

Cigán, Jakub

Nevyhnutnosť kognitívneho prístupu (nielen) pri štúdiu náboženskej konverzie

Sacra. 2008, vol. 6, iss. 2, pp. 51-70

ISSN 1214-5351 (print); ISSN 2336-4483 (online)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/118478>

Access Date: 29. 11. 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.

Nevyhnutnosť kognitívneho prístupu (nielen) pri štúdiu náboženskej konverzie

Jakub Cigán, FF MU, Ústav religionistiky

Summary

Religious conversion is one of the most discussed issues in scientific study of religion. Main question is how to approach to conversion or religious experience in general. This article is focusing on cognitive science and its options of scientific study of religion. It shows that cognitive approach is not just a fruitful one, but necessary. Social scientists, mainly those interested in religion, simply cannot ignore the scientific impact and the results of recent psychological research in making theories about religious belief and behaviour. This entails need of conceptual connection not just between branches of social science, but between social and natural sciences. Let me come to the point. It is important to examine the preferences of our asking. Why we are posing some kind of questions and not the others? This examination is not new for philosophy or social sciences. But till now it has been done mainly through a priori analytical philosophy, not through empirical research on how our mind and brain work. Basic reason is that there are unconscious mental processes to which we don't have a conscious access. In addition, conscious processing is only the peak of iceberg of our mental life. So we need to make some steps back and try to deconstruct our philosophical and analytical concepts facing the new discoveries. Article rests especially on the authors such as Pascal Boyer, Illka Pyysiäinen or George Lakoff and Mark Johnson. Cognitive approach is very important for examination of scientific construction of religious conversion. As Pyysiäinen shows, for example, the fact that scientists are afraid of naturalistic approach in the study of human affairs, especially religion stems from a way our intuitive psychology works. Important is also Sperber's theory of metarepresentation. We are not representing just objects, events and other living kinds around, but also representations themselves. Moreover these metarepresentations are very complicated and depend on the concrete situation. Believer is not just someone who believes or not, but believes in many ways. This is important particularly for the issue of religious conversion. Another important thing we need to consider is emotions and their importance in forming our relationship to religious doctrine and members of religious movement. It's because of the intensive social interaction that is essential for conversion. Because of emotions importance I concern myself also with the concept of rationality, primarily the rational choice theory and the theory of religious affiliation of Rodney Stark and William Sims Bainbridge. Their theory has a great influence in sociology of religion and Stark is also the co-author of one older and fundamental conversion model. But their model needs important corrections coming from the findings of cognitive science. Here we can also see not the benefit, but the necessity of this approach for scientific study of religion.

Keywords

Religious conversion, Cognitive Science of Religion, Rationality, Methodology of Social Sciences, Psychology of Emotions, Metarepresentation

Kľúčové slová

náboženská konverzia, kognitívna religionistika, racionalita, metodológia sociálnych vied, psychológia emócií, metareprezentácia

Úvodné teoretické zasadenie

Pascal Boyer (2001: 365–368) si v záverečných kapitolách svojho notoricky známeho diela s provokatívnym názvom „Religion Explained“ kladie otázku, prečo sú vlastne niektorí ľudia náboženský, a iní nie. Vzápätí dochádza k záveru, že táto otázka, napriek všemožným snahám rôznych odborníkov, mnohým kilogramom odbornej literatúry a času stráveného zasvätenými diskusiami, zostane zrejme navždy nezodpovedaná. Povedať, že jediným istým procesom pri osvojovaní náboženskej viery je dedičnosť a vplyv prostredia, ktorého názory a predstavy musí jedinec viac-menej akceptovať, aby v ňom mohol úspešne fungovať, môže pôsobiť v závere knihy, snažiacej sa vysvetliť náboženstvo, tak trochu skľučujúco. I keď náš konečný pocit v mnohom závisí od našich očakávaní (a mimochodom za tie Boyer ani nemôže). On však sleduje iný cieľ. Podľa neho má väčší význam (a snád i väčšie šance na úspech), klásť si otázku ohľadne povahy tohto nášho pýtania sa. Prečo nás takéto čosi vôbec zaujíma? Prečo sme tak posadnutí rozdielmi a to predovšetkým medzi ľuďmi? Prečo nás tak zaujímajú ľudské pohnútky a motivácie k tomu či onomu? A prečo nás zaujíma náboženstvo viac ako napríklad pozitrony? Prečo nás zaujíma to, že nábožensky lahostajný človek sa *zrazu* stane až úzkostlivo náboženským? Prečo hľadáme ten dôležitý moment a tú rozhodujúcu príčinu? Ktoré vysvetlenie pre nás bude plauzibilné a prečo? Napriek tomu, že odpovedí na tieto otázky je mnoho a nie sú jednoduché, nás bude zaujímať predovšetkým odpoveď kognitívnej vedy. Boyer takýmto zasadením problému „zabíja niekoľko múch jednou ranou“.

