů, bez něho společenství nesmí konat žádnou veřejnou pobožnost“, viz JA'AKOV NEWMAN, *Judaismus od A do Z*, s. 117-118.

<sup>171</sup> V době reformace judaismu docházelo k rušení striktního oddělování mužů a žen v reformních komunitách, viz GÜNTER STEMBERGER, *Úvod do judaistiky*, Praha: Vyšehrad 2010, s. 188.

<sup>172</sup> Sama sebe kantorka označila za „aktivní výpomoc“, kdežto kantora (Peter Gyori) považuje za hlavního představitele, jelikož komunikuje s FŽO a má na starosti finance.

pojetí reformního charakteru liturgie. Komunita se definuje jako reformní především s ohledem na vztah k ortodoxii. Bejt Praha chce dát jasně najevo, že podporuje moderní životní styl, rovnoprávnost a příliš nedbá na židovský původ věřících.<sup>173</sup> V liturgii ovšem radikální reformní prvky, kromě méně radikálních zkrácených bohoslužeb nebo počítání žen do *minjanu*, nejsou k nalezení. Modlitby se vždy recitují v hebrejském jazyce a celá bohoslužba probíhá v synagoze.

### **Emocionalita<sup>174</sup>**

V otázkách emocionality jsou členové komunity Bejt Praha rezervovaní. Víra v Boha se popisuje jako sublimovanější cit a je chápána jako součást soukromého života věřícího. Náboženská víra jako taková je zde obdobně pokládána za intimní záležitost a její projevy, například z katolického prostředí známé až mystické křižování, zde nejsou sdíleny. Mystické a extatické stavy nejsou v komunitě přítomny za žádných okolností. Emocionální střídmost avšak platí až na jisté výjimky, kupříkladu v rámci odříkání *kadiše* truchlícího se emoce v podobě smutku, popřípadě pláče, obvykle projevují. Určité vzrušení a emoce se ještě mohou objevit v průběhu rituálů během Vysokých svátků, které věřícím symbolizuje upomínky na otevření nebeské brány. Při debatách ohledně náboženského vzrušení někteří členové komunity přiznali, že určité vzrušení zažívají buď během rituálu troubení na *šofar* anebo když přizvaný rabín obchází synagogu se svitkem Tóry. Obojí se děje v průběhu Vysokých svátků a tyto rituály jsou k vidění pouze jednou za rok. K tomu zazněl názor, že náboženské vzrušení se při páteční bohoslužbě zvyšuje, když má věřící

---

<sup>173</sup> V případě, že někdo nemá židovský původ podle stanov FŽO, pod kterou Bejt Praha spadá, nemůže být stálým členem ani komunity Bejt Praha. Nicméně takový člověk může pravidelně docházet na bohoslužby a modlit se spolu s ostatními.

<sup>174</sup> Význam termínů týkající se náboženského prožívání, jaké jsem používala při dotazování v komunitě Bejt Praha, jsem nekriticky převzala od H. Whitehouse a členům blíže nevysvětlovala. Význam psychologických termínů v kontextu výzkumu náboženství v praxi je podle mého názoru obtížné uchopit. Nedomnívám se, že by členové komunity souhlasili s tím, že existuje ryze náboženský prožitek (toto platí i v souvislosti s níže uvedeným „vtažením“, viz dále). Upřednostnila jsem proto porozumění termínů na obecné rovině v rámci každodenního jazyka. Tak jsem činila také z důvodu, že členové pocházejí z reformované komunity liberálního rázu (například v otázkách *kašrutu*, nebo též o *Šabatu* pracují) a z kulturně stejného prostředí jako já sama.

jasný cíl sdělení k Bohu. Jasný cíl sdělení pravděpodobně nejlépe vystihuje *kadiš* truchlícího, jelikož věřící je v období smutku a modlitba je zde konkrétní.

Mimo pocity náboženského vzrušení se ovšem dostávají i pocity nudy, které mohou být způsobeny stereotypním opakováním určitého jednání. Obecně se mechanické odříkávání modliteb věřícími v komunitě chápe negativně a připouští se, že tzv. nudivý efekt se i u nich někdy může dostavit. Na druhou stranu se ovšem věřící shodují v tom, že mechanické odříkávání s sebou často nese pocity postupného vyklidnění. Podle výpovědí je obvyklé, že se věřící dostaví na *Šabat* nesoustředění, ale při opakování modliteb se mohou začít tzv. odtrhávat od okolního světa a vztáhnout se do duchovního světa víry, pravděpodobně dojít až k osobnímu spojení s Bohem. Když nastane věřícími popisované „vtazení“, je mechanické opakování recitace *šabatových* modliteb hodnoceno kladně.

## Synagoga

Synagoga neboli *Bejt Kneset* (dům shromáždění) dříve sloužila mnoha účelům, avšak v současnosti se jí rozumí především jako židovské modlitebně. Uspořádání vnitřního prostoru synagogy má většinou univerzální podobu, která se ale v některých detailech může lišit. Komunita Bejt Praha pořádá své bohoslužby ve Španělské synagoze v historickém centru Prahy, na území bývalého židovského ghetta.<sup>175</sup> Španělská synagoga je dvoupatrová budova, přičemž horní galerie, dříve určená ženám, se k bohoslužebným účelům nevyužívá. Všichni zúčastnění sedí společně čelem ke kantorovi ve větším prostoru v přízemí. Při východní zdi synagogy se nachází zvýšené místo nebo též pódium (*bima*), na němž stojí skříň či schránka na Tóru (*aron ha-kodeš*), která je překryta oponou (*parochet*). Před schránkou na Tóru stojí pult pro předčítání (*amud*). V prostoru synagogy čelem k *bimě* jsou rozestavěny z každé strany tři řady lavic, mezi nimiž je prostor k procházení. Tradičně se z *bimy* předčítá ze svitku Tóry, při bohoslužbách Bejt Praha ovšem kantor stojí před *bimou* čelem k věřícím a předčítá ze siduru.<sup>176</sup>

## Šabat

---

<sup>175</sup> Je zajímavé, že právě ve Španělské synagoze proběhla první reformovaná bohoslužba v Praze, a to roku 1837, viz ARNO PAŘÍK, *Pražské synagogy: Prague Synagogues = Prager Synagogen*, Praha: Židovské muzeum 2011, s. 87.

<sup>176</sup> O významu synagogy a jejích prostorách, viz SIMON PHILIP DE VRIES, *Židovské obřady a symboly*, s. 11-19.

V centru židovské liturgie stojí *Šabat*, a to platí i pro komunitu Bejt Praha. Každý pátek je ve Španělské synagoze pořádána *šabatová* bohoslužba, která trvá zhruba jednu hodinu. Bohoslužbu vede kantor a zúčastnění ho následují zpěvem modlitebních textů v hebrejštině. Modlitební knihu sidur sestavila kantorka ve třech jazykových verzích, a to v anglické, české a hebrejské.<sup>177</sup> Několik sidurů je k dispozici všem a obsahují obvyklé *šabatové* modlitby (*Kabalat šabat*, *Lecha Dodi*, *kadiš* truchlících, *Barchu*, *Š 'ma*, Poloviční *kadiš*, *Amida* sedmi požehnání, Úplný *kadiš*, *Alejnu*, obecní *kiduš*), o kterých bylo pojednáno výše. Specifické postavení má zde rovněž *Amida*, při níž všichni věřící stojí a tiše ji recitují. Nicméně poklony, kroky dopředu a zpět vykonávají pouze někteří ze stálých členů a pouze náznakem, který se zdá být prováděn velmi mechanicky. Po recitaci modliteb následuje *kiduš* a požehnání nad vínem kolem stolu blíže *bimě* a poté je shromáždění rozpuštěno. Na první pohled zde představuje *Šabat* rutinizovaný typ rituálního jednání, který se každý týden ve stejném pořadí opakuje.

### **Židovské svátky**

Rituální praxe komunity je nicméně také obohacena o vykonávání klasických židovských tradic a zvyků během svátečních dnů. Členové komunity se hebrejským kalendářem běžně neřídí, i když hebrejské měsíce a ortodoxní učení judaismu dobře znají. Pořadí svátečních dnů je podle hebrejského kalendáře dodržováno. Židovský liturgický rok začíná na podzim Vysokými svátky, *Roš ha-šana* a *Jom kipur*. Pro komunitu Bejt Praha představují tyto dny hlavní svátky liturgie a každoročně je pozván rabín ze zahraničí, který vede bohoslužby.<sup>178</sup> Na *Roš ha-šana* se obvykle pořádá společná večeře, tradičně se připravuje med s jablky a vše je zakončeno večerní bohoslužbou s *kidušem* a požehnáními. Druhý den ráno trvá bohoslužba zhruba 3 hodiny, tradičně se provádí ceremonie *Tašlich*, kdy se chodí k řece, Vltavě. V závěru je den ukončen večerní bohoslužbou. Na následující

---

<sup>177</sup> Psaný sidur sestavila kantorka podle vzoru dřívějšího siduru komunity, který sestavoval zahraniční rabín, jenž se inspiroval anglicky psanými modlitebními knihami reformovaných židovských komunit. Kantorka obohatila sidur pouze o předmluvu, jež se týká komunity Bejt Praha a historii Španělské synagogy. Dále sidur obohatila o několik vysvětlivek k modlitbám. Nicméně lze konstatovat, že do siduru nepřipsala nic inovativního. V siduru kromě předmluvy nenajdeme nic, co by bylo typické pouze pro komunitu Bejt Praha.

<sup>178</sup> Je třeba mít na paměti, že komunita nemá žádného stálého rabína. V čele jakékoliv židovské náboženské obce obvykle stojí rabín, který může vykonávat funkci kazatele, soudce a učitele. V židosvtví ovšem neplatí hierarchie, viz LIBOR NEKVINDA, *Tradiční náboženství u nás*, s. 6.



svátek *Jom kipur* se členové postí podle svých přání a možností. I jiné postní dny jsou v Bejt Praha vnímány jako dobrovolná záležitost, každý člen jinak uchopuje zákony *kašrutu* a pravděpodobně nikdo z komunity nejí pouze *košer* potraviny. Den Smíření je ohraničen dvěma bohoslužbami, ranní a večerní, poté následuje společná večeře buď u některého ze stálých členů komunity anebo v restauraci. Průběh svátku *Jom kipur* se reprezentuje jako jeden z nejvíce náročných a intenzivních náboženských dnů komunity.

Oproti tomu první poutní svátek *Sukot* představuje pro komunitu odpočinkový a nenáročný den. Kantor komunity má doma *suku*, která je všem společná, někdy sežene i *lulav* a členové do jeho domu přinesou jídlo. V synagoze se koná běžná páteční bohoslužba, ke které se přidávají verše *Halelu* jako na všechny poutní svátky. Přidávání veršů během svátků je v synagoze častým zvykem.

I na významný den *Chanuka* se koná bohoslužba s obvyklým pátečním pořádkem modliteb, ke kterým se na závěr opět přidává pár veršů. Do synagogy se objednájí koblíhy, je zde přítomná vlastní *chanukije* a členové zpívají typicky chanukové písně. I přesto je *Chanuka* v synagoze slavena podle názoru členů „minimálně“, jelikož členové mají svátek spojený s větším večírkem, jenž pořádá kantorka u sebe doma. Na tomto večírku se vykonávají klasické chanukové aktivity, jako je zapalování svíček, hraní hazardních her, hraní s *dreidlem* a někdy se i promítají tematické filmy.

