

Whitehouse, Harvey

Teorie dvou modů náboženskosti

Religio. 2009, vol. 17, iss. 2, pp. [209]-230

ISSN 1210-3640 (print); ISSN 2336-4475 (online)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/125295>

Access Date: 17. 02. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

Teorie dvou modů náboženskosti

HARVEY WHITEHOUSE *

Skutečnost, že „náboženství“ v sobě zahrnuje dva velmi odlišné soubory dynamik, byla rozpoznána již dávno. Max Weber rozlišoval rutinizované a charismatické náboženské formy.¹ Ruth Benedictová kladla do kontrastu apollinské a dionýské praktiky.² Ernest Gellner zkoumal protiklad mezi literárními podobami islámu v městských střediscích a stmelujícími praktikami příslušníků vesnických kmenů, založenými na obrazech.³ Jack Goody rozpracoval mnohem obecnější dichotomii mezi literárními a neli- terárními podobami náboženství.⁴ Victor Turner ve svém pojednání o kontrastních sociálních modalitách, které pojmenoval jako „komunita“ (*communitas*) a „struktura“ (*structure*), rozeznával rituály plodnosti a politické rituály.⁵ Ioan M. Lewis rozlišoval centrální a periferní kultury.⁶ Richard Werbner uvažoval o rozdílech mezi regionálními kultury a „kultury malé komunity“.⁷ Fredrick Barth rozeznával „guruovské“ systémy šířené náboženskými vůdci a „kouzelnické“ systémy, ve kterých náboženské odhale-

* Tento článek je zkrácenou verzí studie „Modes of Religiosity: A Cognitive Explanation of the Sociopolitical Dynamics of Religion“, poprvé uveřejněné v časopise *Method and Theory in the Study of Religion* (14, 2002, 293-315), vydávaného nakladatelstvím E. J. Brill, a později přetištěné v podobě 4. kapitoly v monografii *Modes of Religiosity: A Cognitive Theory of Religious Transmission* (Walnut Creek, CA: AltaMira Press 2004, 63-85). Článek je otištěn s laskavým svolením původních vydavatelů. Rovněž bych rád vyjádřil svůj dík Aleši Chalupovi za úsilí, které věnoval překladu mého článku do češtiny.

- 1 Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, London: George Allen and Unwin 1930 (v češtině jsou části této práce obsaženy ve sbornících Max Weber, *Autorita, etika a společnost: Pohled sociologa do dějin*, Praha: Mladá fronta 1997, 239-267; id., *Metodologie, sociologie a politika*, Praha: Oikúmené 1998, 185-245); id., *The Theory of Social and Economic Organisation*, Oxford: Oxford University Press 1947.
- 2 Ruth Benedict, *Patterns of Culture*, London: Routledge – Kegan Paul 1935 (česky Ruth Benedictová, *Kulturní vzorce*, přel. Jitka Fialová, Praha: Argo 1999, 2007).
- 3 Ernest Gellner, „A Pendulum Swing Theory of Islam“, in: Roland Robertson (ed.), *Sociology of Religion: Selected Readings*, Harmondsworth: Penguin Education 1969, 127-138.
- 4 Jack Goody, „Introduction“, in: Jack Goody (ed.), *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge: Cambridge University Press 1968, 1-26; id., *The Logic of Writing and the Organization of Society*, Cambridge: Cambridge University Press 1986.
- 5 Victor W. Turner, *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*, Ithaca, NY: Cornell University Press 1974.
- 6 Ioan M. Lewis, *Ecstatic Religion: A Study of Shamanism and Spirit Possession*, London: Routledge 1971.
- 7 Richard Werbner, *Regional Cults*, London: Academic Press 1977.

ní spočívalo v kolektivní rituální zkušenosti.⁸ Tyto příklady představují jen několik málo z mnoha pokusů charakterizovat zásadní rozdílnost v modalitách náboženské zkušenosti a praxe.⁹ Kořeny všech těchto dichotomických modelů spočívají v uvědomění, že některé náboženské praktiky jsou emocionálně velmi intenzivní, mohou být vykonávány jen zřídka a být pro naše smysly vysoce dráždivé (mohou například zahrnovat změněné stavy vědomí nebo hrozivé zkoušky a útrapy); mohou vyvolávat přetrvávající pocit prozření a vytvářet silné vazby mezi malými skupinkami těch, kteří se jich zúčastnili. Naproti tomu některé jiné formy náboženské činnosti jsou obvykle smyslově mnohem méně dráždivé, mohou být mnohokrát opakovány nebo „rutinizovány“ a prováděny v relativně klidné a strážlivé atmosféře. Tyto praktiky jsou pak často doprovázeny přenosem složité teologie a nauky a obvykle vymezují velké náboženské pospolitosti složené z lidí, kteří se dost dobře nemohou navzájem znát (rozhodně ne nijak důvěrně).

Všechny velké badatelské počiny usilující o porozumění těmto kontrastním souborům dynamik ale trpí dvěma zásadními nedostatky. Prvním z nich je, že žádná z dříve předložených teorií nebyla dostatečně úplná. Všechny se zaměřovaly pouze na několik málo aspektů těchto dvou podob náboženské zkušenosti a náboženského jednání. Druhým zásadním nedostatkem je, že žádná z existujících teorií dostatečně nevysvětlila příčiny toho, proč se tyto dvě kontrastní formy náboženské zkušenosti vůbec objevují.

Tento článek představuje teorii dvou rozdílných modů náboženskosti, které nazývám jako „doktrinální“ (*doctrinal*) a „obrazivý“ (*imagistic*).¹⁰ Cílem teorie dvou náboženských módů je pospojovat všechny rysy dvou podob náboženské zkušenosti, které již identifikovali předchozí badatelé, a především vysvětlit, proč ke vzniku těchto dvou odlišných modalit vlastně dochází. Teorie rovněž předkládá sérii hypotéz přístupných empirickému výzkumu, které se týkají kauzálních propojení mezi souborem kognitivních a sociopolitických rysů.¹¹

8 Frederick Barth, „The Guru and the Conjurer: Transactions in Knowledge and the Shaping of Culture in Southeast Asia and Melanesia“, *Man* (n. s.) 25, 1990, 640-653.

9 Viz Harvey Whitehouse, *Inside the Cult: Religious Innovation and Transmission in Papua New Guinea*, Oxford: Oxford University Press 1995, kap. 8.

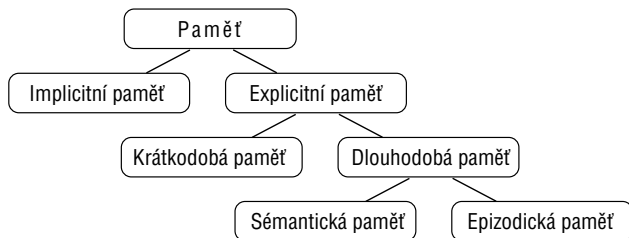
10 Viz také H. Whitehouse, *Inside the Cult...*; id., *Arguments and Icons: Divergent Modes of Religiosity*, Oxford: Oxford University Press 2000; id., *Modes of Religiosity: A Cognitive Theory of Religious Transmission*, Walnut Creek, CA: AltaMira Press 2004.

11 Kritická diskuze viz Harvey Whitehouse – Luther H. Martin (eds.), *Theorizing Religions Past: Archaeology, History, and Cognition*, Walnut Creek, CA: AltaMira Press

Mody náboženskosti a paměť

K tomu, aby náboženství a rituály mohly nabývat těch forem, které mají, musí být splněny minimálně dvě následující podmínky. Zaprvé, tyto náboženské představy a rituály se musí utvořit v takové podobě, kterou si lidé mohou *zapamatovat*. Zadruhé, lidé musí být *motivováni* tyto představy a rituály předávat. Pokud si lidé nemohou zapamatovat, čemu věřit a jak rituál vykonávat, tyto představy a rituály nebudou předávány z generace na generaci a náboženská tradice se tak nebude schopna upevnit. A stejně tak, pokud lidé nebudou mít dojem, že určité představy a rituály jsou dost důležité k tomu, aby byly předávány, tyto představy a rituály zmutují nebo zaniknou. Paměť a motivace tak mohou potenciálně představovat mnohem závažnější problém, než se obvykle předpokládá. Některé náboženské činnosti jsou vykonávány pouze zřídka. Pokud nevyhoví některým velmi speciálním podmínkám, existuje nebezpečí, že lidé zapomenou detaily o tom, co tyto aktivity znamenají, nebo dokonce jak je náležitě vykonávat. Možným řešením tohoto problému je vytvořit systém přenosu náboženství, který bude založen na mnohočetném opakování. Jednou z výhod strategie tohoto druhu je, že takto může být reprodukován rozsáhlý korpus složité kosmologie. Lidé se mohou naučit složitým konceptům, dogmatům a příběhům a zapamatovat si je na dlouhou dobu, pokud si je budou často opakovat. To však může vyvolat problém motivace. Naslouchání opakujícím se kázáním a vykonávání stále stejných rituálů znovu a znovu může být nesmírně nudné. A pokud se lidé cítí znuděni, hrozí nebezpečí, že nebudou náboženství nadále následovat nebo předávat. Řešení těchto potenciálních problémů existuje, ale má zásadní dopad na formy, kterých náboženství mohou nabývat. Předtím, než otevřeme tuto problematiku, je však třeba pochopit základní povahu funkcí paměti (viz obr. 1).