Za prvé to znamená, že je dôležité skúmať povahu a preferencie nášho pýtania sa, prečo kladieme isté otázky a nie iné, prečo nás zaujímajú isté veci na úkor ostatných. Táto požiadavka nie je vôbec nová ani výnimočná. Novou a výnimočnou je jej teoretické a metodologické ukotvenie spočívajúce v skúmaní našich myšlienkových preferencií na základe kognitívneho výskumu mentálnych mechanizmov a ich fungovania v perspektíve evolučného vývoja.

Za druhé Boyerov pesimizmus naráža na istý typ snáh o komplexné a vyčerpávajúce vysvetlenia, univerzálne a pritom dostatočne podrobné. Jeho námietky nehovoria o skepse k vedeckému skúmaniu náboženstva, ale o nedôvere k snahám čo najkomplexnejšej vedeckej explanácie náboženstva, ktorá by bola zároveň i intuitívne dostatočne plauzibilná. Naráža na úskalia vytýčenia si cieľov a úloh vedeckej teórie výlučne na základe našich intuitívnych kritérií. Rovnako i Pyysiäinen je názoru, že jednotná a jediná teória náboženstva je nereálna (2001: viii). Nielenže pre náboženstvo, resp. pre náboženské predstavy a správanie neexistuje žiaden špecifický modul mysle, ale tento koncept nekonštituuje ani

žiaden homogénny jav. Náboženstvo je akademickým výtvorom (Smith 1982, McCutcheon 1997) vyplývajúcim z našich intuitívnych očakávaní a komparatívnych snáh, ktorých súčasťou sú i kultúrne a historicky podmienené prototypy. S týmto súvisí aj problematika prístupu k skúmanému javu. Ten je nutné rozobrať na menšie súčasti. Celok síce nie je funkčne jednoduchým súčtom svojich častí, aspoň od istého stupňa, no dekonštrukcia javu je omnoho plodnejším predpokladom, ako stavanie „vzdušných zámkov“ na základe ad hoc kategórií „sedliackeho rozumu“, či snahy vysvetľovať čosi prostredníctvom toho, čo je samo potrebné vysvetliť. Takéto ľudové kategórie je nutné vysvetliť, nie brať ako základnú neredukovateľnú entitu a analytický nástroj. A to i navzdory tomu, že nám o fungovaní myslí, za istých predpokladov, povedia mnohé. Samotné hlbšie „rozobratie“ skúmaného javu (konceptov ako náboženstvo, viera, svedomie, rituál atď.) prináša so sebou možnosť podrobnejšieho skúmania a modelovania a v konečnom dôsledku i komplexnejšieho vysvetlenia.

Za tretie poukazuje na nevyhnutnosť kognitívneho prístupu. Ide o to, aby teórie sociálnych vied a jej výpovede neboli v rozpore práve napr. s poznatkami neurovied, evolučnej psychológie či kognitívnej antropológie. Je totiž nutné prehodnotiť, na tradičných filozofických základoch postavenú, diltheyovskú dištinkciu medzi prírodnými a sociálnymi vedami, rovnako ako vzťah tela a mysle („body-mind problem“). Evolučne vyvinuté telo a mozog majú totiž omnoho väčší vplyv na sociokultúrnu realitu, než si donedávna myslela tradičná západná filozofia, hoci táto realita nie je neproblematicky redukovateľná na mozgové procesy. Je na mieste uvažovať o nutnosti koncepcného prepojenia, aké nachádzame v prírodných vedách. Uvažovať o prijatí jednotnej všeobecnej konceptuálnej bázy pre sociálne vedy neznamená zavedenie „vlády“ jednej metódy a teórie do sociálnych vied. Takýto pohľad je zavádzajúci.