Po *Chanuce* následuje druhý významný den *Purim*, kdy se členové Bejt Praha připojí k židovskému karnevalu, který se pořádá ve Staronové synagoze. Jedná se o událost, při které oslavují muži a ženy dohromady, což ve Staronové synagoze jinak není možné. Každý ze zúčastněných může obléci libovolný kostým. Svátek je značně oblíben zejména díky možnosti, respektive nutnosti velké konzumace alkoholu. V jarním období nastává čas druhého poutního svátku s názvem *Šavuot*, který se slaví běžným pořadím modliteb s přidáním *Halelu*.

Liturgický rok komunita uzavírá posledním poutním svátkem *Pesach*, jehož oslava může být obohacena veřejně přístupnou a *košer sederovou* hostinou na Židovské radnici. Speciálně na svátek *Pesach* vyrobila kantorka vlastní *pesachovou Hagadu*, jež je všem členům k dispozici. Slavení židovských svátků v komunitě Bejt Praha v podstatě znamená určité obohacení klasického pátečního sederu. Většina svátků se slaví na *Šabat* a na závěr recitace modlitebního pořádku se pouze přidávají verše týkající se daného svátku. K tomu

se někdy pořádají tematické večery, které ale nemusí mít náboženský ráz a mohou probíhat spíše sekulárně.

### **Sebereflexe členů**

Stálí členové komunity se nejvíce ztotožňují s přívlastkem konzervativní. Jsou jednotní v názoru, že slova jako liberální či progresivní komunitu příliš nevystihují. Rozdílné přístupy vidí jak ve srovnání se spolkem Bejt Simcha, tak s Židovskou liberální unií.<sup>179</sup>

Opětovaně bylo mezi členy zdůrazněno, že je pro ně důležité vzájemné osobní setkávání. Tato komunita tedy představuje menší, ale dynamické společenství lidí, kteří mají společný zájem o správnou praxi judaismu a s různou podporou se jim daří naplňovat pilíře židovských tradic a zvyků. Prioritou pro ně nicméně zůstává „žít smysluplný židovský život, který není striktně ortodoxní“ a brání se jakéhokoli vylučování z moderního života.<sup>180</sup>

---

<sup>179</sup> Oba uvedené židovské spolky jsou rovněž členy FŽO a sídlí v Praze. K historii spolků, viz JIŘÍ KOUBEK a ADAM FIŠER, „Není to jen náboženství“, *Dingir* (1/2001), s. 4-5. Některé informace jsou v článku zastaralé, například Bejt Simcha je přidruženou organizací FŽO od roku 2002, viz <https://www.bejtsimcha.cz/about.html#historie> (k 15.7. 2018)

<sup>180</sup> Tímto způsobem je profil komunity reflektován i v jejich siduru. Jádro komunity tvoří zejména vysokoškolsky vzdělaná skupina lidí ve věku 45-60 let. Pravděpodobně i díky vyšší vzdělanosti se členové často zabývají svým přístupem k judaismu, který společně řeší na svátečních večerech. Jejich debaty nicméně nejsou omezeny na judaismus, dotýkají se kultury, politiky i osobních záležitostí.

### 3. Výsledky práce: Mody religiozity v komunitě Bejt Praha

#### 3.1. Kontrastující znaky v komunitě Bejt Praha

Whitehouse ve své teorii v *Modes of Religiosity* rozlišil doktrinální a imaginastický modus religiozity a jejich kontrastující znaky.<sup>181</sup> Tyto kontrastující znaky nebo též charakteristiky jsou dvojího typu. Na jedné straně Whitehouse vyzdvihl charakteristiky, jež lze označit jako *psychologické*, které jsou pro lidstvo univerzální a náleží k nim: *emocionalita*, *stupeň vzrušení*, *míra motivace*, *rozmanitost náboženských reprezentací*, *přítomnost tzv. nudivého efektu*, *přítomnost rutinizace/automatizace*. Na druhé straně zdůraznil charakteristiky *sociopolitické*, jež se vztahují ke konkrétní náboženské komunitě a jedná se o: *velikost komunity*, *přítomnost náboženských vůdců*, *přítomnost autoritativního učení*, *pravoučné prověrky*, *anonymní vztahy versus intenzivní soudržnost členů*, *náboženská centralizace*, *hiearchizace*, *lokalizace*, *míra exkluzivity komunity*.

Oba dva druhy charakteristik se v rámci konkrétní náboženské komunity mohou prolínat<sup>182</sup> a v každém modu se zpravidla daná charakteristika projevuje opačným způsobem, například vysoký stupeň vzrušení je typický pro imagistický modus, kdežto pro modus doktrinální je typický nízký stupeň vzrušení. Na základě studia zmíněných charakteristických znaků určité komunity by mělo být vyvozeno, k jaké atraktivní pozici komunita/k jakému kognitivnímu optimu věřící směřuje. V termínech Whitehousovy teorie, zaměřené na charakteristické znaky, které jsem vybrala, lze židovskou reformovanou komunitu Bejt Praha analyzovat následujícím způsobem.

*Ze sociopolitického úhlu pohledu jsou v komunitě zastoupeny tyto charakteristiky: menší počet stálých členů, nepřítomnost náboženských vůdců, přítomnost autoritativního*

---

<sup>181</sup> S ohledem na Tabulku 1. jich Whitehouse uvádí dohromady 12. V této práci byl výběr, zvláště u psychologických charakteristik, lehce pozměněn a důraz je kladen i na dílčí charakteristiky, které nejsou uvedeny v tabulce. Číním tak kvůli zohlednění procesů interakce Whitehousových specifických hypotéz a také kvůli (podle mého názoru) logičtějším postupu práce při aplikaci teorie. Whitehouse sám uvádí výčet charakteristik spíše podle potřeby své aplikace, než aby se řídil výčtem 12 stanovených charakteristik. Srov. WHITEHOUSE, „Ritual and Violence”, s. 3.

<sup>182</sup> Srov. Whitehouse, *Modes of Religiosity*, s. 75.

*učení/textu, intenzivní soudržnost členů, náboženská ne-centralizace, ne-hiearchizace, lokalizace a spíše nižší míra exkluzivity.*

Komunita Bejt Praha je *skupinou menšího měřítka*, jelikož počet stálých členů, kteří jsou přítomni na pátečních bohoslužbách, nepřesahuje 15 věřících.<sup>183</sup> Z menšího počtu členů vyplývá nemožnost *anonymity* a převládají zde vztahy spíše na bázi *intenzivní soudržnosti*. Objevují se i silnější přátelské vazby, které se podle výpovědí členů vytvořily na základě společných témat k hovoru a vzájemných sympatií.

Jak bylo uvedeno výše, Bejt Praha nemá k dispozici rabína, ani *žádného* jiného *náboženského vůdce*. Zmínění dva kantoři mohou být považováni pouze za zástupce komunity a mohou rozhodovat spíše o organizačních záležitostech. Nelze jim však rozumět jako náboženským vůdcům ve smyslu náboženských inovátorů/reformátorů, neboť nemohou přicházet s inovacemi nauky nebo pravoučnými prověrkami. Učení Bejt Praha je i přes nepřítomnost náboženského vůdce historicky pevně dané a lze jej chápat jako autoritativní. *Autorita* židovského náboženství se opírá v první řadě o psanou Tóru. Autoritu otevřené židovské komunity Bejt Praha představuje rovněž úcta k Tóře, přičemž byla podoba jejich nauky poznamenána historickou modifikací skrze texty a myšlenky z doby reformy judaismu a vlivem aškenázského modlitebního ritu. Narozdíl od ortodoxnějších židovských kongregací je zde podoba autoritativní nauky podle mého názoru specifická až problematická kvůli upřednostnění moderního životního stylu.<sup>184</sup>

Komunita nedisponuje žádným centrem, ze kterého by byla přímo nábožensky vedena. Takový typ *centralizace* se v Bejt Praha nevyskytuje a nad komunitou hierarchicky nestojí konkrétní náboženská instituce nebo zaštiťující organizace, kterou by komunita musela následovat. V této souvislosti lze připomenout vztah Bejt Praha k Federaci židovských obcí (dále FŽO) v Praze, jejíž je přidruženou organizací. Stanovy FŽO

---

<sup>183</sup> Tvrzení, že komunita je menšího měřítka, jsem určila na základě toho, že se takto členové komunity Bejt Praha charakterizují a také na základě textu, kde autoři spolu s H. Whitehousem definují komunitu malého měřítka s ohledem na možnost vybudování sociálních vazeb. Ideálně se jedná o komunitu, která nepřesahuje počet padesáti členů. Viz JOSEPH BULBULIA et. al., „The Cultural Evolution”, in Peter J. Richerson and Morten H. Christiansen, *Cultural Evolution: Society, Technology, Language, and Religion*, England: The MIT Press 2013, s. 386.

<sup>184</sup> Například liberální pojetí *kašrutu* nebo menší důraz na židovský původ účastníků bohoslužeb podle mého názoru komplikuje tezi o autoritativním učení.

ovlivňují chod komunity Bejt Praha v několika výše uvedených bodech, nejedná se ovšem o centralizaci náboženské moci *par excellence*.<sup>185</sup> Komunitu Bejt Praha též nelze vnímat jako zcela *exkluzivní*, neboť se nijak výlučně neprezentuje ani podle mého názoru není jako výlučná veřejností brána. Lze ji umístit do řady mezi ostatní reformované židovské komunity na území Prahy, jako jsou například Bejt Simcha nebo Židovská liberální unie. Na druhou stranu lze jistou exkluzivitu komunity Bejt Praha spatřovat v její „otevřenosti“, která se prezentuje jako specifický přístup ke všem židům, proto určení exkluzivity komunity v návaznosti na Whitehouse nelze podle mého názoru jednoznačně vyvodit.<sup>186</sup> Whitehousovo pojetí exkluzivity se vzájemně podporuje s jeho pojetím náboženské *lokalizace*, jež pro komunitu typická je, neboť Bejt Praha je místní komunita, která se od svého počátku váže pouze k městu Praha.

Za *psychologické* charakteristiky lze v komunitě Bejt Praha označit tyto znaky: *nízká emocionalita, nízká míra vzrušení, menší rozmanitost náboženských reprezentací, přítomnost automatizace/rutinizace*. V předchozí kapitole bylo zaznamenáno, že členové komunity projevují při bohoslužbách emoce pouze výjimečně, a tím méně dochází i ke stavům vzrušení. *Nízký stupeň emotionality* v komunitě je snazší rozlišit také díky sociopolitické charakteristice, malému počtu členů. *Menší rozmanitost náboženských reprezentací* je podle mého názoru typická pro páteční bohoslužby komunity Bejt Praha, kdežto větší rozmanitost náboženských reprezentací lze vyvodit na základě vcelku bohaté sváteční liturgie během roku a s ní spojených rituálů, které mají bohatou symboliku a zvláštní významy. Členové jsou si vědomi rozmanitých náboženských interpretací rituálů, jak bylo uvedeno na příkladu svátku *Jom kipur*, během něhož se troubí na *šofar*, což některým věřícím upomíná otevření nebeské brány. Nicméně s ohledem na *Šabat* jakožto hlavní bod rituální praxe komunity je třeba míru rozmanitosti náboženských reprezentací v návaznosti na Whitehousovu teorii označit za menší. Zato vyšší je míra *automatizace* jednání, která je zřejmá při pátečních bohoslužbách, kdy se modlitební pořádek každý týden opakuje. Věřící vykonávají tytéž úkony a je zřejmé, že se jim do paměti automaticky uložily.

---

<sup>185</sup> Náboženskou centralizaci by podle mého názoru ilustroval například vztah konkrétní farnosti Arcidiecéze pražské (Římsko-katolické církve) a Vatikánu.