2004; iid. (eds.), „Implications of Cognitive Science for the Study of Religion“, *Method and Theory in the Study of Religion* 16/3, 2004 (monotematické číslo); iid. (eds.), „History, Memory and Cognition“, *Historical Reflections / Réflexions Historiques* 31/2, 2005 (monotematické číslo); Harvey Whitehouse – Jaimes Laidlaw (eds.), *Ritual and Memory: Towards a Comparative Anthropology of Religion*, Walnut Creek, CA: AltaMira Press 2004; iid. (eds.), *Religion, Anthropology and Cognitive Science*, Durham, NC: Carolina Academic Press 2007; Harvey Whitehouse – Robert N. McCauley (eds.), „The Psychological and Cognitive Foundations of Religiosity“, *Journal of Cognition and Culture* 5/1-2, 2005 (monotematické dvojčíslo); iid. (eds.), *Mind and Religion: Psychological and Cognitive Foundations of Religiosity*, Walnut Creek, CA: AltaMira Press 2005.



Obr. 1. Typy paměti.

V zásadě můžeme říci, že existují dva typy paměti: implicitní a explicitní.¹² Implicitní paměť se zabývá věcmi, které známe, aniž bychom si byli vědomi, že je známe (jako například rozličné procesní způsobilosti nutné k úspěšné jízdě na kole).¹³ Explicitní paměť se zabývá věcmi, které víme vědomě, a může být dále rozdělena do dvou podtypů: krátkodobé a dlouhodobé paměti.¹⁴ Krátkodobá paměť nám umožňuje podržet informaci po několik sekund (např. telefonní číslo, které si pamatujeme jen tak dlouho, abychom si je zapsali dříve, než je zapomeneme). Dlouhodobá paměť nám umožňuje uchovat v paměti informace po mnoho hodin, v některých případech dokonce po celý život. Dlouhodobá paměť může být opět rozdělena do dvou podtypů: na sémantickou paměť a epizodickou paměť.¹⁵

12 Peter Graf – Daniel L. Schacter, „Implicit and Explicit Memory for New Associations in Normal and Amnesic Subjects“, *Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory and Cognition* 11, 1985, 501-518.

13 Je velmi obtížné vést jasnou dělicí linii mezi explicitní a implicitní paměti (velmi dobrý přehled této problematiky podává Daniel L. Schacter, „Implicit Memory: History and Current Status“, *Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory and Cognition* 13, 1987, 501-518), nicméně výsledky získané studiem kognice běžných jednotlivců (např. Henry L. Roedinger, „Implicit Memory: Retention Without Remembering“, *American Psychologist* 45, 1990, 1043-1056) nebo pacientů trpících amnézií (např. Peter Graf – Larry R. Squire – George Mandler, „The Information that Amnesic Patients Do Not Forget“, *Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory, and Cognition* 10, 1984, 164-178) ukazují, že tomuto rozlišení se lze jen obtížně vyhnout (ale srov. Alan Baddeley, *Human Memory: Theory and Practice*, Hove: Psychology Press 1997, kap. 20).

14 Toto rozlišení má za sebou dlouhou historii a samozřejmě časově předchází vzniku kognitivních věd. Je například jasně patrné v pojednání Williama Jamese (*The Principles of Psychology*, New York: Holt 1890) o „primární“ a „sekundární“ paměti. První experimentální práce věnované studiu krátkodobé paměti spadají do stejného období (viz např. Joseph Jacobs, „Experiments on ‚Prehension‘“, *Mind* 12, 1887, 75-79).

15 Dělení dlouhodobé paměti na sémantickou a epizodickou poprvé plně rozpracoval Endel Tulving („Episodic and Semantic Memory“, in: Endel Tulving – Wayne Donaldson [eds.], *Organization of Memory*, New York: Academic Press 1972, 381-403) a je nyní

Sémantická paměť obsahuje „všeobecné znalosti“ o světě (např. jak se chovat v restauraci, jaké je hlavní město Francie atd.). Jen zřídka jsme schopni si vzpomenout, jak a kdy jsme tento typ znalostí získali. Naproti tomu epizodická paměť zahrnuje vzpomínky na specifické okamžiky ze života jednotlivce (např. na náš první polibek, na smrt milovaného příbuzného, na den, kdy vypukla válka, atd.). Tyto podtypy paměti jsou v doktrinálním a obrazivém modu náboženskosti aktivovány velmi rozdílným způsobem,¹⁶ což do značné míry vysvětluje kontrastnost sociopolitických rysů, které tyto mody vykazují.

Doktrinální modus náboženskosti

V případě doktrinálního modu náboženskosti má rituální činnost obvykle vysoce rutinizovanou podobu, která usnadňuje udržování propracovaných a koncepčně složitých náboženských nauk v sémantické paměti, a také při výkonu většiny rituálů aktivuje implicitní paměť. Tyto kognitivní rysy jsou propojeny s určitou společenskou morfologií, zahrnující vytvoření hierarchických a centralizovaných institucí, potenciál k šíření a dynamické vůdcovství. V tomto ohledu mohou být uvedeny následující hypotézy (shrnutí viz obr. 2).

(1) *Časté opakování aktivuje k osvojení náboženského učení sémantickou paměť.* Jeden z nejnápadnějších rysů doktrinálního modu náboženskosti představuje skutečnost, že vlastní přenos náboženských nauk je vysoce rutinizovaný (tzn. často opakovaný). Velkou předností častého opakování je, že umožňuje vznik rozsáhlého souboru slovně vyjádřených znalostí uložených v sémantické paměti. Nauky a příběhy, které by nebylo možné se naučit a zapamatovat, pokud by byly jen zřídka předávány, mohou být velmi efektivně zachovávány skrze opakované mentorování. Opakování však může vést k poklesu míry motivace. V podrobném empirickém studiu jsem tento fenomén charakterizoval jako „efekt omrzení“ (*tedium effect*).¹⁷ Mnohá rutinizovaná náboženství jsou ale v udržení přízně svých stoupenců úspěšná, a to díky použití široké škály rozdílných mechanismů. Ty mohou zahrnovat nadpřirozené tresty (jako například věčné zatracení) nebo, v pozitivním duchu, nadpřirozené stimuly (jako například věčný život a spásu). Účinnost těchto mechanismů samozřejmě závisí na ochotě lidí tomuto učení věřit. Aby lidé v určité soubor doktrín vě-

užíváno psychology studujícími širokou škálou fenoménů, zahrnujících amnézii, afázie a agnózie, gramatiku příběhů, schémata a skripty, rámcování a modelování.

16 Viz H. Whitehouse, *Inside the Cult...*; id., *Arguments and Icons...*; id., *Modes of Religiosity...*

17 Viz např. H. Whitehouse, *Arguments and Icons...*, 44-46, 115, 142-143, 148, 155.

řili, musí se tyto doktríny vyznačovat značnou přesvědčivostí. Tohoto účinku je obvykle dosaženo, alespoň částečně, zapojením speciální rétorické techniky, vzniklé v procesu dlouhodobé selekce. Rutinizovaná náboženství jsou obvykle spojena s vysoce rozvinutými formami rétoricky vyjádřené a logicky uspořádané teologie, spočívající na absolutních předpokladech, které nemohou být falsifikovány.¹⁸ Celý systém je pak běžně podbarven jímavými příběhy, které mohou být snadno uvedeny do souvislosti s osobní zkušeností stoupenců.¹⁹



Obr. 2. Doktrinální modus náboženskosti.