Metareflexia vedeckého skúmania z perspektívy kognitívnej vedy a jej základné princípy

Prikladom vedeckej metareflexie je napríklad projekt kognitívnej vedy o filozofii („cognitive science of philosophy“) Georga Lakoffa a Marka Johnsona (1999). Snaží sa o nový spôsob analýzy filozofickej tradície, na ktorej stoja i sociálne vedy. Vychádza z poznatkov kognitívnej psychológie a lingvistiky, týkajúcich sa nášho spôsobu konceptualizácie času, kauzality, udalostí, ja či mysle (!) a z ich návrhu telesne ukotveného realizmu¹. Počiatočnou ideou je že filozofovia si pri konštruovaní svojich teórií bytia, poznania, mysle či morálky osvojujú rovnaké konceptuálne nástroje a užívajú totožný konceptuálny systém zdieľaný všeobecne v rámci ich kultúry a konkrétneho historického kontextu. Predovšetkým však reflektujú všeobecne zdieľané kognitívne zdroje, konvenčné konceptuálne prostriedky a podoby chápania (Lakoff – Johnson 1999: 337–345). Filozofické teórie síce vychádzajú z kultúrnych konceptuálnych a inferenčných zdrojov, tie však nie sú čisto kultúrnym konštruktom, ale závisia i na povahe našich kognitívnych systémov a telesne

¹ Ten zdôrazňuje, že ľudské poznanie sa zakladá na úspešnosti fungovania vo fyzickom prostredí, je teda evolučne ukotvený a rezignuje na možnosť objektivistického poznania. Je teda relativistický, koncepty sa menia v čase a rôznia naprieč kultúrami a napriek tomu, že môžu byť nekonzistentné, reflektujú sociálne podmienky, postulujú rovnaké univerzálne zdroje vyplývajúce z rovnakého tela, mozgu a telesnej skúsenosti (Lakoff – Johnson 1999: 95–97).

ukotvenej skúsenosti vyplývajúcej z istého evolučne vyvinutého tela. Cieľom nie je nejaká ontologicky založená nekonečná a bezúčelná sebareflexia a kritika, ale lepšie porozumenie tomu, čo bude nasledovať – vedeckej práci, jej východiskám a kritériám postavených na solídnejšie chápanom základe (experimentálne poznatky o fungovaní mysle) s jasným prínosom. Ten spočíva v poskytnutí kvalitnejšej konceptuálnej analýzy, kritickom prehodnotení a vo vytvorení nových konceptuálnych nástrojov konštruktívneho filozofického teoretizovania. Má teda slúžiť na lepšie chápanie napríklad každodennej intuitívnej teórie kategórií (ľudová reflexia konceptu kategórií ako nádob, v ktorých sa nachádzajú, alebo nenachádzajú jej členovia sa odzrkadľuje, v dnes už prekonanej, klasickej teórii kategórií²), pričom je rozdiel medzi nevedomým a značne automatickým užívaním istých konceptov a ich intuitívnou vedomou reflexiou (pozri nižšie). Apel na donekonečnú siahajúcu reflexiu a relativizáciu by taktiež svedčil o, v úvodnej časti spomenutých, nemiestnych a nereálnych nárokoch „božieho oka“ kladených na vedecké skúmanie. Tento problém sčasti ilustruje i Ilkka Pyysiäinen (2004: 172–180) vo svojej teórii ideológie. Kritizuje práve prístup, považujúci všetko, každú výpoveď za ideologickú a upozorňuje na neplodnosť a neefektívnosť takéhoto vymedzenia. Podľa neho, tvrdenie, že v podstate všetky výpovede sú ideologické celú situáciu len komplikuje bez toho, aby tento problém účinnejšie riešilo. Vlastne sa tým a priori popiera a znemožňuje akýkoľvek neideologický prehovor o ideológii. Takýto koncept ideológie nemá, okrem nástroja spytovania si vedeckého svedomia, temer nijakú heuristickú a analytickú hodnotu. Navyše diskredituje i sám seba. Problém, podľa Pyysiäinena, spočíva vo vymedzení buď – alebo (2004: 173). Buď je ideológia všade, alebo nikde. Úplná reflexia, rovnako ako úplná objektivita, nie je možná³. To však neznamená, že všetko je výlučne neobjektívne a dogmatické. Objektivita je stupňovitou, nie absolútnou kategóriou (Pyysiäinen 2004: 180). Každý reťazec argumentov obsahuje isté nerefektované predpoklady, „konceptuálne postuláty“, ktoré súvisia s metareprezentačným validačným kontextom. To isté platí i pre tvrdenia, že všetko je len interpretáciou interpretácie interpretácie so zámerom diskreditácie akejkoľvek objektivite vedeckých výpovedí. Takýto spôsob vedenia kritiky vedy či konkrétnych vedeckých teórií je mylný a nikam nevedúci. Nejde pritom o obranu vedy a následne i religionistiky, ako úplne neideologickej, objektívnej a vždy absolútne reflektujúcej seba i predmet skúmania, ale o zamedzenie kladenia nemiestnych požiadaviek na ňu a jej teoretické výstupy. Napokon, domnievam sa, že vede ani nehrozí, že bude pohltená vo svojej nekonečnej sebareflexii (vzhladom na sperberovský rozdiel medzi intuitívnymi