<sup>186</sup> O exkluzivitě Bejt Praha ještě pojednám v podkapitole 3.2., kde mi rozhodnutí usnadňuje vzájemné upevňování charakteristik, které stanovil Whitehouse.

Přítomnost dalších charakteristik, tedy *míra motivace* a tzv. *nudivý efekt*, v rámci komunity Bejt Praha považuji za faktory, které není možné přesně umístit do popsané rituální praxe komunity. O tzv. *nudivém efektu* bylo stručně pojednáno v podkapitole 2.3. a mělo by být zřejmé, že tzv. nudivý efekt se při některých bohoslužbách může dostavit, jistě ale není pravidlem. *Míra motivace* je určena raději konkrétním rozpořádáním věřících, než že by mohla být vyvozena na základě univerzálně platných pravidel a během bohoslužby se může měnit.

Přesné určení tzv. *psychologických* charakteristik je podle mého názoru v rámci celé komunity a její náboženské praxe téměř nemožné. Psychologické charakteristiky jsou podle mého názoru aplikovatelné spíše na individua, než na rituální dynamiku celé komunity. I přesto, že páteční bohoslužba je automatizovaná a rutinizovaná, věřící mohou každou bohoslužbu prožít jiným způsobem, tzn. s různým stupněm vzrušení, emocemi nebo motivacemi.

### **3.2. Interakce specifických hypotéz v komunitě Bejt Praha**

Whitehouse stanovil pro každý modus osm specifických hypotéz, které jsou podle jeho názoru kauzálně propojeny a vzájemně se upevňují.<sup>187</sup> Specifické hypotézy se zakládají za prvé na podkladech o fungování zmíněných typů paměti a za druhé na psychologických a sociopolitických typech charakteristik.

#### **Hypotézy doktrinálního modu**

*Specifické hypotézy pro doktrinální modus*<sup>188</sup> v komunitě Bejt Praha interagují následujícím způsobem.

V průběhu pátečních bohoslužeb komunity tihne rituální jednání věřících k rutinizaci, jelikož bohoslužby mají každý týden stejný modlitební pořádek. Whitehouseova *první hypotéza* je, že rutinizaci zapříčiňuje vysoce frekventované opakování, které může mít za následek tzv. nudivý efekt, ale zároveň může zpřístupnit osobní závažnost náboženského učení díky aktivaci sémantické paměti. Oba následky vysoké frekvence

---

<sup>187</sup> WHITEHOUSE, *Modes of Religiosity*, s. 66 a s. 71.

<sup>188</sup> Testovatelné hypotézy doktrinálního modu, viz WHITEHOUSE, *Modes of Religiosity*, s. 66-70.

opakování, tzv. nudivý efekt a osobní závažnost učení pro věřícího, lze najít i v komunitě Bejt Praha.

*Druhá hypotéza* se týká fungování sémantické paměti v souvislosti s reflexí náboženského učení, které je podle Whitehouse posilováno přítomností náboženských vůdců. Náboženští vůdci se však v komunitě Bejt Praha nevyskytují a k reflexi učení dochází podle názoru členů i bez jejich přítomnosti.

*Třetí hypotéza* spočívá v implikaci pravoučných prověrek, která je podle Whitehouse způsobena přítomností náboženských vůdců. V této hypotéze je za zásadní problém označena jakákoliv neautorizovaná inovace v učení, které brání pouze proces rutinizace. Třetí hypotéza však neodpovídá sociopolitické situaci komunity Bejt Praha, jelikož zde nejsou ani náboženští vůdci, jak je uchopuje Whitehouse, ani pravoučné prověrky. Mimo to je učení komunity pevně dané, komunita je konzervativní a podle mého názoru zde není žádný prostor, ani touha členů po inovacích v rámci učení.

*Čtvrtá hypotéza* se odráží v tvrzení, že na základě pravidelného opakování se náboženský rituál dostává do implicitní paměti, čímž věřící začne rituál vykonávat na režim tzv. autopilota. Režim autopilota se v návaznosti na vyšší míru automatizace mezi členy komunity Bejt Praha podle mého názoru může objevit. Režim autopilota si lze představit například v rámci mechanických úklonů při *Amidě*, nicméně se nedomnívám, že tuto psychologickou charakteristiku by bylo možné pouze „vypozorovat“.<sup>189</sup>

Na fungování implicitní paměti je založená *pátá hypotéza*, jež předpokládá, že právě režim autopilota snižuje šance na reflexi významů rituálního jednání věřících a vysoce frekventované opakování omezuje individuální spekulace o významech. Tuto hypotézu lze podle mého názoru na příkladu komunity Bejt Praha obtížně doložit. Z výpovědí členů vyplývalo, že mohou reflektovat významy svého jednání i při pátečních bohoslužbách, nicméně reflexe významů je vždy podřízena aktuální náladě.

*Šestá hypotéza* se zakládá na ustanovení náboženské centralizace, jež s sebou nese centrální autoritu a s ní nemožnost inovací. Centrální autorita komunity Bejt Praha se opírá o úctu k Tóře, která podle mého názoru zabraňuje inovacím nauky, jelikož Tóra stále

---

<sup>189</sup> V otázkách pohybu při *Amidě* nebyli členové jednotní v názoru a někteří se k *Amidě* vůbec nevyjádřili.

určuje podobu učení i reformovaným komunitám, nejen ortodoxním. Tato hypotéza je tedy na komunitu aplikovatelná pouze v tvrzení, že autorita může zabraňovat inovacím.

*Sedmá hypotéza* specifikuje anonymní náboženské komunity, v nichž i „aspekty“<sup>190</sup> věřícího jsou anonymní a pouze charakter kongregace činí události pro věřící osobité, respektive nezapomenutelné. Aspekty, které tvoří věřícího žida komunity Bejt Praha, nemohou být připsány každému věřícímu, ale mohou být podle mého názoru připsány některým židům jiných reformovaných komunit v Praze, tedy mohou být do jisté míry anonymní. Tato hypotéza, která je založena především na fungování sémantické paměti, platí v otázce anonymních aspektů věřícího i pro komunitu Bejt Praha, v žádném případě ale nelze komunitu označit za anonymní.

*Osmá hypotéza* shrnuje, že přítomnost náboženských vůdců a snadno přenosné učení vedou k širokému rozšíření náboženství. Tuto závěrečnou hypotézu pro doktrinální modus nelze žádným způsobem na komunitu Bejt Praha aplikovat kvůli již několikrát zmíněné nepřítomnosti náboženských vůdců a specifitějšímu učení i charakteru komunity. Tato hypotéza se podle mého názoru vztahuje především na tzv. „světová“ náboženství a jeho odnože. V rámci židovství by bylo možné pojednat například o historickém procesu šíření komunit reformovaného judaismu z Německa do USA v 19. století.

### **Hypotézy imagistického modu**

Oproti hypotézám doktrinálního modu stojí osm specifických *hypotéz pro imagistický modus*,<sup>191</sup> které v komunitě Bejt Praha interagují následujícím způsobem.

*První hypotéza* se týká kombinace nepravidelného opakování a vysokého vzrušení, které vytváří autobiografické vzpomínky v epizodické paměti. Ani nepravidelné opakování, ani vysoké vzrušení, ze kterých pramení tři následující hypotézy, nejsou charakteristické pro komunitu Bejt Praha.

---

<sup>190</sup> Whitehouse píše o aspektech (anglicky „aspects“), kterým lze podle mého názoru rozumět jako věroučným poučkám, které vytvářejí věřícího člověka a kterými se řídí. Např. zde: „Many aspects of what makes somebody a Christian“, viz WHITEHOUSE, *Modes of Religiosity*, s. 69.

<sup>191</sup> Testovatelné hypotézy imagistického modu, viz *ibid...* s. 70-74.



V popředí *druhé, třetí a čtvrté* hypotézy stojí spontánní exegetická reflexe<sup>192</sup> v sémantické paměti, která je podle druhé hypotézy spuštěna aktivací epizodické paměti věřících na základě unikátních, vysoce vzrušivých, osobních prožitků. Spontánní exegetická reflexe vede podle třetí hypotézy k rozmanitosti náboženských reprezentací a podle čtvrté hypotézy zbrzdí dynamické vůdcovství. Rozmanitost náboženských reprezentací podle Whitehouse neodpovídá uniformitě učení doktrinálního typu a je charakteristická pro tzv. klimatické rituály, jež podle něho obsahují především nevšední osobní zážitky.<sup>193</sup> V této souvislosti lze připomenout událost troubení na *šofar* při svátku *Jom kipur*, která dle mého názoru ilustruje rozmanitost náboženských reprezentací některých věřících v komunitě Bejt Praha.

*Pátá hypotéza* spočívá v tom, že nepřítomnost náboženského vůdcovství, nedostatek centralizace a ortodoxie se vzájemně posilují. Tato hypotéza komunitu Bejt Praha vystihuje v tom, že věřící se cítí inspirováni spíše autoritou Tóry nebo Bohem, než vůdcem, jelikož Bejt Praha žádného „inspirujícího“ náboženského vůdce k dispozici nemá.

*Šestá hypotéza* zdůrazňuje, že vysoké vzrušení pěstuje intenzivní soudržnost, jež je typická pro menší a lokalizované komunity. Jak bylo uvedeno výše, v komunitě Bejt Praha jsou obvyklé vztahy na bázi intenzivní soudržnosti. Takové vztahy se ovšem nevytvořily na základě přítomnosti vysokého vzrušení, jelikož vysoké vzrušení je pro členy Bejt Praha typické pouze v některých případech (sváteční dny, *kadiš* truchlícího), a proto soudržnost členů raději podporuje velikost komunity a jiné, výše uvedené, faktory.

*Sedmá hypotéza* se též vztahuje k intenzivní soudržnosti a má podle Whitehouse společně s aktivací epizodické paměti pěstovat lokalizované a exkluzivní komunity. Lokalizace komunity napomáhá intenzivní soudržnosti členů, přičemž účast některého z členů nemůže být jednoduše zapomenuta. Část hypotézy o vzájemné podpoře intenzivní soudržnosti a lokalizace se promítá do charakteru komunity Bejt Praha, jelikož místní určení usnadňuje komunitní vztahy a události i mimo synagogu. Míru exkluzivity je u komunity ovšem složitější zodpovědět. Podle Whitehouse náboženské komunity mají

---

<sup>192</sup> Při spontánní exegetické reflexi (anglicky: *spontaneous exegetical reflection* - SER) se v podstatě jedná o proces tzv. analogického uvažování, srov *ibid.*... s.113-115. Při překladu jsem zohlednila Peroutkův překlad, viz PEROUTKA, „Kognitivní věda o náboženství - Standardní paradigma”, s. 128.

<sup>193</sup> Srov. *ibid.*... s. 66-74.

tendenci být exkluzivní v případě, že participace konkrétního člena nemůže být zapomenuta nebo vyloučena. V komunitě Bejt Praha lze předpokládat, že stálí členové se mezi sebou dobře znají a mohou si zpravidla vzpomenout i na účast ostatních členů, zejména při bohoslužbách o Vysokých svátcích. Nicméně forma páteční bohoslužby v tomto smyslu nečiní z Bejt Praha exkluzivní komunitu, jelikož oproti svátečním dnům je zde menší pravděpodobnost zapamatování si, kdo ze stálých členů se bohoslužby zúčastnil. Podle mého názoru lze hypotézu o exkluzivitě vztáhnout pouze na tu část rituální praxe komunity, která probíhá o svátečních a významných dnech.