(2) *Sémantická paměť užívaná k osvojování náboženského učení a přítomnost náboženských vůdců se navzájem podporují.* Je pravděpodobné, že v tradici, v níž se náboženské představy vyjadřují slovně (tj. jsou předávány prostřednictvím řečových aktů), si ti, kdo je zprostředkovávají, zajistí vyšší postavení v porovnání s ostatními členy skupiny. Většina náboženských tradic tohoto typu oslavuje vůdcovské postavy, které se mohou objevovat v podobě guruů, mesiášů, proroků, božských králů, velekněží, věštců, vizionářů, učedníků nebo prostě velkých evangelistů a misionářů. Již samotný fakt, že existuje tolik rozdílných druhů náboženského vůdcovství a patřičných termínů pro ně, je ukazatelem toho, jak rozšířený a důležitý tento fenomén je. Tito vůdcové jsou pokládáni za mimořádné

18 Dogma je pak ve většině případů provázáno s řetězcí logických důsledků. Jelikož škála možných řetězců je mnohem širší, než kolik jich faktický bývá náboženskými učiteli využito, požadavek standardizace si vynucuje časté opakování (tj. rutinizovaný režim přenosu nauky).

19 Viz např. H. Whitehouse, *Inside the Cult...*, kap. 7; id., *Arguments and Icons...*, 60-63.

osobnosti částečně pro své řečnické schopnosti. Jejich výroky (ať již skutečné nebo jim přisouzené) však zároveň vyjadřují základní principy věro-
učných systémů a jejich činy se proto stávají hlavním námětem často vy-
právěných náboženských příběhů, které jsou šířeny v ústním podání. Obě
formy vědění tohoto typu jsou uchovávané převážně v sémantické pamě-
ti.

(3) *Přítomnost náboženských vůdců s sebou přináší potřebu kontroly ortodoxie.* V tradici, ve které jsou náboženští vůdčové podporováni jako zdroj autoritativního náboženského vědění, se musí jejich učení, které je zachováváno, *jevit* jako nepozměněné. Věrohodnost těchto tradic tak závisí alespoň na ochotě jejich příznivců shodnout se, co tímto učením je, a to i za situace, kdy se jiné tradice mohou přiklánět k alternativním (popřípadě přímo konkurenčním) variantám těchto nauk. Tento stav můžeme nazvat jako „princip souladu“ (*principle of agreement*). Soulad částečně závisí na účinném odhalování nepovolených inovací a částečně také na jejich účinném blokování a potlačení. Náboženská rutinizace přispívá jak k odhalování, tak potlačování nepovolených inovací tím, že propůjčuje, v porovnání s neortodoxními formami, selektivní výhodu standardizovaným / ortodoxním formám. Obzvláště zřejmé je spojení mezi rutinizací a odhalováním nežádoucích variant. Časté opakování náboženského učení vede k jeho upevnění v myslích lidí. V literárních tradicích může být náboženské učení rovněž sepsáno v podobě posvátných textů, a tedy (alespoň do určité míry) písemně fixováno. Klíčovou okolností ale zůstává, že tato standardizovaná verze náboženského učení se stává skrze veřejné předvádění a opakování široce sdílenou a přijímanou.²⁰ V momentě, kdy tento stav nastane, je hrozba vzniku situace, kdy nežádoucí inovace zůstanou neodhaleny, účinně oddálena. Mnohem komplexnější roli sehrává rutinizace v procesu blokování nepovolených inovací, kterému se budeme věnovat v následujících dvou bodech.

(4) *Časté opakování vede k využití implicitní paměti během provádění náboženských rituálů.* Doposud jsme zvažovali pouze dopady častého opakování náboženského učení, jaké důsledky však má rutinizované vykonávání rituálů? Rituály, které jsou prováděny každý den nebo týden, se velmi rychle stanou, přinejmenším do značné míry, součástí procedurální /

20 K úplnější diskuzi ohledně tohoto bodu viz H. Whitehouse, *Arguments and Icons...*, 151-153, 172-180. Navzdory kritice této stránky mé argumentace (např. Pascal Boyer, „Review of *Arguments and Icons*“, *Journal of Ritual Studies* 16, 2002, 8-13) zastávám názor, že schopnost číst a psát je katalyzátorem (možná dokonce nezbytným) nezávislého vytváření fenoménů náležících k doktrinálnímu modu náboženskosti (H. Whitehouse, *Arguments and Icons...*, 179-180), ale není sama o sobě nezbytná k jejich reprodukci (Harvey Whitehouse, „Memorable Religions: Transmission, Codification, and Change in Divergent Melanesian Contexts“, *Man* [n. s.] 27, 1992, 777-797).

implicitní paměti. Nemá příliš smysl zpochybňovat skutečnost, že například alespoň někteří křesťané tráví podstatnou část bohoslužeb „mechanickým prováděním úkonů“. Nejde mi o to zde pohanět míru jejich náboženského odhodlání. Psychologickou realitou prostě je, že opakovaná činnost vede k vytvoření implicitních behaviorálních zvyklostí, které se projevují nezávisle na vědomém myšlení nebo kontrole. I když je možné, alespoň potenciálně, tyto zvyklosti zpřístupnit vědomé reprezentaci (například když budeme učit dítě nebo nově příchozího, jak se chovat v kostele), rituály liturgických systémů nemusí za normálních okolností aktivovat velké množství explicitních znalostí.

(5) *Užití implicitní paměti během výkonu náboženských rituálů zvyšuje šance na přetrvání autoritativního učení uloženého v sémantické paměti.* Pokud se lidé skutečně účastní rutinizovaných rituálů „na autopilota“, tento fakt snižuje míru pravděpodobnosti, že budou o tom, co dělají, hlouběji uvažovat. Jinými slovy, časté opakování omezuje četnost situací, kdy lidé přicházejí s osobními teoriemi ohledně rituálů, kterých se účastní.²¹ Platí také, že mnohem pravděpodobněji bezvýhradně přijmou jakékoli oficiální zdůvodnění náboženského významu těchto rituálů. Zpracování rutinizovaných rituálů do podoby procesních schémat otevírá náboženským autoritám cestu, jak vyznavačům sdělit, v co mají věřit, a to především s ohledem na význam rituálů, které provádějí. Ustavení standardizované ortodoxie zároveň vede k omezení individuálních spekulací. Kauzální účinek rutinizace během potlačování nežádoucích inovací je zde opět řízen principy selekce. Není tomu tak, že by časté vykonávání rituálů bránilo exegetickým inovacím, spíše směřuje k redukci jejich množství a zpracovanosti a vede k relativně nízké míře jejich výskytu v populaci náboženských vyznavačů. Otázka „relativně nízké vůči čemu?“ bude zodpovězena níže, během posouzení procesu exegetické reflexe a vzniku nezávislých inovací v podmínkách obrazivého modu náboženství.

(6) *Potřeba kontroly ortodoxie podporuje snahy o náboženskou centralizaci.* Ne všechny inovace jsou nutně špatné. Princip souladu pouze vyžaduje, aby inovace byla pokládána za pocházející z autoritativního zdroje a přijata, resp. zachována všemi loajálními následovníky. Rutinizace možná dokáže izolovat ortodoxii od nezamýšlených inovací, zmůže však jen málo proti odhodlanému heretikovi. Problém zde jasně představuje možnost *kontroly*. Proto také v momentě, kdy se rutinizované náboženství

21 Jistou experimentální podporu tomuto tvrzení (nutno přiznat, že pouze předběžnou) poskytuje výzkum Justina L. Barretta a Harveyho Whitehouse, zaměřený na „spontánní exegetickou reflexi“ (SER), vyvolanou vykonáváním uměle vytvořeného rituálu odvozeného z katolického pokřizování. Tento výzkum naznačuje, že míra a četnost výskytu spontánní exegetické reflexe je nepřímou úměrnou stupni opakování a habituace.

stane široce etablovaným, obvykle pozorujeme vznik centrální autority a hierarchizované kněžské vrstvy.²² Úkolem těchto představitelů je potom bdít nad ortodoxií v rámci tradice jako celku, přičemž bude často docházet k zintenzivnění sankcí za šíření nepovolených inovací a herezí (exkomunikací a ostrakismem počínaje a mučením a popravami konče).