² Kategorizácia je základnou činnosťou našej mysle, je to schopnosť, ktorú zdieľame s ostatnými živočíchmi majúci nervovú sústavu. Kategorizujeme nevedome a kategorizácia umožňuje naše vnímanie a zakúšanie vecí. Nejde teda v žiadnom prípade o post priradovanie vlastností vnímaným objektom, ale o súčasť samotného vnímania (pozri Lakoff – Johnson 1999: 17–20). Klasická teória kategorizácie je postavená na nutnosti zdieľania jednej či viacerých vlastností členov patriacich do jednej kategórie. Rovnako má v sebe zahrnutý predpoklad, že naša kategorizácia je odzrkadlením prirodzených druhov nachádzajúcich sa objektívne vo svete (Lakoff 2006: 19–20).

³ Tento problém ilustruje veľmi dobre John R. Searle (1995) vo svojom diele „The Construction of Social Reality“, pričom, ako upozorňuje Steven Pinker (2002: 64), je nutné rozlišovať medzi konštrukciou sociálnej reality a sociálnou konštrukciou reality. Searle objasňuje (1995: 11–13), že akékoľvek naše poznanie nemôže byť objektívne, ale objektívne vzhladom na naše vnímanie a konceptualizovanie, je za všetkých okolností relačné, vždy vo vzťahu k niečomu. Navyše napriek tomu, že pripisované črty nie sú vlastné pre objekty, sú vlastné pre tých, ktorí tieto črty myslia.

a reflektívnymi domnienkami, teda na to, že aj kritika vedy ako ideologickej, kultúrne determinovanej atď. má svoje nepodložené konceptuálne postuláty). Opakujem, ide o kladenie takýchto „neludských“ očakávaní na vedecké skúmanie a jeho výsledky a to je presne to, na čo naráža i Boyer. Dôležité je, že do vysvetlení postavených na kognitívnom prístupe je celkovo zahrnutá i vedecká práca, ktorá tak nestojí mimo, alebo nad jednotlivými vysvetleniami mentálnych fenoménov. Nehovorím, že kognitívny prístup je jediný, ktorý sa snaží reflektovať prácu vedy, no lepšie umožňuje zostúpiť na „metaúroveň“, lepšie rozložiť koncepty „na drobné“ bez toho, aby sa ocitol v slepej uličke. Predovšetkým však umožňuje prekonať po storočia a priori prijímanú priepasť medzi kultúrou a prírodou, človekom a ostatnou živočíšnou ríšou, ako i dištinkciu medzi prírodnými a sociálnymi vedami, myslou a telom. Vec je však vážnejšia.