Závěrečná *osmá hypotéza* shrnuje, že typ lokalizované a exkluzivní komunity ve spojitosti s nedostatkem dynamického vůdcovství zpomalují šíření tradice. Podle Whitehouse tento typ komunit nelze snadno rozšířit, jelikož by takové šíření bylo neefektivní a nákladné. V této souvislosti je třeba zdůraznit, že komunita Bejt Praha vznikla na základě konkrétních potřeb pražských židů a podle mého názoru se tento typ komunity nemá tendence šířit. Nové kongregace podle vzoru komunity Bejt Praha tedy pravděpodobně nebudou vznikat, a to především z důvodu neefektivnosti. Závěrečná hypotéza pro imagistický modus by tak mohla být na komunitu Bejt Praha úspěšně aplikována.<sup>194</sup>

### **3.3. Mody religiozity v komunitě Bejt Praha**

Lze konstatovat, že celkový výčet kontrastujících znaků psychologického i sociopolitického typu komunity Bejt Praha nesplňuje ideální podmínky ani doktrinního, ani imagistického modu religiozity.

Dvě základní charakteristiky u obou modů, které Whitehouse nejčastěji staví proti sobě, jsou míra vzrušení a frekvence opakování. Komunita Bejt Praha zastupuje rituální dynamiku nízkého vzrušení a vysoké frekvence opakování, jež je určena zejména *šabatovou* bohoslužbou. Rituální dynamika nízkého vzrušení a vysoké frekvence opakování plně reflektuje doktrinní modus religiozity. Na první pohled by tedy podle dvou základních charakteristik představovala komunita Bejt Praha atraktivní pozici směřující k doktrinnímu modu religiozity. Ovšem pouze díky počtu psychologických

---

<sup>194</sup> Testovatelné hypotézy imagistického modu, viz WHITEHOUSE, *Modes of Religiosity*, s. 70-74.

charakteristik, respektive nízkému stupni emocionality a vzrušení, menší rozmanitosti náboženských reprezentací a přítomnosti automatizace/rutinizace, má doktrinální modus převahu nad imagistickým. Komunita Bejt Praha neodpovídá doktrinálnímu modu kvůli svým sociopolitickým charakteristikám, které jsou kromě přítomnosti náboženské autority zcela typické pro imagistický modus a jedná se o: *menší počet stálých členů, nepřítomnost náboženského vůdce, intenzivní soudržnost členů, náboženskou ne-centralizaci, ne-hiearchizaci a lokalizaci*. Z komplexního studia charakteristik proto vyplývá, že komunita Bejt Praha není ideálním typem a nenáleží ani k jednomu z modů.

Narozdíl od psychologických a sociopolitických charakteristik, které jsou neměnnými statickými znaky, jsou specifické hypotézy interaktivními částmi teorie. V souvislosti se vzájemným upevňováním hypotéz lze shrnout, že rituální praxe komunity měla sklon k větší kauzalitě u hypotéz doktrinálního modu. Například aplikace první specifické hypotézy doktrinálního modu o možnosti následku tzv. nudivého efektu může být úspěšná. U ostatních hypotéz, jak doktrinálního tak imagistického modu, nebyla aplikace plně úspěšná a na základě interakcí se spíše ukázaly nedostatky Whitehousovy teorie, především s ohledem na nejasné určení cílové skupiny.<sup>195</sup> V případě komunity Bejt Praha se tedy většina hypotéz vzájemně neposiluje buď vůbec anebo pouze zčásti. Hlavní důvod pro nemožnost upevnění hypotéz spočívá jednoduše v tom, že rituální praxe komunity se neshoduje ani s jednou modální dynamikou.

Charakter komunity Bejt Praha lze alespoň podle mého názoru přiblížit ke druhé z Whitehousových predikcí.<sup>196</sup> Druhá predikce vzniká nízkým vzrušením a nedoktrinálním stavem, přičemž stav rituální dynamiky komunity zde z větší části neodpovídá. Whitehouse nicméně tuto predikci směřuje ke komunitám, které jsou částí širší náboženské tradice a lze konstatovat, že komunita Bejt Praha jednoznačně představuje část širší tradice reformovaného judaismu.

---

<sup>195</sup> O nedostacích Whitehousovy teorie v souvislosti se specifickými hypotézami pojednám v podkapitole 3.4.

<sup>196</sup> Druhá predikce, viz *ibid.*... s. 160-161.

### 3.4. Hodnocení teorie modů s ohledem na komunitu Bejt Praha

Aplikace Whitehousovy teorie modů religiozity na náboženskou rituální praxi komunity Bejt Praha odhalila některé její přednosti, ale i nedostatky. Teorie nese přívlastek kognitivní podle využití nálezů z kognitivních věd a záměru na kognitivní znaky, uchopované psychologicky.<sup>197</sup> V rámci teorie modů religiozity se Whitehouse nicméně neopírá pouze o kognitivní, respektive psychologické charakteristiky, ale rozlišuje i charakteristiky *sociopolitické*, což je pro teorii podle mého názoru velmi významné.<sup>198</sup> Sociopolitické charakteristiky také umožňují, aby bylo při aplikaci možné se zabývat více proměnnými jak v případě konkrétního věřícího, tak především v rámci dané náboženské komunity.<sup>199</sup>

Oproti sociopolitickým charakteristikám jsou ty *psychologické* ovšem méně přístupné. Na příkladu míry motivace bylo ilustrováno, že představuje psychologickou charakteristiku pouze s omezenou působností. Takovou charakteristiku bylo možné u členů komunity Bejt Praha hodnotit na pátečních i svátečních bohoslužbách pouze individuálně a nebylo možné ji aplikovat na povahu rituální praxe celé komunity. Takový závěr u psychologických charakteristik platil obecně.

Pozitivně, s ohledem na komunitu Bejt Praha, je však třeba hodnotit Whitehousův systém vzájemně se upevňujících charakteristik. Hypotézy vyplývající z interakce kontrastujících znaků a podpokladech o fungování paměti zde totiž ukázaly nutnost rozlišování náboženské rituální praxe mezi průběhem každotýdenní *šabatové* bohoslužby a průběhem svátečních dnů. Večerní páteční bohoslužba na *Šabat* se koná pravidelně každý týden podle stejného pořadí modliteb. Takový typ rituální dynamiky by Whitehouse nazval doktrinálním. Oproti slavení *Šabatu* lze postavit slavení židovských svátků, které díky své nižší frekvenci opakování a díky vyššímu stupni emocionality odpovídá spíše imagistické

---

<sup>197</sup> Podnětnou kritiku Whitehousova užití psychologických poznatků o epizodické paměti předložil kognitivní antropolog S. Atran, viz podkapitola 4.2.

<sup>198</sup> Výhoda sociopolitických znaků spočívá podle mého názoru v jejich snažší určitelnosti, jelikož k nim bývá veřejný přístup anebo mohou být vidět na první pohled. Například, zda je komunita velká či malá.

<sup>199</sup> Etnolog Ehtler v interakci kognitivních a sociopolitických znaků vidí velkou výhodu pro Whitehousovy teorie, narozdíl od teorií orientovaných pouze kognitivně, viz ECHTLER, *Rituale und Kognition*, s. 90.

rituální dynamice.<sup>200</sup> Interagující charakteristiky obsažené v hypotézách lze tedy podle mého názoru hodnotit jako užitečný nástroj komparace různých rituálních celků v rámci konkrétní náboženské komunity. K tomu vzájemná kauzalita hypotéz podle mého názoru vede k hlubšímu zamyšlení o procesech a komponentech dané náboženské rituální praxe.

Při pokusech o aplikaci Whitehousovy teorie na praxi komunity Bejt Praha se nicméně ukázal i jeden z problematických aspektů teorie, který podle mého názoru spočívá v tom, že u některých hypotéz není zcela zřejmé, na koho/co by jejich předměty měly být aplikovány. V rámci studia celé rituální praxe komunity Bejt Praha tento problém vyvstal například u první, sedmé a osmé hypotézy doktrinálního modu. Tyto vybrané hypotézy by měly ilustrovat, že Whitehouse určuje příčiny a následky interakce psychologických a sociopolitických charakteristik až pro tři cílové skupiny předmětů, tj. pro konkrétní věřící u první hypotézy, konkrétní náboženské komunity u sedmé hypotézy a dokonce pro náboženství jako celek u osmé hypotézy.<sup>201</sup> První hypotéza doktrinálního modu, jež je určena pravidelným opakováním, vypovídá pouze o povaze psychologických charakteristik konkrétních věřících, o kterých lze ovšem dle mého názoru stěží rozhodovat. Osmá hypotéza doktrinálního modu, která se týká šíření náboženství jako celku, představuje naopak hypotézu nejširší, která by v kontextu určité náboženské komunity nemusela nic vypovídat.<sup>202</sup> I přes vzájemnou kauzalitu hypotéz, která je pevně daná právě pro konkrétní modus a může rozvíjet poznatky o dané náboženské komunitě, bych hodnotila jejich příliš široké nebo příliš úzké vymezení negativně z hlediska nemožnosti aplikace na některé skutečnosti a i z hlediska metodologického.

Metodologie a termíny v rámci teorie, která je představena v knize *Modes of Religiosity*, se zdají být bez dostatečných definicí v kontextu náboženského prožívání

---

<sup>200</sup> V souvislosti s emocionalitou u imagistického modu ovšem vyvstal problém, jak naznačila Echtlerova kritika, viz podkapitola 4.3.

<sup>201</sup> Osmá hypotéza, srov. *ibid.*... s. 70.

<sup>202</sup> Whitehouse u osmé hypotézy pro doktrinální modus píše o celkovém šíření náboženství. Problém podle mého názoru spočívá v tom, že komunita Bejt Praha sama o sobě nevytváří náboženství jako celek. Komunita Bejt Praha je židovská komunita, tedy náboženstvím komunity je judaismus. Nelze tedy podle mého názoru hovořit o šíření náboženství, ale o šíření judaismu, v tomto případě může být akorát přidán přívlastek reformovaný.

anebo u některých sociopolitických charakteristik.<sup>203</sup> Některým hypotézám lze podle mého názoru rozumět pouze na základě Whitehousem uvedených příkladů, které vycházejí buď z doktrinálně uchopeného křesťanského prostředí nebo naopak z prostředí „imagistických“ kmenových společenství. Whitehousovy příklady tak demonstrují dva kontrastující mody, což odpovídá jeho teorii, nicméně práce cílená na výzkum „toho, co vytváří náboženství“ by podle mého názoru měla více zohlednit rozmanitost náboženství a alespoň se pokusit o definice klíčových pojmů.

Po hypotézách Whitehouse představil čtyři predikce, které lze hodnotit jako přínosné z důvodu specifikace rituálních dynamik, díky čemuž lze podle mého názoru dospět i k vhodnému zařazení náboženských komunit. Komunitu Bejt Praha je kupříkladu důležité vnímat jako část širší tradice reformovaného judaismu, což podporovala druhá predikce.<sup>204</sup> Rituální dynamika komunity Bejt Praha také potvrdila některé z Whitehousových premis, například o možné přítomnosti tzv. nudivého efektu v následku rutinizovaného jednání.

Podle mého názoru je Whitehousova teorie modů religiozity přínosem pro studium náboženství zejména v případě klasifikace a komparace náboženských rituálů. I přes těžší aplikovatelnost některých Whitehousových tezí lze teorii považovat za celkově nápomocnou i ve studiu konkrétních náboženských skupin a individuí. Na závěr bych ovšem konstatovala, že přínosnějšími zdroji pro studium religionistiky se mi zdají pokusy o aplikaci Whitehousovy teorie z per odborníků na náboženství, kteří na Whitehouse navazují.<sup>205</sup>

---

<sup>203</sup> U komunity Bejt Praha byl znatelný problém například při aplikaci sociopolitické charakteristiky *exkluzivity*.