(7) *Užívání sémantické paměti k osvojování náboženského učení vede ke vzniku anonymních náboženských společenství.* Tam, kde jsou náboženské představy a praktiky často opakovány, jsme svědky toho, že alespoň část náboženské nauky je uložena v sémantické paměti. To znamená, že znalost samotná je oddělena od konkrétní události, během které byla získána. Křesťan kupříkladu může určitým věcem věřit (třeba ohledně důležitosti ukřižování) a určité věci dělat (například účastnit se každý týden bohoslužeb), to však neznamená, že si vzpomíná, kdy a za jakých okolností tyto znalosti získal. Jinými slovy, mnohé z věr a aktů, které vymezují osobní identitu jednotlivce jako křesťanskou, nejsou uloženy v paměti v podobě zvláštních epizod.²³ V důsledku této situace jsou tak mnohé aspekty toho, co člověka činí křesťanem, ve skutečnosti abstraktními vlastnostmi, které by v principu mohly být připsány komukoli, a k tomu, že jsou připisovány anonymním jiným, také opravdu dochází. Abychom pochopili proč, bude užitečné uvést konkrétní příklad. Když se zeptáte křesťana, který pravidelně navštěvuje církevní bohoslužby, co se stalo během církevního obřadu nebo mše před třemi lety, nebude schopen si události, které se tehdy skutečně odehrály, vybavit. A přesto vám může říci, co se stalo, protože se dělo to, co se děje vždycky. Řečeno jinak, to, co činí kon-

22 Tuto argumentaci rozpracovává H. Whitehouse, *Arguments and Icons...*, kap. 8. Podobný (a detailnější) přehled těchto procesů podává Jared Diamond, *Guns, Germs, and Steel: A Short History of Everybody for the Last 13 000 Years*, London: Chatto and Windus 1997 (česky Jared Diamond, *Osudy lidských společností: Stříelné zbraně, chrobotoplné zárodky a ocel v historii*, přel. Zdeněk Urban, Praha: Columbus 2000).

23 Skutečnost je ovšem poněkud složitější. Vezměme například v úvahu zkušenost konverze v některých křesťanských tradicích, která se zdá být vytvořena kolem epizodických vzpomínek. Z pohledu mé argumentace je ale důležité v souvislosti s tímto fenoménem zdůraznit tři stěžejní body. Zaprvé, tam, kde epizodická paměť sehrává v doktrinálním modu náboženskosti významnou roli, je spíše ve spojení s úzce osobními než kolektivně zažívanými událostmi (osobně prožívané události totiž vytváří něco zcela jiného: obrazivou doménu činnosti diskutovanou níže). Zadruhé, tyto úzce osobní epizody jsou nezdídky vystaveny tak častému verbálnímu připomínání, že to nakonec umožní vznik pevně schematizovaného, neřkuli stereotypního vyprávění (a „rozplynou“ se tak ve standardizovaném schématu uloženém v sémantické paměti). Zatřetí, náboženské zkušenosti uložené v epizodické paměti jsou v doktrinálním modu náboženskosti vždy nadbytečné v tom smyslu, že vlastní reprodukce doktrinální tradice v rozpoznatelné podobě je na jejich uchování nezávislá. V krátkosti, příslušnost k doktrinální tradici (například ke křesťanství) obnáší alespoň určitou míru závazku vůči schématům uloženým v sémantické paměti, nic více a také nic méně.

krétní událost specifickou, je zapomenuto, jako třeba složení kongregace: farníci přicházejí a odcházejí, umírají, přistěhují se nebo se odstěhují, mohou přijít cizí návštěvníci a zase odejít. Jde-li o velkou kongregaci, může v ní být mnoho lidí, kteří se ani navzájem osobně neznají. Něčí vzpomínky na křesťanské rituály tak nejsou vzpomínkami spojenými s konkrétní skupinou lidí. To znamená, že být pravidelným návštěvníkem kostela ještě nutně neznamená příslušnost k určité skupině, ale pouze účastnictví na rituálním a věroučném systému, který spolu s dotyčným sdílí rovněž anonymní jiní.²⁴ Princip anonymity se samozřejmě dostává ke slovu pouze za předpokladu, že je náboženská komunita dostatečně velká na to, aby umožnila, že žádný jednotlivý člen nemůže za žádných okolností znát všechny ostatní. Z toho vyplývá, že v rutinizovaných náboženstvích jsou ve hře mnohé faktory, které podněcují rychlé šíření tradice a přispívají tudíž ke vzniku rozsáhlých náboženských komunit. Jedním z nejdůležitějších je důraz na veřejné kázání a náboženské vůdcovství.

(8) *Přítomnost náboženských vůdců usnadňuje šíření náboženství.* Skutečnost, že náboženské učení nachází své vyjádření prostřednictvím veřejných kázání velkých náboženských vůdců (nebo jejich zástupců), vede k situaci, kdy je toto učení možné začít okamžitě šířit. Stačí jen jeden nebo několik málo schopných vůdců nebo dobrých kazatelů, a jejich slovo se dostane k početným populacím.²⁵

Na závěr tedy můžeme shrnout, že doktrinální modus náboženskosti je vytvářen řadou vzájemně se podporujících prvků. Pokud tyto prvky splynou v jeden systém, obvykle bývá historicky velmi odolný a může přetrvat staletí nebo dokonce tisíciletí. Kořeny této odolnosti spočívají v souboru kognitivně ukotvených příčin, které se odvíjejí od způsobu, s jakým lidská paměť nakládá s často opakovanými náboženskými činnostmi a představami.

Obrazivý modus náboženskosti

Činnosti, které vedou k vytvoření obrazivých prvků, jsou vždy spojeny s nízkou frekvencí (jsou vykonávány pouze zřídka). Dále o nich bez výjimky platí, že jsou vysoce vzrušivé. Jednotlivé případy mohou zahrnovat traumatické a násilné iniciační rituály, extatické praktiky, zkušenost kolektivní posedlosti nebo stavy změněného vědomí. V krajním případě mo-

24 Viz H. Whitehouse, „Memorable Religions...“; id., *Arguments and Icons...*, 9-12, 40-41, 50-52, 113-117.

25 Viz H. Whitehouse, „Memorable Religions...“; id., „Strong Words and Forceful Winds: Religious Experience and Political Process in Melanesia“, *Oceania* 65, 1994, 40-58; id., *Arguments and Icons...*, 72-80.

hou dokonce zahrnovat usmrcení člověka a kanibalismus. Tyto druhy náboženského chování, i když se objevují ve velmi rozličných formách, jsou neobyčejně rozšířené.²⁶ Archeologický a historický materiál rovněž naznačuje, že se také v jejich případech jedná o ty nejstarší formy náboženské aktivity.²⁷ Stejně jako v případě doktrinálního modu náboženskosti získává i obrazivý modus splynutím jednotlivých prvků na stabilitě právě na základě skutečnosti, že jsou tyto prvky kauzálně propojeny a poskytují si tak navzájem podporu. Toto tvrzení se znovu zakládá na sérii testovatelných hypotéz, zachycených na obrázku 3 a vyjmenovaných níže.

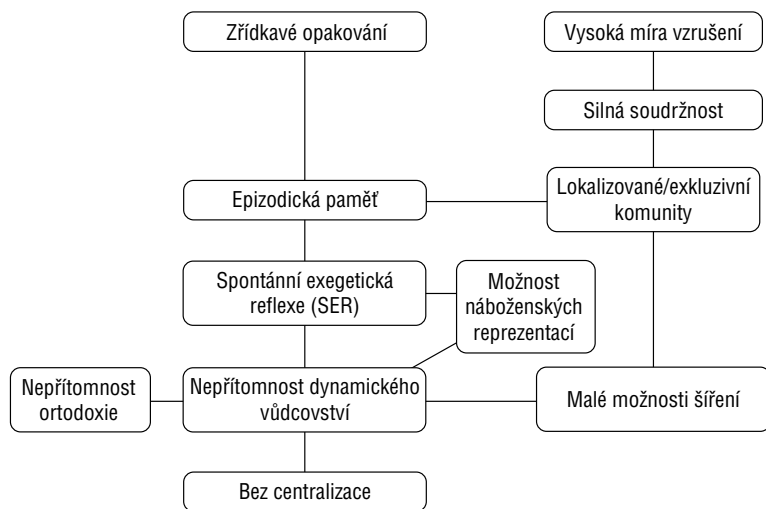
(1) *Zřídkavé opakování a vysoká míra vzrušení aktivují epizodickou paměť.* Zřídka vykonávané a vysoce vzrušivé rituály vždy vyvolávají u lidí, kteří se jich účastní, živé a dlouhodobé epizodické vzpomínky. Zdá se, že je to právě kombinace epizodické specifčnosti, emocionality a následných důsledků, které společně vedou k vytvoření dlouhodobých biografických vzpomínek.²⁸ Tyto vzpomínky dokonce mohou být natolik živé a podrobné, že mohou nabývat formy (jak tento fenomén nazývají někteří psycho-