Zásadné poznatky kognitívnej vedy

Zásadným argumentom pre nevyhnutnosť zapojenia kognitívneho prístupu do sociálnych vied je, že človek nie je schopný vedome reflektovať nevedomé kognitívne procesy, jednoducho nie sú jeho vedomiu prístupné. Týmto sa zásadne odlišuje koncept nevedomia v kognitívnej vede a napríklad v psychoanalýze – Freud totiž predpokladal, že nevedomé je možné preniesť do vedomia prostredníctvom vlastnej podrobnej kritickej introspekcie či prostredníctvom psychoanalýzy (Varela – Thomson – Rosch 1993: 49). V kognitívnej vede je situácia značne odlišná a komplikovanejšia. Mysel pracuje prevažne nevedome a ak máme k niečomu prístup, tak je to zväčša až interpretácia výsledkov nevedomých mentálnych procesov. Nevedomé procesy sú biologicky neprístupné. Je to akoby sme sa snažili vedome začíť silnú vôňu zablokovanú senzoricou adaptáciou i keď podnet je v prostredí stále prítomný, alebo akoby sme vedome chceli ovplyvniť vylučovanie nejakého hormónu. Vedomý prístup k telesným procesom a pocitom je evolučne vyvinutý a istým spôsobom funkčný. K tomu sa pripája i ďalší argument zvyšujúci naliehavosť tohto imperatívu: nevedomé kognitívne procesy predstavujú jadro a drvivú časť nášho mentálneho života (Boyer 2001). To je dosť znepokojujúce prinajmenšom na to, aby sme prehodnotili náš tradičný prístup k ľudskej mysli a skúsenosti. Navyše sú všetky tieto systémy spolu natolko prepojené a komplexné, že ich jednoducho pri štúdiu náboženstva, tak heterogénneho a hmlistého konceptu, *nemožno* ignorovať. Toto zistenie má i svoje metodologické implikácie – niektoré veci nezistíme jednoducho tak, že sa na nich ľudí opýtame. S tým sa pojí i náš nesprávny intuitívny predpoklad, že na to, aby sme vysvetlili myšlienky ľudí (ich vieru, dôvody prijatia náboženského presvedčenia atď.), stačí pochopiť ich dôvody, prečo ich majú (Boyer 2001: 108). Tento tradičný výklad nemôže predstavovať objektívnejšie vysvetlenie javu a procesov stojacich za ním, dokonca ani úplný vhlad do „vesmíru významov“ toho druhého, pretože je otázkou, ako garantovať túto významovú intersubjektívnu validitu (pozri nižšie). Navyše by sa jednalo o čisto intuitívne vysvetlenie, ktoré „nám dáva zmysel“, lebo máme zhruba všeobecne rovnaké očakávania, alebo veľmi podobné intuície. Navyše proces komunikácie nie je v nijakom prípade bezprostredný. Nielenže nemáme priamy prístup k významom ostatných, ale osvojovanie si vedomostí z okolia rovnako neprebíha jednoduchým „downloadovaním“. Ako poznamenáva Boyer, kultúrna transmisia nefunguje ako

intencionálny prenos enkapsulovaných poznatkov, ktoré si jednoducho následne rozbaliame a máme kultúru, instantné významy a poznatky:

„Kvalitný vierohodný prenos si vyžaduje rovnakú námahu, ako jeho narušenie. Myšlienka replikácie je veľmi zavádzajúca. Správnou odpoveďou je, že podobnosť myšlienok či reprezentácií individuálnych myslí je spôsobená rovnakým spôsobom rekonštrukcie a spracovávania“ (Boyer 2001: 45).

Neexistuje totiž žiaden jeden jediný spôsob ani mechanizmus prijímania rôznych informácií a už vôbec nie natolko vzájomne odlišných, aké predstavuje kultúra. Kognitívne mechanizmy sa neriadia našim abstraktným konceptom kultúry, jednoducho pracujú istým spôsobom. Kultúra nekultúra. Preto je značne pochybný i koncept samostatnej či paralelnej kultúrnej evolúcie. Kultúra je v podstate, natvrdo povedané, výsledkom biologických procesov. I keď biológia nemusí stačiť na to, aby ju vysvetlila, mala by tvoriť zásadné a jediné východisko, ktorému by ostatné vysvetlenia na ďalších úrovniach nemali protirečiť. Ekvivalentom je príklad z gravitáciou a architektonickými slohmi. Jednotlivé slohy nemožno vysvetliť gravitačným zákonom, no všetky s ním musia počítať. Táto rôznosť spracovávania informácií silne podporuje komplikovanejší a značne rôznorodý koncept modularity mysle (pozri Hirschfeld – Gelman 1994)⁴. Jednoducho by sa dalo povedať, že myseľ nie je jedným všestranným univerzálnym mechanizmom na generáciu všeobecného vysvetlenia pre všetko, ale pozostáva z nespočetného množstva menších inferenčných systémov adaptovaných na zaobchádzanie s istými typmi udalostí a objektov (Boyer 2001: 19), vykonávajúcich svoju čiastkovú prácu spontánne (a to i napriek tomu, že máme opačný pocit)⁵. S tým súvisí i fakt, že nevysvetľujeme všetko všetkým, alebo hocičím. Na isté typy fenoménov a udalostí užívame istý typ vysvetlení, ktorý však nepoužívame na iný. To isté platí i pre učenie a prijímanie informácií. Dieťa sa vo svojom vývoji preto tak rýchlo a efektívne učí mnohým veciam a osvojuje si mnohé poznatky implicitne, lebo je silne diskriminatívne a „vyberá si“ čomu bude venovať pozornosť, často bez ohľadu