<sup>204</sup> V této souvislosti by bylo podle mého názoru vhodné, aby Whitehouse premisy rozvinul. Premisy představené v *Modes of Religiosity* jsou totiž popsány povrchně.

<sup>205</sup> Například bych uvedla Bernerův článek *Modes of Religiosity and Types of Conversion in Medieval Europe and Modern Africa*, ve kterém analyzuje konverzi španělského žida Petra Alfonsiho ke křesťanství v termínech Whitehousovy teorie modů religiozity. Bernerovým výchozím argumentem je pojem „religiozity“, jenž by se měl podle něho vztahovat k individuím. Viz ULRICH BERNER, „Modes of Religiosity and Types of Conversion in Medieval Europe and Modern Africa“, in HARVEY WHITEHOUSE and LUTHER H. MARTIN, *Theorizing Religions Past: Archeology, Historiography, and Cognition*, CA: AltaMira Press 2004, s. 161-164.

#### 4. Kritika: Kognice a rituál s ohledem na dílo H. Whitehouse

Pojem „kognice” pochází z latinského slova *cognitio* (poznávání)<sup>206</sup> a promítl se do názvu celé kognitivní vědy. V úvodní literatuře ke kognitivní vědě jsou ve většině případů uvedeny její charakteristické rysy a důrazy, dostatečně se však podle mého názoru nedefinuje pojem kognice.<sup>207</sup> Harvey Whitehouse přijímá některé charakteristické rysy diskursu kognitivní vědy, čehož může být dobrým příkladem jeho silný důraz na interdisciplinaritu a spolupráci perspektiv více vědních oborů.<sup>208</sup> Whitehouse dokonce tvrdí, že kognitivní věda o náboženství (dále *CSR*) ustanovila nové a potenciálně trvalé mosty mezi studiem náboženství a ostatními badatelskými poli vědeckého výzkumu zahrnující kognitivní a biologické perspektivy.<sup>209</sup> Autor recenze na sborník *Religion Explained? The Cognitive Science of Religion After Twenty-Five Years*<sup>210</sup> Hans Van Eyghen v této souvislosti tvrdí, že i přes důraz na interdisciplinaritu zůstávají příspěvky badatelů *CSR* vágní.<sup>211</sup> V případě Whitehouse se k této kritice přikláním. Whitehouseův důraz na interdisciplinaritu, jakou předložil například v článku *Jungles and Computers:*

---

<sup>206</sup> Významy výrazů „cognitio” (poznávání, vědomost), „cognitus” (poznáný) a „cognosco/ere” (poznávat), viz *Latinský slovník*, Praha: Státní Pedagogické nakladatelství 1957, s. 73-74.

<sup>207</sup> Ani v úvodní literatuře, ani v dílech první generace badatelů *CSR*. Například v rámci kognitivní antropologie tento ústřední pojem podle A. Geertze postrádá obecnou definici a v diskuzích se objevují spory spíše o to, jakou roli v kognitivních přístupech hraje kultura. Diskuze ohledně vzájemného vztahu kognice a kultury, viz GEERTZ, „Cognitive Approaches to the Study of Religion”, s. 351-354 a s. 374-376.

<sup>208</sup> Whitehouse se dokonce pokusil spojit experiment počítačově založeného automatu z oblasti *AI*, Eldemanovu teorii nervových skupin z oblasti neurověd a Sperberovu teorii epidemiologie reprezentací za účelem vysvětlení kulturního přenosu. Tento pokus o interdisciplinaritu nepřináší podle mého názoru žádné výsledky, o které by bylo možné se opřít. Článek pouze ilustruje Whitehousovu přílišnou snahu o interdisciplinaritu. Srov. HARVEY WHITEHOUSE, „Jungles and Computers: Neuronal Group Selection and the Epidemiology of Representations”, *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, (2/1996), s. 106-113.

<sup>209</sup> WHITEHOUSE, „Twenty-Five Years of *CSR*: A Personal Retrospective”, s. 54.

<sup>210</sup> V roce 2017 vyšel sborník *Religion Explained? The Cognitive Science of Religion After Twenty-Five Years*, který může prezentovat poslední komplexní reflexi badatelů *CSR* (k 15.7. 2018).

<sup>211</sup> HANS VAN EYGHEN, „Religion Explained? The Cognitive Science of Religion After Twenty-Five Years”, *Journal for Cognitive Science of Religion*, (4/2018), s. 113.

*Neuronal Group Selection and the Epidemiology of Representations*, bych hodnotila jako vágní a pro studium náboženství vcelku nepřínosný.

#### 4.1. Kritika CSR

Kritiku CSR lze podle Whitehouse a kol. shrnout do několika bodů. Kritika se nejčastěji vztahuje na několik výtek, na které Whitehouse spolu s jinými představiteli CSR reagovali v článku *Common Criticism of the Cognitive Science of Religion - Answered*.<sup>212</sup> Za prvé se jednalo o teoretickou výtku redukcionismu, přičemž ale nelze podle autorů článku vždy považovat redukcionismus za „neřest”.<sup>213</sup>

Druhá výtka je vystižena v tvrzení, že CSR je neslučitelná s pracemi badatelů, kteří sledují konkrétní náboženství. Autoři článků přiznávají, že některé znaky konkrétních náboženství nejsou přístupné kognitivním vysvětlením, s čímž s odkazem na sociální charakter komunity Bejt Praha souhlasím. Konkrétně mám v tomto případě na mysli vznik intenzivních vztahů členů. Podle Whitehouseovy teorie by vztahy v menší skupině měly vznikat na základě vyšší míry vzrušení, které se ale v komunitě Bejt Praha spíše nevyskytuje a tímto způsobem intenzivní vztahy v komunitě nebyly vytvořeny. Badatelé CSR nicméně vidí budoucnost kognitivního přístupu v systematickém a komplexním šetření náboženských aspektů.

Za třetí je CSR kritizována za to, že zachází s lidmi jako s počítači bez emocí. V tomto případě Whitehouse zdůrazňuje psychologické charakteristiky teorie modů, zahrnující emoce, které v teorii modů podle něho hrají důležitou roli. Pokus o aplikaci psychologické charakteristiky, míry motivace, na členy komunity Bejt Praha ovšem ukázal, že motivace se u členů může během páteční bohoslužby měnit a není možné ji univerzálně

---

<sup>212</sup> Dohromady reagovali celkem na osm obecných výtek kognitivní vědy, viz HARVEY WHITEHOUSE (eds.), „Common Criticism of the Cognitive Science of Religion - Answered”, *The Council of Societies for the Study of Religion Bulletin*, (4/2008), s. 112-115. Shrnutí výtek je podle mého názoru užitečné pro ilustraci hlavní kritiky, která se objevuje i u jiných autorů. V této práci uvádím pouze čtyři výtky, ke kterým se přikláním.

<sup>213</sup> Anglicky: *vice*, viz *ibid.*... s. 113. Určitý druh redukcionismu podle mého názoru obhajuje například i R. Dawkins, srov. DAWKINS, *Boží Blud*, s. 165.



ustanovit, jelikož na věřící má vliv více specifických faktorů.<sup>214</sup> Lze se tedy v některých případech přiklonit ke kritice, že Whitehouse nesprávně považuje lidskou mysl za „stroji podobnou“, která funguje univerzálně za jakýkoliv podmínek.

Za čtvrté bývá *CSR* vytýkáno, že představuje příliš úzký a omezený přístup s limitovanými metodami a selektivistickými teoriemi. Autoři do jisté míry kritiku přijímají a zastávají názor, že neexistuje vyčerpávající vědecké vysvětlování, proti čemuž pravděpodobně nelze nic namítat. Argumentace autorů článku je v tomto případě podobná jako u první výtky tykající se redukcionismu. Autoři shrnují, že inklinují spíše k metodám komparace a benefitují z historických a etnografických nálezů.<sup>215</sup>

Podnětnou kritiku *CSR* předložil německý religionista Jens Schlieter, ke které se rovněž přikláním. V souvislosti s evolučním přístupem u R. Dawkinse a P. Boyera<sup>216</sup> lze narazit podle Schlietera na obtížnost rozlišení mezi naturalistickou teorií náboženství a pouhou kritikou náboženství, jelikož badatelé *CSR* na sebe navazují a svá vysvětlení si navzájem podporují.<sup>217</sup> Autor kritizuje tyto badatele z důvodu, že plynule přecházejí od kognitivně-evolučního vysvětlení náboženství k evolucionistické kritice náboženství. Mimo to není striktně evoluční paradigma schopno podle autora vysvětlit vznik a sebezachování náboženství zároveň.<sup>218</sup> Tuto kritiku hodnotím jako podnětnou i aplikovatelnou na Whitehouseův postup práce například z důvodu, že se domnívám, že Whitehouseova teze o snížené reflexivitě věřících při rutinizovaném rituálním jednání není dostatečně podložena.<sup>219</sup> S ohledem na členy komunity Bejt Praha s touto tezí nelze souhlasit a může se jevit jako pouhá kritika náboženství.

---

<sup>214</sup> Například, jak strávili věřící den, zda jsou unavení, zda jsou v období *kadiše* truchlícího atp.

<sup>215</sup> Třetí a čtvrtá výtky, viz WHITEHOUSE (eds.), „Common Criticism of the Cognitive Science of Religion - Answered“, s. 114.

<sup>216</sup> Případně i do díla D. Denneta, do něhož však v této práci nebylo uvedeno.

<sup>217</sup> JENS SCHLIETER, „Der Rationalitätsbegriff der naturalistischen Religionskritik“, in Ulrich Berner, Johannes Quack (Hg.), *Religion und Kritik in der Moderne: Religionen in der pluralen Welt*, Münster: LIT 2012, s. 207.

<sup>218</sup> *Ibid.*... s. 218.

<sup>219</sup> Srov. WHITEHOUSE, „Religious Reflexivity and transmissive frequency“, s. 98. Whitehouse tezi znovu zakládá na modelu učení u dětí od Karmiloff-Smith (1992), který byl uveden výše.

Další, podle mého názoru též výstižnou, kritiku CSR v kontextu ateismu a teismu předložili ještě například badatelé B. Saler a C. A. Ziegler, kteří upozorňují především na genetickou proměnlivost v lidské populaci, na kterou badatelé CSR podle nich neberou zřetel.<sup>220</sup>

## 4.2. Kritika Whitehousovy teorie modů

Jeden z hlavních problémů teorie modů religiozity se týká psychologické evidence ohledně fungování paměti. Whitehousovo nejasné využití nálezů z psychologie se týká sémantické a epizodické paměti.<sup>221</sup> V díle *In Gods We Trust* (2002) výše zmíněného kognitivního antropologa S. Atrana jsou předloženy kritické reflexe určené Whitehousově teorii modů. Za prvé se jedná o argumentaci, že liturgie nemusí být taková, jako ji Whitehouse uchopuje. Atran píše, že není žádný důkaz pro tvrzení, že doktrinální modus směřuje k logicky integrované a koherentní ideologii, jelikož liturgie podle něho logická není.<sup>222</sup> Druhý Atranův argument spočívá v předložení psychologických experimentů o fungování epizodické paměti, konkrétně o tzv. zábleskových, živých vzpomínek.<sup>223</sup> Problémem výzkumů týkajících se těchto vzpomínek je podle Atrana možná záměna mezi vzpomínkami na pozoruhodné, emocionálně silné zážitky a mezi vzpomínkami na stresové zážitky. Na základě nejednoznačných výsledků z výzkumů se Atran domnívá, že u vzpomínek, které vyvolaly stres, nelze jasně a jednoduše určit vztah k paměti.<sup>224</sup> Proto Whitehousovo pojetí epizodické paměti není precizní a jeho interpretace jsou podle Atrana příliš abstraktní a obtížně testovatelné. Whitehousův interpretační rámec podle Atrana potřebuje značné vylepšení, a to například i definic.<sup>225</sup>

---

<sup>220</sup> BENSON SALER & C. A. ZIEGLER, „Atheism and the Apotheosis of Agency”, *Temenos - Nordic Journal of Comparative Religion*, (2/2011) s. 12.