26 Etnografické příklady viz Robert H. Lowie, *Primitive Religion*, New York: Boni and Liveright 1924; Clyde Kluckhohn – Dorothea Leighton, *The Navaho*, Cambridge, MA: Harvard University Press 1974; Colin Turnbull, *The Forest People: A Study of the Pygmies of the Congo*, New York: Simon and Schuster 1962; Mervyn J. Meggitt, *Desert People: A Study of the Walbiri Aborigines of Central Australia*, Sydney: Angus and Robertson 1962; Michael R. Allen, *Male Cults and Secret Initiations in Melanesia*, Melbourne: Melbourne University Press 1967; Theodor G. H. Strehlow, „Geography and Totemic Landscape in Central Australia: A Functional Study“, in: Ronald M. Berndt – Catherine H. Berndt (eds.), *Australian Aboriginal Anthropology*, Needlands: Australian Institute of Aboriginal Studies 1970, 92-140; Fredrik Barth, *Ritual and Knowledge among the Baktaman of New Guinea*, New Haven: Yale University Press 1975; id., *Cosmologies in the Making: A Generative Approach to Cultural Variation in Inner New Guinea*, Cambridge: Cambridge University Press 1987; Donald F. Tuzin, *The Voice of the Tambaran: Truth and Illusion in Iahita Arapesh Religion*, Berkeley: University of California Press 1980; Gilbert H. Herdt, *Guardians of the Flutes: Idioms of Masculinity*, New York: Columbia University Press 1987; id. (ed.), *Rituals of Manhood: Male Initiation in Papua New Guinea*, Berkeley: University of California Press 1982.

27 Viz John E. Pfeiffer, *The Creative Explosion: An Inquiry into Origins of Art and Religion*, New York: Harper and Row 1982; David J. Lewis-Williams, „Agency, Art, and Altered Consciousness: A Motif in French (Quercy) Upper Paleolithic Parietal Art“, *Antiquity* 71, 1997, 810-830; Luther H. Martin, „Performativity, Discourse and Cognition: ‚Demythologizing‘ the Roman Cult of Mithras“, in: Willi Brown (ed.), *Rhetoric and Reality in Early Christianities*, Waterloo: Wilfrid Laurier University Press 2005, 187-217.

28 Důkazy na podporu tohoto tvrzení jsou poněkud komplikované, užitečný přehled ale poskytují Sven-Ake Christiansen, „Emotional Stress and Eyewitness Memory: A Critical Review“, *Psychological Bulletin* 112, 1992, 284-309; Robert N. McCauley, „Ritual, Memory, and Emotion: Comparing Two Cognitive Hypothesis“, in: Jensine Andresen (ed.), *Religion in Mind: Cognitive Perspectives on Religious Belief, Ritual, and Experience*, Cambridge: Cambridge University Press 2001, 115-140.

logové) „bleskových paměťových stop“ (*flashbulb memories*).²⁹ V těchto okamžicích jako by se v mysli člověka rozběhla kamera, osvětlila scénu a navždy ji uchovávala v paměti. Důsledky zřídkačného vykonávání rituálů a vysoké míry jejich smyslové vzrušivosti by také měly být promyšleny v rámci selekčního procesu. Je nepravděpodobné, že náboženské praktiky, které jsou prováděny zřídka a zároveň vyvolávají pouze nízkou hladinu vzrušení, budou dále předávány: lidé tyto postupy a především jejich význam v dlouhých intervalech, které je dělí, rychle zapomenou. A i kdyby si na některé části rituálu dokázali vzpomenout, dlouhodobý nedostatek reflexe nevyvolá silnou motivaci k jeho vykonávání. Krátce řečeno, zřídkačny vykonávané náboženské praktiky, které přezívají, obvykle zahrnují vysokou míru vzrušení, způsobenou trojstranným propojením tří kauzálních příčin naznačených na obrázku 3.



Obr. 3. Obrazivý modus náboženskosti.

29 Tento termín byl poprvé uveden na scénu Rogerem Brownem a Jamesem Kulikem („Flashbulb Memories“, *Cognition* 5, 1977, 73-99; iid., „Flashbulb Memory“, in: Ulric Neisser [ed.], *Memory Observed: Remembering in Natural Contexts*, San Francisco: W. H. Freeman 1982, 23-40) a od této doby byl podroben zkoumání v množství zevrubných studií (blíže viz Eugene Winograd – Ulric Neisser [eds.], *Affect and Accuracy in Recall: Studies in „Flashbulb“ Memories*, New York: Cambridge University Press 1992; Martin A. Conway et al. [eds.], *Theoretical Perspectives on Autobiographical Memories*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers 1992; Martin A. Conway,

(2) *Aktivace epizodické paměti uvádí v činnost spontánní exegetickou reflexi, která vede ke vzniku expertních exegetických struktur, uložených v sémantické paměti.* Kombinace zřídkačného opakování a vysokého stupně vzrušivosti může vytvořit vynikající podmínky pro detailní zapamatování náboženských procedur, například v podobě rituálního jednání. Zdá se však, že tyto faktory nijak nepřispívají k zapamatování verbálně přenášených informací, jako jsou příběhy a náboženská nauka.³⁰ Ukazuje se, že na nich vůbec nemusí záležet. Význam a smysl ojedinele konaných, ale vzrušivých rituálů obvykle spočívá v jejich schopnosti nastartovat spontánní exegetickou reflexi, často zakoušenou jako osobní inspiraci nebo zjevení. Klíč k pochopení této situace spočívá ve skutečnosti, že epizodická paměť je součástí explicitní paměti. To znamená, že vzácně vykonávané a vzrušivé rituály jsou zpracovány na vědomé úrovni. Není proto překvapivé, že lidé nad těmito zkušenostmi obvykle hluboce přemítají a spekulují.

Flasbulb Memories, Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates 1995). Roli bleskových paměťových stop v zapamatovatelnosti *rituálních* episod podrobně diskutují H. Whitehouse, „Rites of Terror: Emotion, Metaphor, and Memory in Melanesian Initiation Cults“, *Journal of Royal Anthropological Institute* (n. s.) 4, 1996, 703-715; id., *Arguments and Icons...*; R. N. McCauley, „Ritual, Memory, and Emotion...“.

- 30 Před nedávnem uskutečněný pilotní výzkum Justina L. Barretta a Harveyho Whitehouse naznačuje, že zapamatovatelnost zřídkačdy přenášené verbální exegeze je extrémně nízká, zcela jistě mnohem nižší než v případě zřídkačdy přenášených behaviorálních procedur. V průběhu výzkumu se stovka studentů prvního ročníku antropologie účastnila umělé vytvořeného rituálu, který vyžadoval provádění série neobvyklých aktivit. Zdůvodnění, které jim bylo poskytnuto, bylo, že smyslem tohoto experimentu je, aby se poučili o zátěži, kterou etnografický terénní výzkum vyvolává, a zvláště pak o účincích zvýšené hladiny stresu na badatele, který je nucen účastnit se neobvyklých aktivit. Účastníkům bylo zakázáno zapisovat si, co slyšeli. Teologické zdůvodnění bylo pronášeno srozumitelně a pomalu, aby byla šance na úspěšné zapamatování co nejvyšší. Poté byli účastníci vyzváni, aby vyplnili krátký dotazník, ve kterém byli požádáni, aby ohodnotili stupeň svých emočních stavů během prováděných rituálních úkonů. O sedm týdnů později účastníci vyplnili další dotazník, ve kterém byli vyzváni, aby uvedli jak aktivity, které prováděli, tak zdůvodnění, kterého se jim ohledně smyslu experimentu dostalo, a fiktivní teologie, kterou slyšeli. Příslušné prvky dané rituální sekvence si celá skupina zapamatovala více či méně přesně. Oproti tomu zapamatovatelnost fiktivní teologie a dokonce i důvodů, kvůli kterým byl experiment prováděn, byla prakticky nulová. Experiment tak skončil v jistém smyslu neúspěchem, neboť jeho zamýšleným účelem bylo zjistit korelaci mezi ohodnocením emoční zátěže účastníky a zapamatovatelností jednotlivých aspektů tohoto umělé vytvořeného rituálu. Absence významnějších odchylek úspěšnému splnění tohoto cíle zabránila. Naše poznatky nicméně naznačují, že kulturní přenos rituálních aktivit nevyžaduje nijak vysokou míru frekvence (dokonce i ojedinele vykonávaný rituál bude dobře zapamatovatelný). Oproti tomu dokonce i ty nejjednodušší exegetické a teologické koncepty nemohou přežít relativně dlouhé pauzy mezi přenosy. Aby vůbec byly zapamatovány a dlouhodobě uloženy v sémantické paměti, musí být opakovány a soustavně procvičovány.