⁴ Zásadným názorom je, že myseľ je doménovo špecifická, pozostáva z istých modulov, ktoré reagujú na istý typ vstupov z prostredia a predstavujú vrodene informácie uzavreté, automaticky pracujúce a pohotovo reagujúce celky typické pre nižšiu úroveň kognície (Barret – Dunbar – Lycett 2007: 355). Tento Fodorov koncept modulov mysle (pozri Fodor 1983), prešiel ďalšími reformuláciami a teoretickými spresneniami na základe ďalšieho experimentálneho šetrenia, no pôvodná myšlienka mysle ako celku nespočetného mnohých jednotlivých systémov zostáva zachovaná.

⁵ Celkom dobrý príklad uvádza Pascal Boyer v súvislosti s vizuálnym vnemom: „Zoberme si napríklad prácu vizuálneho systému. Keď vidíme veci, jednoducho veríme, že ich vidíme a že skutočne existujú. A to mám na mysli úplné banality, stojíme v zoo a vidíme strom a vedľa neho stojí slon, napríklad. Avšak vizuálny systém neoboznamuje so scénou i zvyšok mozgu. Vníma samostatne značný kus informácie prichádzajúci z očného nervstva a pracuje s ním samostatne. Jeden systém transformuje dvojdimenzionálnu informáciu na sieťnici do možného trojrozmerného výsledku, iný zhodnocuje príslušnú vzdialenosť objektov a tretí je zabraný do práce s farbami, pričom štvrtý posielá informácie do databázy všeobecných tvarov za cieľom identifikácie objektov atď. Navyše metrické vlastnosti objektov nesppracúva rovnaký systém ako ten, ktorý pracuje so vzájomnou vzdialenosťou objektov a drobnými detailmi objektov sa zaoberá odlišný systém, aký zhodnocuje celkové tvary. Dalo by sa očakávať, že niekde v mozgu bude miesto, kde všetky informácie sa usporiadajú do jednej a vznikne akýsi „mentálny obrázok“ celkovej situácie. Avšak ani nič takéto neexistuje. Vizuálny systém proste účinne presvedčí ostatné systémy, že pred nami sa nachádza strom so slonom, bez toho, aby toto nejako zdôvodňoval či dokladal. Pošle len príslušnú informáciu príslušnému systému, pričom všetky systémy automaticky uveria tomu, čo im posielajú a vraví vizuálny kortex bez potreby akéhokoľvek dôkazu. Takže máme dva odlišné modely toho, ako pracuje a rozhoduje myseľ. Na jednej strane tak, že posúdi dôkazy a potom na ich základe rozhodne, alebo pracuje na základe akosmi podkladovom presvedčení, ktoré vykonáva svoju prácu bez toho, aby o tom podávalo akúkoľvek správu“ (2001: 349–350).