<sup>221</sup> GEERTZ, „Cognitive Approaches to the Study of Religion”, s. 384.

<sup>222</sup> Podle Atrana nemůže náboženská doktrína usilovat o logickou integraci, jelikož je dokonce fundamentálně kontra-intuitivní. Viz SCOTT ATRAN, *In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion*, Oxford University Press 2004, s. 155-156.

<sup>223</sup> Anglicky: *flashbulb memory*. Atran uvádí experimenty od badatelů R. Browna a J. Kulika (1977) nebo Neissera a Harsche (1992), viz *ibid...* s.161.

<sup>224</sup> Nelze například určit, zda vzpomínky budou či nebudou úspěšně vyvolány, viz *ibid...* s. 162-163.

<sup>225</sup> *Ibid...* s. 158.

Mimo S. Atrana kritizovali Whitehouse i jiní badatelé. Výtky k teorii modů rozvinul například religionista Donald Wiebe, jenž zastává názor, že Whitehousova teorie není zcela prozíravá a potřebuje objasnit některé z centrálních aspektů a rozvést s ohledem na svůj vztah k sociálním vědám.<sup>226</sup>

### 4.3. Aplikace teorie modů

Mnozí badatelé z různých vědních oborů se pokusili o aplikaci teorie modů religiozity na rozmanitá náboženská témata. Whitehouse vypočítává velké množství podobných aplikací,<sup>227</sup> o které se pokusil on sám, on ve spolupráci s jinými badateli anebo se pokusy objevily v textech nezávisle na spolupráci s ním.

#### Kritika M. Ehtlera

Nezávisle na řetězci spolupráce badatelů kolem Whitehouse se o aplikaci teorie modů pokusil německý etnolog M. Ehtler v článku *Rituale und Kognition: Zum Nutzen des kognitiven Erklärungsmodells von Harvey Whitehorse für die Religionswissenschaft*. Ehtler shrnuje Whitehousovu teorii modů a vyzdvihuje v teorii obsaženou koncepci empiricky testovatelných hypotéz, které Whitehouse předložil i spolu s jinými badateli testoval.<sup>228</sup> Ehtlerův výzkum se zaměřuje na africkou baptistickou církev, u níž Ehtler zkoumal dvě formy rituální praxe.<sup>229</sup> Podle Ehtlera se tedy v církvi nachází rozlišení dvou druhů náboženské praxe: kázání a učení denních, popř. týdenních bohoslužeb na jedné straně a roční rituální cyklus spojený se sakrálním tancem na straně druhé. Ehtler tvrdí, že

---

<sup>226</sup> DONALD WIEBE, „Critical Reflections on the Modes of Religiosity Argument”, in HARVEY WHITEHOUSE and LUTHER H. MARTIN, *Theorizing Religions Past: Archeology, Historiography, and Cognition*, CA: AltaMira Press 2004, s. 560. Wiebe vidí problémy u Whitehousovy charakterizace kauzality, nejasnosti kolem tendence ke splynutí modů, nutnost kontrastující znaků atp. Jeho kritiku přikládám pro ilustraci.

<sup>227</sup> Teorie modů byla podle Whitehouse využita minimálně ve 100 případech, viz Pyysiainen (2004); archeology viz Mithen (2004), Hodder (2010); v etnografických textech viz Whitehouse & Laidlaw (2004, 2007); v textech kognitivní vědy viz McCauley & Whitehouse (2001, 2002, 2005) atd. Whitehouse zdůrazňuje i dílčí případové studie. Úplný výčet, viz WHITEHOUSE (eds.), „The Role for Simulations in Theory Construction for the Social Sciences”, s. 184-185.

<sup>228</sup> EHTLER, *Rituale und Kognition*, s. 68-71.

<sup>229</sup> *Ibid.*... s. 71.

sakrální tanec představuje z emického pohledu nejvyšší formu bohoslužby, nicméně celou náboženskou tradici lze popsat jako náležející k doktrinálnímu modu.<sup>230</sup>

V případě sakrálního tance ukázal Echtler nedostatek teorie modů, jelikož ilustroval, že teorie nemůže přispět k analýze tance jakožto tělesného rytmického pohybu. Teorie totiž podle něho ignoruje, co tanečníci skutečně dělají i z důvodu toho, že ji chybí odkazy na kulturně-vědní interpretace.<sup>231</sup> Problém v určení tance spočívá v tom, že tanec jako takový je spojen se znaky doktrinálního modu (pravidelnost, implicitní paměť), ale přitom je prováděn s vysokým vzrušením a změněnými stavy vědomí, které vedou tanečníky ke spontánní exegetické reflexi. Ambivalence se tedy podle Echtlera promítá do analýzy tance jako do příkladu jiných emocí, než jaké Whitehouse pro imagistický modus určil.<sup>232</sup> Na příkladu sakrálního tance tedy Echler ilustroval omezenost Whitehousovy teorie modů. Hlavní problém podle něho spočívá ve Whitehousově radikálním zjednodušení komplexity náboženské praxe.<sup>233</sup>

Echtlerovo rozdělení na dvě formy rituální praxe lze vztáhnout i na komunitu Bejt Praha, jejíž komplexní rituální praxi lze rozlišit na dva druhy: za prvé na každotýdenní *šabatovou* bohoslužbu a za druhé na roční rituální cyklus spojený se slavením židovských svátků. Také první forma rituální náboženské praxe komunity Bejt Praha by mohla být určena jako dynamika doktrinálního modu díky pravidelné frekvenci opakování pátečních bohoslužeb a aktivaci implicitní paměti u členů. Na komunitu Bejt Praha doktrinální modus nicméně nesedí obecně zejména kvůli sociopolitickým charakteristikám, jelikož v komunitě lze rozlišit většinu charakteristik typických pro imagistický modus, jak bylo uvedeno v podkapitole 3.3.

Rovněž se podle mého názoru nedají aplikovat některé závěry ohledně interakce psychologických charakteristik založené na nálezech kognitivní psychologie. Například teze o snížené reflexivitě náboženských významů nebo o míře motivace nelze úspěšně

---

<sup>230</sup> Na základě pravidelného opakování (i tance), přítomnosti ortodoxie, centralizace, vůdcovství, viz *ibid.*... s. 73-74.

<sup>231</sup> *Ibid.*... s. 75.

<sup>232</sup> Echtler cituje klasiku náboženské psychologie W. Jamese, který píše, že není pouze jeden náboženský prožitek, viz *ibid.*... s. 78.

<sup>233</sup> *Ibid.*... s. 89.

aplikovat na členy komunity Bejt Praha. V otázkách emocionality obecně bych se přiklonila k Echtlerově kritice postavení emocí v teorii modů, které jsou ve Whitehouseově podání omezené např. pouze na emoce při „ritech teroru“ nebo při „traumatických rituálech“. Echtler se domnívá, že Whitehouse redukuje náboženské emoce primárně na prožitek strachu,<sup>234</sup> s čímž souhlasím. Při oslavách židovských svátků členové komunity Bejt Praha mohou zažít náboženské vzrušení, jak bylo uvedeno v podkapitole 2.3., a tím se jim může aktivovat epizodická paměť, což by podle výkladu teorie modů odpovídalo imagistické dynamice. Nicméně je velmi obtížné s jistotou určit, zda vzrušení členů během židovských svátků plně vystihuje imagistický modus, jelikož členové podle výpovědí necítí strach ani nějakou formu extrémní emocionality, jakou by přirovnali k „ritům teroru“ anebo k „traumatickým/klimatickým/iniciačním“ rituálům u kmenových společenstvích. Hlavní problém podle mého názoru spočívá ve Whitehouseově radikálním zjednodušení komplexity náboženského rituálního jednání lidí, kteří jednoduše nejednají podle vzoru modálních dynamik.

### **Shrnutí**

Je zřejmé, že se *CSR* jako kognitivně orientovaná perspektiva výzkumu náboženství nemohla nevyhnout různorodé kritice. V této kapitole bylo ovšem důležité upozornit na dva texty týkající se kritiky teorie modů od H. Whitehouse. Za prvé je podle mého názoru důležitá kritika předložená kognitivním antropologem S. Atranem, která znehodnocuje platnost Whitehouseových hypotéz u imagistického modu kvůli nejasným výsledkům ohledně fungování epizodické paměti a vybavování si traumatických vzpomínek.

Za druhé je důležitá Echtlerova kritika vztahující se na nejasné postavení emocí u rituálů imagistického modu, kterou předložil v článku o vlastní aplikaci teorie modů na africkou církev. Podle mého názoru je Echtlerova kritika díky výsledkům na základě jeho vlastní aplikace významným přínosem i nejvíce relevantním příspěvkem k mé práci.

---

<sup>234</sup> *Ibid.*... s. 78.

## Závěr

V předložené diplomové práci bylo mým cílem zhodnotit teorii modů religiozity od H. Whitehouse na základě aplikace teorie na židovskou rituální praxi vybrané reformované komunity Bejt Praha. Došla jsem k závěru, že teorie modů v kontextu komunity Bejt Praha byla přínosná především v otázkách komparace rituálních celků, nicméně u problematiky psychologických charakteristik a s nimi souvisejících procesů (např. u reflektivity víry nebo míry motivace u členů) dosáhla teorie podle mého názoru svých limitů.

V první kapitole *Teoretická část: Kognice* bylo mým cílem analyzovat a popsat Whitehousovu teorii modů religiozity, ke které jsem postupně dospěla dvěma kroky. Za prvé jsem popsala základní profil kognitivní vědy, její vznik a schéma disciplín. Z obecného představení kognitivní vědy jsem pozornost přesunula ke kognitivní vědě o náboženství (dále *CSR*) ve *Shrnutí v kontextu výzkumu náboženství* (1.1.3.). Za druhé jsem v souvislosti s *CSR* argumentovala, že její vznik umožnila zejména oblast kognitivní antropologie. Toto tvrzení jsem odůvodnila na základě specifikace sociokulturní antropologie s ohledem na studium kultury a náboženství, odkazy na díla S. Guthrieho, D. Sperbera a S. Atrana. Zmínila jsem i faktory menší důležitosti, jako byly terénní výzkumy či vztah kognitivní antropologie s psychologií. Nakonec jsem tedy předložila nejdůležitější podkapitolu *Whitehousova teorie modů religiozity* (1.3.), ve které se zaměřila na analýzu teorie modů, doktrinálního i imagistického. V závěrečném shrnutí jsem zdůraznila Whitehousem stanovený výčet psychologických a sociopolitických charakteristik, které podle mého názoru představují záchytné body v možnosti aplikovatelnosti teorie na témata z oblasti studia náboženství.

Ve druhé kapitole *Empirická část: Rituál* bylo mým cílem představit komunitu Bejt Praha a její rituální praxi. Za účelem získání etnografických dat o komunitě jsem využila kvalitativních metod výzkumu: zúčastněného pozorování a polostrukturovaného rozhovoru. Před předložením etnografických dat o komunitě jsem se věnovala židovské rituální praxi s ohledem na praxi komunity Bejt Praha a celkové formaci komunity ve dvou podkapitolách. Za prvé jsem v podkapitole *Židovská rituální praxe* (2.1.) popsala především slavení *Šabatu* a vybraných židovských svátků. Za druhé jsem v podkapitole *Modlitební rity a reformované židovské obce* (2.2.) nastínila dělení modlitebních ritů a historii Židů v Čechách. Po této dílčí analýze jsem nabídla základní profil rituální praxe

komunity Bejt Praha s ohledem na sociopolitické a psychologické charakteristiky podle Whitehousovy teorie modů religiozity.