jí o jejich smyslu a významu.³¹ To nakonec vede ke vzniku spletité, byť idiosynkratické exegetické znalosti, uložené v sémantické paměti. Důležitou úlohu zde hraje fakt, že stav zvýšeného vzrušení je typicky navozen senzoričkou stimulací (často zapojením rozdílných stimulů: sluchových, vizuálních, kinestetických, čichových atd.). Ta zpětně povzbuzuje člověka k tomu, aby vytvářel spojnice mezi rozdílnými obrazy evokovanými v náboženských obřadech, majícími svůj základ v uspořádání lidských percepčních smyslů.³² Přitom je nutné mít na paměti dvě věci. Zprvu, vzácně vykonávané a vzrušivé rituály vyvolávají nadbytek úsudků a vzbuzují pocit mnohoznačnosti a mnohovýznamovosti náboženské obraznosti, zakoušené jako osobní a nezprostředkovaná zkušenost. Druhou záležitostí je nutné pojednat v podobě zvláštní hypotézy.

(3) *Spontánní exegetická reflexe vede k různorodosti náboženských reprezentací.* Osobní zkušenosti a poznání vyvolané vzácně konanými, ale vzrušivými rituály jsou obvykle jedinečné. Mohou se sbíhat do určitých témat a ústředních myšlenek, není zde ale nic, co by připomínalo stupeň uniformity, který charakterizuje doktrinální modus náboženskosti. Princip souladu, pokud je vůbec uplatňován, se týká pouze rituálních postupů samotných a nikoli jejich významu.³³ Jsou-li výklady rituálů verbálně přenášeny, omezují se na „specialisty“, jejichž příklon k principu souladu může být deklarován, ale je jen zřídka provázen praktickou demonstrací.³⁴

(4) *Spontánní exegetická reflexe a různorodost reprezentací zabraňuje ustavení dynamického vůdcovství.* Pokud je bohatá a věrohodná škála náboženských představ a interpretací vytvářena nezávisle prostřednictvím osobní reflexe, je téměř nemožné nastolit dynamické vůdcovství. Kdyby nějaký potenciální vůdce vystoupil během vzácně konaných, ale vzrušivých rituálů, aby předložil spletitou a koherentní doktrínu, ostatní by mu možná naslouchali, rychle by ale pokřivili nebo zapomněli, co jim bylo řečeno. V dlouhodobé perspektivě tak budou jejich vlastní inspirace a myšlenky patrně mnohem zásadnější než obsah jednoho kázání. Nelze popřít, že i za těchto podmínek existuje možnost, aby jednotlivec, skupina nebo

31 Všechny rituály mají potenciál k vyvolání spontánní exegetické reflexe, neboť nemožnou být zjednodušeně vysvětleny prostou technickou motivací. Časté opakování nicméně snižuje pravděpodobnost nastartování vnitřního „hledání“ symbolických motivací, neboť způsobuje habituaci a závislost na implicitní procedurální znalosti. To však neplatí v případech ojediněle vykonávaných, vysoce vzrušivých rituálů, které aktivují paměť epizodickou. Kdykoli tedy vyvstane potřeba k zápisu vzpomínek na rituál do paměti, půjde o zápis explicitního charakteru, který je obratem schopen nastartovat pátrání po možných symbolických motivacích.

32 Viz R. N. McCauley, „Ritual, Memory, and Emotion...“.

33 Viz F. Barth, *Ritual and Knowledge...*; H. Whitehouse, *Arguments and Icons...*

34 Viz H. Whitehouse, *Arguments and Icons...*, zvláště kap. 4.

některá sociální vrstva nabyly společenské prestiže, byly z tohoto důvodu zahrnuti do struktury a choreografie rituálů a byla jim v rituálech dána přednost v souladu s jejich vysokým společenským postavením. Vůdcovství tohoto typu je však spíše symbolické než skutečně dynamické.³⁵

(5) *Absence dynamického vůdcovství, nedostatek centralizace a nepřítomnost ortodoxie se navzájem podporují.* Skutečnost, že každá osoba zakouší inspiraci jako přicházející přímo od bohů či předků, ne jako něco, co by zprostředkovávali náboženští vůdové nebo kněží, znamená, že zde není prostor ke vzniku centrální autority. A neexistuje zde ani pojetí ortodoxie, nad kterým by tato autorita mohla dohlížet.

(6) *Vysoká míra vzrušení podporuje intenzivní soudržnost skupiny.* Vysoká míra vzrušení, obsažená v obrazivém modu náboženskosti, obvykle vede k vytvoření emočních vazeb mezi účastníky. Jinými slovy, ve skupině panuje intenzivní soudržnost.³⁶ Lidé, kteří jsou k sobě připoutáni vazbami tohoto druhu, obvykle tíhnou k vytváření malých, lokálních komunit.

(7) *Intenzivní soudržnost a epizodická paměť rozvíjejí vznik lokálních a exkluzivních komunit.* V náboženské tradici, kde jsou rituály uloženy v paměti jako epizodické události, si všichni účastníci vzpomenu, kdo je podstoupil spolu s nimi. Příslušnost ke skupině je založena na vzpomínkách na společně sdílený rituál, ve kterých má každý z účastníků své místo. V důsledku toho jsou náboženské komunity obvykle exkluzivní: nikdo jiný se nemůže stát jejich členem, pokud nefiguruje ve vzpomínkách z předchozích cyklů náboženských aktivit. A podle stejného principu nikdo ani nemůže být lehce vyloučen, pokud již je jednou součástí skupiny (tj. jeho účast nemůže být snadno zapomenuta). Tento stav vede ke vzniku ustálených a exkluzivních rituálních skupin, ve kterých nemůže být stabilní členská základna snadno rozšířena ani omezena.

(8) *Lokalizované/exkluzivní komunity a nepřítomnost dynamického vůdcovství zpomalují šíření náboženské tradice.* Na rozdíl od představ a praktik doktrinálního modu náboženskosti se tradice fungující v obrazivém modu nijak úspěšně nešíří.³⁷ Jelikož pochopení náboženství je inspirováno skupinovou účastí na rituálu, jednotkou přenosu je celá skupina (nikoli

35 Jinými slovy, postavení vůdce (existuje-li) nevytváří příležitosti k šíření, dotváření nebo řízení systematického programu náboženských věr a praktik.

36 Viz např. Elliot Aronson – Judson Mills, „The Effect of Severity of Initiation on Liking for a Group“, *Journal of Abnormal and Social Psychology* 59, 1959, 177-181; Judson Mills – Paul Mintz, „Effect of Unexplained Arousal on Affiliation“, *Journal of Personality and Social Psychology* 24, 1972, 11-13.

37 K etnografické podpoře tohoto tvrzení viz H. Whitehouse, *Inside the Cult...*; id., *Arguments and Icons...*; k historiografické podpoře viz H. Whitehouse – L. H. Martin (eds.), *Theorizing Religions Past...*; iid. (eds.), „Implications of Cognitive Science...“; iid. (eds.), „History, Memory and Cognition...“.

pouze hrstka talentovaných řečníků). Z této skutečnosti vyplývá, že šíření tradic tohoto druhu by bylo neefektivní a náročné: buď by musela lokální náboženská skupina vykonávat svůj rituál se skupinou sousední, nebo by musela být mobilní (tj. kočovná nebo nomádská). V obou případech by však tyto praktiky pravděpodobně zmuťovaly v tu chvíli, kdy by začaly být předávány.³⁸ Příčinou by byla částečně nepřítomnost vůdců a náboženských hierarchií, schopných nad ortodoxii dohlížet, částečně pak fakt, že každá rituální komunita by pravděpodobně byla zatvrzele exkluzivistická (a proto by zdůrazňovala místní odlišnosti na úkor regionální jednoty).