Ve třetí kapitole *Výsledky práce: Mody religiozity v komunitě Bejt Praha* bylo mým cílem zhodnotit Whitehousovu teorii modů religiozity s ohledem na židovskou rituální praxi komunity Bejt Praha a ukázat její limity. K tomuto cíli jsem dospěla díky aplikaci teorie modů na komunitu, přičemž jsem vycházela z analýzy teorie a etnografických dat. Aplikaci teorie jsem předložila ve třech podkapitolách. V první podkapitole *Kontrastující znaky v komunitě Bejt Praha* (3.1.) jsem nabídla přehled sociopolitických a psychologických charakteristik, které jsem v komunitě vyzorovala nebo se na ně doptala. Ve druhé podkapitole *Interakce specifických hypotéz v komunitě Bejt Praha* (3.2.) jsem aplikovala Whitehousovy specifické hypotézy pro každý modus a ukázala jsem, jakým způsobem by vzájemně působily v komunitě Bejt Praha. Ve třetí podkapitole *Mody religiozity v komunitě Bejt Praha* (3.3.) jsem shrnula hlavní body aplikace, přičemž jsem zohlednila výsledky dvou předchozích podkapitol. Na základě aplikace Whitehousovy teorie modů jsem vyvodila závěry pro celkové zhodnocení teorie modů v kontextu rituální praxe komunity Bejt Praha. Důležitým závěrem byla například nutnost rozlišení rituální praxe komunity na slavení *Šabatu* a na slavení židovských svátků. Toto rozlišení mohlo usnadnit aplikaci u některých hypotéz. Nedostatek některých hypotéz ovšem spočíval v jejich nejasném cílovém určení, kdy nebylo podle mého názoru přesně vysvětlené, na co/koho by měly být podle Whitehouse aplikovány. V podkapitole *Hodnocení teorie modů s ohledem na komunitu Bejt Praha* (3.4.) jsem argumentovala, že některé psychologické charakteristiky (například míra motivace) nelze na členy komunity Bejt Praha jednoduše aplikovat. V rámci teorie modů jsem za přínosnou označila možnost komparace rituálních celků a možnost hlubšího zamyšlení o komunitě v souvislosti se specifickými hypotézami.

Ve čtvrté závěrečné kapitole *Kritika: Kognice a Rituál* bylo mým cílem předložit podle mého názoru podnětnou kritiku vztahující se zejména k postupu práce u H. Whitehouse. V podkapitole *Aplikace teorie modů* (4.3.) jsem se například přiklonila ke kritice etnologa M. Ehtlera, který kritizoval Whitehousovo pojetí emocí a argumentoval, že Whitehouse redukuje emoce u imagistických rituálů pouze na prožitek strachu. Na závěr jsem konstatovala, že Ehtlerova kritika, jež se rovněž zakládá na aplikaci teorie modů, představuje nejvíce relevantní příspěvek k této diplomové práci.

## Seznam použité literatury

### **Prameny:**

WHITEHOUSE, HARVEY, *Arguments and Icons: Divergent Modes of Religiosity*, Oxford: Oxford University Press 2000.

WHITEHOUSE, HARVEY, *Inside the Cult: Religious Innovation and Transmission in Papua New Guinea*, New York: Oxford University Press 1995s.

WHITEHOUSE, HARVEY, *Modes of Religiosity: A Cognitive Theory of Religious Transmission*, Walnut Creek, CA: Altamira Press 2004.

WHITEHOUSE, HARVEY, „Conclusion: Toward a Reconciliation”, in Harvey Whitehouse (eds.), *The Debated Mind: Evolutionary Psychology versus Ethnography*, Oxford: Berg 2001, s. 203-223.

WHITEHOUSE, HARVEY (eds.), „Modes of Religiosity and the Evolution of Social Complexity at Catalhöyük”, in Ian Hodder (ed.), *Religion at Work in a Neolithic Society: Vital Matters*, Cambridge: CUP 2013, s. 134-154.

WHITEHOUSE, HARVEY, „Religion, Cohesion, and Hostility”, in Steve Clarke (ed.), *Religion, Intolerance and Conflict: A Scientific and Conceptual Investigation*, Oxford: Oxford University Press 2013, s. 36-47.

WHITEHOUSE, HARVEY, „Ritual, Cognition, and Evolution”, in R. Sun, *Grounding the Social Science in the Cognitive Sciences*, Cambridge: MIT Press 2012, s. 265-284.

WHITEHOUSE, HARVEY and MCQUINN, BRIAN, „Ritual and Violence: Divergent Modes of Religiosity and armed struggle”, in M. Juergensmeyer, M. Kitts, M. Jerryson (ed.), *Oxford Handbook of Religion and Violence*, Oxford: Oxford University Press 2013, s. 597-620.

WHITEHOUSE, HARVEY, „Towards an Integration of Ethnography, History and Cognitive Science of Religion”, in Harvey Whitehouse and James Laidlaw (ed.), *Religion, Anthropology, and Cognitive Science*, Durham, NC: University of North Carolina Press, 2007, s. 247-280.



WHITEHOUSE, HARVEY, „Twenty-Five Years of CSR: A Personal Retrospective”, in Luther H. Martin and Donald Wiebe (ed.), *Religion Explained? The Cognitive Science of Religion after Twenty-Five Years*, London: Bloomsbury 2017, s. 43-55.

WHITEHOUSE, HARVEY, „Why do we need Cognitive Theories of Religion?”, in Timothy Light and Brian C. Wilson (eds.), *Religion as a Human Capacity: A Festschrift in Honor of E. Thomas Lawson*, Leiden: Brill 2003, s. 65-88.

HARVEY WHITEHOUSE (eds.), „Common Criticism of the Cognitive Science of Religion - Answered”, *The Council of Societies for the Study of Religion Bulletin*, (4/2008): s. 112-115.

WHITEHOUSE, HARVEY and MCCAULEY, ROBERT N., „Introduction: New Frontiers in the Cognitive Science of Religion”, *Journal of Cognition and Culture*, (5/2005): s. 1-13.

WHITEHOUSE, HARVEY, „Jungles and Computers: Neuronal Group Selection and the Epidemiology of Representations”, *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, (2/1996): s. 99-116.

WHITEHOUSE, HARVEY, „Ritual and Acquiescence to authoritative discourse”, *Religion, Brain & Behavior*, (1/2013): s. 76-79.

WHITEHOUSE, HARVEY, „Religious Reflexivity and transmissive frequency”, *Social Anthropology*, (10/2002): s. 91-103.

WHITEHOUSE, HARVEY (eds.), „The Role for Simulations in Theory Construction for the Social Sciences: Case Studies concerning Divergent Modes of Religiosity”, *Religion, Brain & Behaviour*, (3/2012): s. 182-224.

## **Sekundární literatura:**

ANZENBACHER, ARNO, *Úvod do filozofie*, Praha: Státní pedagogické nakladatelství 1990.

ATRAN, SCOTT, *Cognitive Foundations of Natural History: Towards an Anthropology of Science*, New York: Cambridge University Press 1990.

ATRAN, SCOTT, *In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion*, Oxford University Press 2004.

ATRAN, SCOTT and NORENZAYAN, „Religion’s evolutionary landscape: Counterintuition, commitment, compassion, communion”, *Behavioral and Brain Sciences*, 27 (6/ 2004): s. 713-770.

BARRETT, LOUISE R. (et.), *Evoluční psychologie člověka*, Praha: Portál 2007.

BARRETT, JUSTIN L., „Cognitive Science of Religion: Looking back, Looking forward”, *Journal for Scientific Study of Religion* (2/2011): s. 229-239.

BARRETT, JUSTIN L., „Exploring the Natural Foundations of Religion”, *Trends in Cognitive Science*, (1/2000): s. 29-34.

BAUMANN, MARTIN, „Qualitative Religionsforschung”, in Michael Klöcker und Udo Tworuschka (eds.), *Praktische Religionswissenschaft: ein Handbuch für Studium und Beruf*, Köln: Böhlau 2008, s. 48-61.

BERNER, ULRICH, „Modes of Religiosity and Types of Conversion in Medial Europe and Modern Africa”, in HARVEY WHITEHOUSE and LUTHER H. MARTIN, *Theorizing Religions Past: Archeology, Historiography, and Cognition*, CA: AltaMira Press 2004, s. 157-172.

BLOUNT, B. G., „A History of Cognitive Anthropology”, in DAVID B. KRONENFELD (ed.), *A Companion to Cognitive Anthropology*, Malden, Mass: Wiley Blackwell 2011, s. 11-29.

- BOSTER, J., „Data, Method, and Interpretation in Cognitive Anthropology”, in DAVID B. KRONENFELD (ed.), *A Companion to Cognitive Anthropology*, Malden, Mass: Wiley Blackwell 2011, s. 131-152.
- BOYER, PASCAL, *Religion Explained: The Human Instincts that Fashion Gods, Spirits and Ancestors*, London: Vintage 2002.
- BOYER, PASCAL, „Religious thought and behavior as by-products of brain function”, *TRENDS in Cognitive Sciences*, (3/2003): s. 119-124.
- BOWIE, FIONA, *Antropologie náboženství*, Praha: Portál 2008.
- BULBULIA, JOSEPH et. al., „The Cultural Evolution”, in Peter J. Richerson and Morten H. Christiansen, *Cultural Evolution: Society, Technology, Language, and Religion*, England: The MIT Press 2013, s. 381-404.
- DAWKINS, RICHARD, *Boží blud: přináší náboženství útěchu, nebo bolest?*, Praha: Citadella 2016.
- DE VRIES, SIMON PHILIP, *Židovské obřady a symboly*, Praha: Vyšehrad 2009.
- ECHTLER, MAGNUS, „Rituale und Kognition: Zum Nutzen des kognitiven Erklärungsmodells von Harvey Whitehorse für die Religionswissenschaft”, *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, (1/2014), s. 66-97.
- EYGHEN, HANS VAN, „Religion Explained? The Cognitive Science of Religion After Twenty-Five Years”, *Journal for Cognitive Science of Religion*, (4/2018): s. 111-114.
- GÁL, EGON a RYBÁR, JÁN, „O epistemologii, filozofii mysle a kognitivních vedach”, *Organon F* (4/1996): s. 383-393.
- GEERTZ, ARMIN W., „Cognitive Approaches to the Study of Religion”, in Antes Petr (ed.), *New Approaches to the Study of Religion: Volume2: Textual, Comparative, Sociological, and Cognitive Approaches*, New York: Walter de Gruyter 2004, s. 348-389.
- GEERTZ, CLIFFORD, *Interpretace kultur: vybrané eseje*, Praha: Sociologické nakladatelství 2000.