Povaha a původ modů náboženskosti

Klíčové charakteristiky doktrinálního a obrazivého modu náboženskosti stojí vůči sobě v příkrém kontrastu (viz tab. 1). Je patrné, že se tyto kontrastní rysy rozdělují do dvou skupin. V první se nacházejí kognitivní rysy, které odrážejí rozdíly ve způsobu, s jakým jsou náboženské aktivity zpracovány psychologicky. Druhou skupinu pak tvoří sociopolitické rysy, které zdůrazňují rozdíly v sociální a politické organizaci na úrovni skupiny a populace. Toto seskupování sociopolitických rysů náboženství bylo rozpoznáno již relativně dávno, novinkou, kterou přináší teorie „dvou módů náboženskosti“, však je, že tyto rysy zapojuje do jednoho modelu a následně toto seskupování vysvětluje z hlediska působení souboru kognitivních a psychologických příčin.

Teorie představená v tomto článku funguje na principu selekce. Mody náboženskosti představují *atrakční pole*, kolem kterých mají rituální akce a s nimi spojené náboženské koncepty tendenci se *kumulativně* sdružovat. Inovace, které se těmto pozicím příliš vzdálí, nemohou přežít.³⁹ Nový prorok může například obsáhle promlouvat o svém osobním zjevení a posluchači mu mohou lačně naslouchat. Pokud má však jeho kázání vykristalizovat do podoby stabilní nauky, *musí* být podrobena pravidelnému opakování a zabezpečeno systémem efektivního dohledu. Pokud se tak nestane, bude zkresleno nebo prostě zapomenuto. Stejně tak může být k při-

38 Klasické etnografické studie věnované tomuto tématu představují Francis E. Williams, *Orokaiva Magic*, London: Humphrey Milford 1928; Theodore Schwartz, „The Paliau Movement in the Admiralty Islands, 1946-1954“, *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History* 49, 1962, 210-421; F. Barth, *Ritual and Knowledge...* Důkladnější diskuze k danému tématu viz H. Whitehouse, *Arguments and Icons...*

39 Existují samozřejmě i výjimky. Pokud se tyto inovace transformují do více intuitivních podob nebo mají k dispozici mimořádně účinné formy paměťové podpory, mohou některé koncepty a praktiky velmi vzdálené od obou modálních atraktorů skutečně přežít. V každém případě však přestávají přispívat k přenosu *odhalujícího* poznání a stávají se tak periferními vůči vlastní *náboženské* doméně.

pomenutí nějaké mimořádné události, třeba zatmění slunce, vynalezen nový rituál. Pokud se však tento rituál má stát základem nové náboženské tradice, musí být pro jednotlivce dostatečně podněcující, šokující a závažný, aby následně vyvolal okamžik prozření založený na spontánní exegetické reflexi. Pokud tyto vlastnosti mít nebude, taktéž se nedokáže stabilizovat do podoby ustálené tradice. Dějiny jsou samozřejmě svědky mnoha takových selhání.

Proměnný faktor	Doktrinální modus náboženskosti	Obrazivý modus náboženskosti
Psychologické rysy		
1. Frekvence přenosu	Vysoká	Nízká
2. Míra smyslového vzrušení	Nízká	Vysoká
3. Typ využití paměti	Sémantická schémata a zápis v implicitní paměti	Epizodická paměť / bleskové paměťové stopy
4. Význam rituálů a náboženských aktů	Naučený / získaný	Vnitřně produkováný
5. Způsob odhalení významu rituálů a náboženských aktů	Rétorický, logicky uzavřený, narativní	Ikonicita a mnohovýznamovost
Sociopolitické rysy		
6. Míra sociální soudržnosti	Rozptýlená	Intenzivní
7. Charakter vůdcovství	Dynamické	Pasivní / nepřítomné
8. Inkluzivita / exkluzivita	Inkluzivní	Exkluzivní
9. Rychlost šíření	Rychlé a efektivní	Pomalé a neefektivní
10. Rozměr	Velký	Malý
11. Stupeň uniformity	Vysoký	Nízký
12. Struktura	Centralizovaná	Decentralizovaná

Tab. 1. Kontrastní srovnání charakteristických rysů modů náboženskosti.

Náboženství nabývají určitých forem, protože praktiky obsažené v těchto formách vyhovují jednomu nebo druhému souboru psychologických podmínek specifikovaných v tabulce 1. Splnění těchto podmínek představuje bazální *příčinu* rozšíření (na úrovni populace) účinků popsaných jako sociopolitické rysy náboženství. Bylo by však nesmyslné pokoušet se vylíčit pouze jednu jedinou z těchto psychologických příčin jako příčinu „prvotní“ a nadřadit ji všem ostatním. Neexistuje žádný nezávislý proměnný faktor, který by uváděl do pohybu všechny ostatní, nýbrž pouze soubor podmínek, kterým musí některé vzorce lidského chování vyhovět,

aby si zajistily kulturní úspěch. Tento fakt však nastoluje některé další otázky ohledně původu a rozložení těchto vzorců.

Existence obrazivého modu náboženskosti téměř jistě předchází vzniku doktrinálního modu, přičemž časový předěl, který jejich počátky odděluje, bude značný. Obrazivý modus se objevuje již v archeologickém materiálu nejpozději od období staršího paleolitu, zatímco doktrinální modus patrně nesahá hlouběji do historie než k civilizaci doby bronzové.⁴⁰ Je přitom zjevné, že první anatomicky moderní lidé měli naprosto stejné kognitivní schopnosti jako dnešní člověk. Proč tedy ustavení obou modů zabralo tak dlouhou dobu? A proč nejsou oba mody univerzální?

Odpověď téměř jistě souvisí se skutečností, že způsoby experimentování se vzorci rituálního chování a způsoby získávání náboženského poznání nejsou náhodné. Rysy, ze kterých oba protikladné mody náboženskosti sestávají, patrně nevytvorí jeden celek bez přítomnosti některých spouštěcích mechanismů, které se nacházejí *mimo* vlastní modální dynamiku. Je kupříkladu těžko představitelné, proč by skupina mírumilovných lovců a sběračů, užívajících si stavu „prvotního blahobytu“,⁴¹ měla mít důvod experimentovat s extrémně náročnými vzorci chování nutnými k rozběhnutí rozvoje modů náboženskosti. Mnoho lovců a sběračů žijících v dnešní době a majících k dispozici dostatečně velké teritorium tyto experimenty neprovádí, a to ani tehdy, jsou-li obklopeni skupinami s rozvinutými náboženskými modely tohoto druhu. Zdá se, že sběračské skupiny v současné Africe, jako jsou Hadzové⁴² nebo !Kungové,⁴³ si vystačí s kognitivně nenáročnými rituály a konceptem nadpřirozena, takže je ani nelze, alespoň v intencích mé teorie, řadit mezi „náboženské“ tradice.⁴⁴ K tomu, aby si naši vzdálení předkové v období staršího paleolitu osvojili náboženství toho druhu, které vyústilo v obrazivý modus náboženskosti, bylo zapotřebí působení silných vnějších tlaků.

Jedním ze zvláště zjevných tlaků, alespoň pro některé populace našich předků, mohl být postup ledového příkrovu. Stále drsnější životní podmínky v poslední době ledové například vedly ke vzniku nových a nebezpečnějších strategií lovu, na kterém se podílelo více lidí. Je možné, že tyto původně zřídka vykonávané, ale vysoce vzrušivé skupinové aktivity byly postupně propojeny ve snaze ovládnout prostředí pomocí *rituální* činnosti. Soudržné skupiny, zformované skrze společné provádění zřídka-

40 Viz H. Whitehouse, *Arguments and Icons...*, kap. 8.

41 Viz Marshall D. Sahlins, *Stone Age Economics*, Chicago: Aldine 1972.

42 Viz James Woodburn, „Egalitarian Societies“, *Man* (n. s.) 17, 1982, 431-451.

43 Viz Richard B. Lee, *The !Kung San: Men, Women and Work in Foraging Society*, Cambridge: Cambridge University Press 1979.

44 O tom, jak se tyto „kognitivně optimální“ kulturní rysy odlišují od těch plně „náboženských“, viz H. Whitehouse, *Modes of Religiosity...*, kap. 7 a 8.

vých, ale vysoce vzrušivých rituálů, by pak byly v soutěžení o stejné zdroje obživy (v situaci rostoucího nedostatku) schopny vyhladit, vytlačit nebo pohltnout ostatní, méně soudržné tlupy lovců a sběračů. Tento scénář by mohl vysvětlit tzv. „období tvůrčí exploze“, kdy se objevuje první obrazné umění, zřejmě často spojené s děsuplnými iniciačními rituály staršího paleolitu.⁴⁵ Naznačoval by, že tehdy – patrně vůbec poprvé v lidských dějinách – vznikly složité soubory náboženského poznání, vycházející z procesu spontánní exegetické reflexe. Tyto tradice, jakmile již jednou vznikly, by byly velmi stabilní. Rituální experti se mohli pokusit sdělit svou barvitou zkušenost ústně, ale pokud se jejich pokusy o šíření informací tímto způsobem nepodařilo rutinizovat a nebyly podrobeny centralizovanému dohledu, je těžké si představit, jak by se za této situace mohl doktrinální modus upevnit. Jednou z příčin, proč doktrinální náboženství získala půdu pod nohama zdánlivě až tak pozdě, je fakt, že až do doby vzniku lidnatých zemědělských společností neexistovaly žádné vnější tlaky nutné k tomu, aby se rituální inovace tímto směrem vydaly.⁴⁶ Teprve od této chvíle sezónní pracovní cyklus a vzrůstající složitost společenské spolupráce vedly k rozvoji rutinizace rituálů a centralizace náboženské moci a umožnily vzájemné pospojování jednotlivých prvků doktrinálního modu náboženskosti.⁴⁷

Mody náboženskosti v reálném světě

Každý, kdo někdy důkladněji studoval některou z náboženských tradic, ví, že náboženství nejsou buďto „doktrinální“, nebo „obrazivá“, v té podobě, v jaké ji vymezuje mnou představený model. V některých případech náboženská tradice, která v sobě zahrnuje všechny prvky doktrinálního modu, rovněž vykazuje i některé prvky (možná ne všechny) modu obrazivého. Zároveň však toto náboženství může být náboženstvím rozsáhlé masy laických přívrženců, kteří budou mít malý nebo vůbec žádný přístup ke kompletnímu souboru znalostí dané tradice, a proto bude obtížné tvrdit, že jsou jí motivováni. Některé rituály mohou být vykonávány zřídka a mohou vyvolávat nízkou intenzitu emocí. Další rituály nemusí být ani časté ani zvláště vzácné – mohou být rozprostřeny po střední škále performativní frekvence. Některé často prováděné rituály mohou zcela postrádat známá exegetická vysvětlení, a naopak, některé vzácně vykonávané rituály mohou být spojeny s docela propracovaným a standardizovaným souborem

45 J. E. Pfeiffer, *Creative Explosion...*; H. Whitehouse, *Arguments and Icons...*, kap. 8.

46 H. Whitehouse, *Arguments and Icons...*, 169-172.

47 *Ibid.*, kap. 8.

exegetických tradic. Tyto scénáře teorii dvou modů náboženskosti zdánlivě zpochybňují. A pokud ne, co lze pokládat za její falsifikaci?

Mody náboženskosti ovšem jsou, jak již bylo uvedeno v předchozí části, především *atrakční pozice*. Nestanovují soubor zákonitých pravidel výstavby individuálního chování s rigidností fyzikálních zákonů. Netvrdím, že všechny případy rituálního chování souhlasí s jedním nebo druhým modelem náboženskosti. To by bylo opravdu nemožné již z povahy věci, neboť přibližně polovina charakteristických rysů, kterými se teorie zabývá (sociopolitické rysy v tab. 1), se týká spíše atributů rozšířených na úrovni populací než jednotlivých případů myšlení/jednání (i když tyto případy kumulativně vytvářejí populačně rozšířené atributy). Proto například nelze jednoznačně říci, zda je některý rituál „doktrinální“, nebo „obrazivý“. Můžeme pouze říci, že jeho dlouhodobé předávání skrze bezpočet myšlenek a aktivit mnoha lidí vede ke splynutí rysů specifikovaných v teorii modalit. Jinými slovy, tyto rysy jsou postřehnutelné pouze jako tendence uvnitř náboženských tradic braných jako celek.

To, co se tedy teorie dvou modů náboženskosti pokouší vysvětlit, je *sklon* náboženských systémů tíhnout k některému ze dvou uvedených protikladných atrakčních pólů. Jen díky těmto procesům může být ve své podstatě velmi obtížně sdělitelná znalost nesoucí náboženské poznání vytvářena a kulturně přenášena. Tento typ znalosti uchované v sémantické paměti může být uvnitř tradice distribuován velmi nerovnoměrně. V případě obrazivých tradic může trvat dlouhá léta, než se tato soustava expertních znalostí vytvoří a ustálí. V důsledku této skutečnosti pak někteří méně zkušení příslušníci této tradice ještě nemají přístup k plně motivující síle tohoto poznání (a jejich účast tak musí být vynucena staršími příslušníky nebo rituálními specialisty). V doktrinálním modu náboženskosti je z principu možné, aby přístup k poznání získal každý, což se například stalo cílem (když už ne výsledkem) mnoha poreformačních křesťanských tradic. Je však rovněž možné, že doktrinální korpus zůstane z větší části v držení elit. V mnoha částech světa jsou tzv. „malé tradice“ (*little traditions*)⁴⁸ venkovánů a na venkově žijících zemědělců založeny na variantách náboženských praktik elit, které (u laiků) postrádají systematické zdůvodnění v doktríně a mýtu. Při absenci vzdělávací podpory a účinného dohledu často zjišťujeme, že se lidové varianty světových náboženství odchýlí od obou modálních atrakčních pozic a usídlí se kolem snáze osvojitelných intuitivních konceptů a praktik, které ke svému uchování nevyžadují ani rutinizaci ani vysokou míru emočního vzrušení během rituální činnosti.

48 Viz Robert Redfield, *The Little Community: Viewpoints for the Study of a Human Whole*, Chicago: Chicago University Press 1955.

Další možností, v některých částech světa zvláště běžnou, je, že mody náboženskosti spolu interagují v mnoha složitých vztazích.

Náboženské tradice založené na interakci obou módů náboženskosti zahrnují rozsáhlé lidské populace, zároveň jsou však tvořeny lokálně distinktivními rituálními komunitami. Soudržnost vytvářená v těchto lokálních komunitách může být lehce rozšířena na širší náboženskou pospolitost, a zdá se, že tento proces byl klíčový během mnoha velkých a krvavých nábožensky motivovaných válek.⁴⁹ V jiných případech však působení obrazivého modu náboženskosti nutně nevede k zintenzivnění závazku vůči určitému souboru principů kodifikovaných v jazyce, ale spíše k poskytnutí jakési náhrady těchto principů coby hlavního zdroje náboženské motivace. Právě v prostředí těchto místních populací, které postrádají přístup k autoritativnímu tělesu náboženského učení, a proto jimi nemohou být adekvátně motivovány, nacházíme největší množství obrazivých praktik. Zdůvodnění poskytnuté příslušníky elit by nás rádo přivedlo k závěru, že výsadní postavení obrazivého modu mezi nevzdělanými a nemajetnými vrstvami je symptomatickým projevem nevědomosti. Vyjádřeno přesněji a méně snobsky, rutinizované náboženské rituály, které postrádají přesvědčivou oporu v dogmatu, zaniknou, pokud nejsou buďto osvojeny, nebo motivovány takovými formami náboženské zkušenosti a porozumění, jež mohou být, alespoň do značné míry, produkovány vnitřně. Vzor pro tuto motivační základnu po celém světě skýtá starobylý modus obrazivé náboženskosti.

Přeložil Aleš Chalupa

49 Viz H. Whitehouse, *Modes of Religiosity...*, kap. 8.



SUMMARY

The Theory of Modes of Religiosity

Recent research in the cognitive science of religion has shown that maturationally natural features of human psychology shape and constrain religious traditions. The theory of “modes of religiosity” contributes to this new field by showing how the scale, structure, and spread of religion are influenced by the frequency and emotionality of collective rituals. This theory has been the subject of extensive critical discussion among anthropologists, historians, and archaeologists in recent years, as a result of which it has undergone modification in various ways. The present article summarizes the theory as it currently stands.

Institute of Social and Cultural Anthropology
University of Oxford
51/53 Banbury Road
OX2 6PE Oxford
Great Britain

HARVEY WHITEHOUSE

e-mail: harvey.whitehouse@anthro.ox.ac.uk