- GUTHRIE, STEWART E., „Anthropology and Anthropomorphism in Religion”, in Harvey Whitehouse and James Laidlaw (ed.), *Religion, Anthropology, and Cognitive Science*, Durham: Carolina Academic Press 2007, s. 37-62.
- HENDL, JAN, *Kvalitativní výzkum: Základní metody a aplikace*, Praha: Portál 2005.
- HUNT, EARL, „Cognitive Science: Definition, Status, and Questions“, *Annual Review of Psychology*, 40 (February 1984): s. 603.
- CHALUPA, ALEŠ a HANPEJS, TOMÁŠ, „Kognitivní věda o náboženství: Východiska, cíle a krátká historie”, *Pantheon: religionistický časopis* (9/2014): s. 10-43.
- CHOMSKY, NOAM, *Syntactic Structures*, Berlin: Mouton de Gruyter 2002.
- KOUBEK, JIŘÍ a FIŠER, ADAM, „Není to jen náboženství”, *Dingir* (1/2001): s. 4-5.
- KRÁTKÝ, JAN, „Mody religiozity a charismatické křesťanství ve virtuálním prostoru: Studie rituální praxe v prostředí *Second Life*”, *Sacra* (2/2007): s. 168-178.
- LAU, ME'IR JISRA'EL, *Praktický judaismus*, Praha: P3K 2012, 400 s.
- LAWSON, THOMAS E., „Cognition” in Jens Kreinath, Jan Snoek, Michael Stausberg (ed.), *Theorizing Rituals, Vol 1: Issues, Topics, Approaches, Concepts*, Boston: Brill 2006, s. 307-319.
- LAWSON, THOMAS E., „Psychological Perspectives on Agency”, in Jensine Andresen, *Religion in Mind: Cognitive Perspectives on Religious Belief, Ritual, and Experience*, New York: Cambridge University Press 2001, s. 141-172.
- MARVAN, TOMÁŠ a HVORECKÝ, JURAJ, *Základní pojmy filosofie jazyka a mysli*, Nymburk: O.P.S. 2007.
- MCCAULEY, ROBERT N., „Review of Arguments and Icons: Divergent Modes of Religiosity”, *Journal of Ritual Studies*, Volume 16 (2/2002): s. 22-29.

- MCCAULEY, ROBERT and LAWSON, THOMAS E., *Bringing Ritual to Mind: Psychological Foundations of Cultural Forms*, Cambridge: Cambridge University Press 2004.
- MILLER, GEORGE A., „The Cognitive Revolution: Historical Perspective“, *Trends in Cognitive Science* (7/2003): s. 141-144.
- MITHEN, STEVEN, „From Ohalo to Catalhöyük: The Development of Religiosity during the Early Prehistory of Western Asia, 20,000-7000 BCE“, in Harvey Whitehouse and Luther Martin (ed.), *Theorizing Religions Past: Archaeology, History, and Cognition*, AltaMira Press 2004, s. 17-44.
- MURPHY, ROBERT F., *Úvod do kulturní a sociální antropologie*, Praha: Sociologické nakladatelství 1998.
- NEKVINDA, LIBOR, *Tradiční náboženství u nás*, Hradec Králové: Gaudeamus 1999, s. 3-15.
- NEWMAN, JA'AKOV, *Judaismus od A do Z*, Praha: Sefer 1992.
- NOSEK, BEDŘICH a DAMOHORSKÁ, PAVLA, *Úvod do synagogální liturgie*, Praha: Karolinum 2005.
- NOSEK, BEDŘICH a DAMOHORSKÁ, PAVLA, *Židovské tradice a zvyky*, Praha: Karolinum 2016.
- PALS, DANIEL L., *Osm teorií náboženství*, Praha: ExOriente 2015.
- PAŘÍK, ARNO, *Pražské synagogy: Prague Synagogues = Prager Synagogen*, Praha: Židovské muzeum 2011.
- PEEL, JOHN D. Y., „Divergent Modes of Religiosity in West Africa“, in John D. Y. Peel (eds.), *Christianity, Islam, and Orisa-Religion: Three Traditions in Comparison and Interaction*, Oakland: University of California Press 2016, s. 71-87.
- PEREGRIN, JAROSLAV, „Kognitivní kontrarevoluce“, *Filosofie dnes* (4/2012): 19-35 s.
- PEROUTKA, MARTIN, „Kognitivní věda o náboženství - Standardní paradigma“, *Theologická Revue* (85/ 2014): s. 106-139.
- PĚKNÝ, TOMÁŠ, *Historie Židů v Čechách a na Moravě*, Praha: Sefer 1993.

- PETRŮ, MAREK, *Fyziologie mysli: úvod do kognitivní vědy*, Praha: Triton 2007.
- PIERRE, JACOB, „Kognitivní obrat ve filozofii“, *Filosofický časopis* 44, (6/1996): s. 895-902.
- REICHEL, JIŘÍ, *Kapitoly metodologie sociálních výzkumů*, Praha: Grada 2009, s. 110-115.
- RICHTER, SILVIA, *Der Diskurs über die Judenemanzipation zwischen Haskala und Aufklärung: Gemeinsame und abweichende Ansichten von jüdischer und nichtjüdischer Seite*, Saarbrücken: VDM Verlag Dr. Müller 2011.
- ROSS, NORBERT and MEDIN, DOUGLAS L. „Culture and Cognition: The Role of Cognitive Anthropology and the Cognitive Sciences”, in DAVID B. KRONENFELD (ed.), *A Companion to Cognitive Anthropology*, Malden, Mass: Wiley Blackwell 2011, s. 357-375.
- SALER, BENSON & ZIEGLER, C. A., „Atheism and the Apotheosis of Agency”, *Temenos - Nordic Journal of Comparative Religion*, (2/2011): s. 7-41.
- SEARLE, JOHN, *Mysl, mozek a věda*, Praha: Mladá fronta 1994.
- SEDLÁKOVÁ, MILUŠE, *Vybrané kapitoly z kognitivní psychologie: mentální reprezentace a mentální modely*, Praha: Grada 2004.
- SEIWERT, HUBERT, „Religionswissenschaft zwischen Sozialwissenschaften, Geschichtswissenschaften und Kognitionswissenschaften”, in Edith Franke und Verena Maske, *Religionswissenschaft zwischen Sozialwissenschaften, Geschichtswissenschaften und Kognitionsforschung*, Marburg: Marburg Online Books 2014, s. 15-31.
- SCHLIETER, JENS, „Der Rationalitätsbegriff der naturalistischen Religionskritik”, in Ulrich Berner, Johannes Quack (Hg.), *Religion und Kritik in der Moderne: Religionen in der pluralen Welt*, Münster: LIT 2012, s. 197-220.

- SCHÜLER, SEBASTIAN, *Religion, Cognition, Evolution: eine religionswissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Cognitive Science of Religion*, Stuttgart: Kohlhammer 2012.
- SCHÜLER, SEBASTIAN, „Review Modes of Religiosity: A Cognitive Theory of Religious Transmission”, *Marburg Journal of Religion*, Volume 11, (1/2002): s. 1-3.
- SCHRÖDER, ANNA K., „Das hat gerade noch gefehlt: Cognitive Science of Religion und Religionspsychologie sind ein notwendiger Beitrag zur Religionswissenschaft”, *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, (1/2014): s. 37-65.
- SORENSEN, JESPER, „Religion in Mind: A Review Article for Cognitive Science of Religion”, *Numen* (52/2005): s. 465-494.
- SPERBER, DAN, *Explaining Culture: a naturalistic approach*, Oxford: Blackwell Publishers 1996, 192 s.
- SPERBER, DAN, *Rethinking Symbolism*, Cambridge: University Press 1975, 166 s.
- STAUSBERG, MICHAEL, „Prospects in Theories of Religion”, *Method and Theory in the Study of Religion*, (22/2010): s. 223-238.
- STEMBERGER, GÜNTER, *Úvod do judaistiky*, Praha: Vyšehrad 2010.
- STERN, MARC, *Svátky v životě Židů: vzpomínání, slavení, vyprávění*, Praha: Vyšehrad 2002.
- STERNBERG, ROBERT J., *Kognitivní psychologie*, Praha: Portál 2009.
- STÖRIG, HANS JOACHIM, *Malé dějiny filozofie*, Praha: Zvon 1991.
- STRAUSS, CLAUDIA and QUINN, NAOMI, *A Cognitive Theory of Cultural Meaning*, New York: Cambridge University Press 1997.
- THAGARD, PAUL, *Úvod do kognitivní vědy: mysl a myšlení*, Praha: Portál 2001, 231 s.
- TURCHIN, PETER, „Warfare and the Evolution of Social Complexity: A Multilevel-Selection Approach”, *Structure and Dynamics: eJournal of Anthropological and Related Sciences*, (3/2011): s. 185-222.

TYLOR, EDWARD BURNETT, *Die Anfänge der Cultur: Untersuchungen über die Mythologie, Philosophie, Religion, Kunst und Sitte* (Band 1), Leipzig: Winter 1873.

WIEBE, DONALD, „Critical Reflections on the Modes of Religiosity Argument”, in HARVEY WHITEHOUSE and LUTHER H. MARTIN, *Theorizing Religions Past: Archeology, Historiography, and Cognition*, CA: AltaMira Press 2004, s. 197-214.

WITTGENSTEIN, LUDWIG, *Tractatus logico-philosophicus*, Praha: OIKOYMENH 2017.

WOLF, JOSEF, *Člověk a jeho svět: úvod do studia antropologických věd*, Praha: Karolinum 1993.



## **Elektronické zdroje:**

CHOMSKY, NOAM, „A Review of B. F. Skinner’s Verbal Behavior“ (online), in *Language*, 35 (1/1959), s. 26-58, dostupné online na [https://chomsky.info/1967\\_\\_\\_\\_/](https://chomsky.info/1967____/)

„Stanovy Federace židovských obcí“ (online), cit. červenec 2018, dostupné online na <http://www.kehilaprag.cz/cs/stranka/obec/zakladni-dokumenty>.

„Biografie H. Whitehouse“ (online), cit. červenec 2018, dostupné online na <http://www.harveywhitehouse.com/all-books/>.

„Internetové stránky a profil komunity Bejt Praha“ (online), cit. červenec 2018, dostupné online na [http://www.bejt-praha.cz/o\\_nas.html](http://www.bejt-praha.cz/o_nas.html).

„Historie Bejt Simcha“ (online), cit. červenec 2018, dostupné online na <https://www.bejtsimcha.cz/about.html#historie>.

## Summary

The submitted thesis presents the application of the divergent Modes of Religiosity theory to the ritual praxis of the Jewish reform community Bejt Praha. The thesis is based on the method of textual analysis and ethnographic data collection. The main argument is built upon the critical evaluation of the divergent Modes of Religiosity theory concerning examples from the ritual praxis of the Jewish community Bejt Praha. The thesis is divided into four chapters.

The first chapter is primarily concerned with the analysis of the divergent Modes of Religiosity theory, the doctrinal and the imagistic modes. The theory by anthropologist Harvey Whitehouse seeks to explain various religious phenomena in terms of underlying cognitive mechanisms. On one hand the theory lays stress on the social morphology of religious traditions and on the other hand it emphasizes different modalities of memory and psychological factors, included in ritual behavior.

The second chapter primarily introduces the ethnographic data about the Jewish reform community Bejt Praha. Bejt Praha is a Prague Jewish community of small-scale. My research was focused on the ritual praxis of the community, including Shabbat, Jewish holidays and observances. Firstly, the chapter explores the social morphology of Bejt Praha and secondly it examines the psychological mechanisms, involved in terms of the divergent Modes of Religiosity theory.

The third chapter provides the application of the divergent Modes of Religiosity theory to the Jewish community Bejt Praha. In this chapter I present the main arguments of the thesis. I consider the applicability of the theory to the Jewish community Bejt Praha. I conclude that the theory can be useful for comparison of various rituals. However, I show the limitations of Whitehouse's use of the psychological factors with regard to members of community Bejt Praha.

The fourth chapter offers critical reflections on the Modes of Religiosity argument. I tend to think that there significant amount great deal of inspiring criticism of Whitehouse's cognitive model. I am especially inclined to draw attention to the criticism of the divergent Modes of Religiosity theory in the work of Magnus Echter.