na intencie rodičov, na základe kognitívnych predispozícií jednotlivých systémov a okolitých podnetov. Stretávame sa tak i s mnohými sociálnymi modulmi umožňujúcimi fungovanie v skupine. Výčitka, že kognitívna veda ignoruje spoločnosť a jej vplyv je zavádzajúca. Na prežitie človeka je nutných viacero sociálne zameraných mentálnych modulov a mechanizmov, tie však nie sú u človeka nijako špecifické, len komplikovanejšie. Boyer rozlišuje niekoľko vrodenných tzv. intuitívnych ontologických „kategórií“⁶, na ktorých závisí nielen naše vnímanie týchto objektov, ale i interakcia a uvažovanie nad nimi. Presnejšie povedané sa jedná o evolučne vyvinuté mechanizmy fungujúce v závislosti od typu interakcie s objektom (totožný objekt môže byť v jednej chvíli vnímaný tak a v ďalšom inak)⁷. Dôležité však je, že spomedzi mnohých týchto modulov neexistuje žiaden špecifický modul pre náboženstvo, ani pre kultúru. Napriek tomu, je náboženstvo závislé na týchto moduloch⁸. Náboženstvo tak, parafrázujúc Boyera, parazituje na činnosti ostatných modulov a mentálnych mechanizmov a z nich vyplývajúcich intuícií. Azda najvýraznejším príkladom je koncept kontraintuitívnosti. Ako sám názov naznačuje jedná sa o narušenie intuitívnych kategórií. Boyer si všimol, že práve toto je typické pre náboženské predstavy⁹, no nielen pre ne. Kontraintuitívne predstavy napriek tomu, že sú charakteristické pre náboženstvo, nie sú jeho jedinou či výhradnou charakteristikou. Zároveň však tento koncept rieši otázku prirodzenosti náboženských predstáv, ktoré vyplývajú z intuitívnych, čo umožňuje náboženstvo, aspoň na úrovni tohto typu predstáv, univerzalizovať¹⁰. Týmto je

⁶ V skutočnosti nejde o nejaké fakticky existujúce kategórie v doslovnom slova zmysle. Jednotlivé intuitívne kategórie sú vyjadrené množinou zaktivizovaných mentálnych mechanizmov. Aktivita čo i len trochu odlišných mechanizmov spôsobí zaradenie do inej „kategórie“.

⁷ I keď Boyer nie je za jedno v presnom počte či jednotlivých kategóriách (pozri Pyysiäinen 2004: 72), ide zhruba o tieto: zvierata, udalosti, človek, zhotovený predmet, rastlina, prírodný neživý objekt, k nim sa niekde pripája i číslo či abstraktný objekt. Základným odlišením je potom živý / neživý objekt, kde hrá úlohu rozdiel v intencionálnom a mechanicky spôsobenom pohybe. Podľa správania sa objektu, ho náš mozog zaradí do tej či onej kategórie. K tomu sa pripája i koncept modularity mysle, teda názoru že myseľ je doménovo špecifická. Medzi základné moduly mysle patrí: intuitívna fyzika (chápanie mechanických fyzikálnych zákonov – v prípade stretu dvoch pevných predmetov dochádza k ich zrúteniu atď.), intuitívna biológia (umožňuje klasifikáciu a taxonómiu rastlinných a živočíšnych a uvažovanie nad nimi ako druhmi na základe špecifických princípov), intuitívna psychológia (tzv. teória mysle – schopnosť reprezentovať si reprezentácie ostatných a vnímanie živých bytostí, predovšetkým ľudí ako intencionálnych aktérov a vcitovanie sa do ich pocitov) (Boyer 2001). Medzi mentálne moduly, ktoré môžeme považovať za sociálne patria predovšetkým, okrem teórie mysle, i vrodené nutkanie venovať väčšiu pozornosť ľudskej tvári na úkor iného objektu, schopnosť spájania konkrétnych tvári s ľuďmi – pamäť na tváre, schopnosť archivácie zložiek jednotlivých jedincov, s ktorými interagujeme a pamätanie si priebehu tejto interakcie, stratégie na odhalovanie podvodníkov a i. (Boyer 2001). Na základe činnosti týchto modulov si človek vytvára akési mini-teórie o fungovaní sveta (Hirschfeld – Gelman 1994).

⁸ Ukázalo sa napr., že jedinci postihnutí autizmom nemajú teóriu mysle, nie sú schopní rozlišovať medzi intencionálnymi a neintencionálnymi aktérmi a preto nemôžu byť náboženský (Boyer 2001).

⁹ Intuitívnym očakávaním ohľadne človeka/zvierata je to, že nemôže prechádzať cez pevné predmety v súlade s intuitívnou fyzikou. Výnimku tvorí kultúrne univerzálny koncept ducha, teda človeka/zvierata, ktorý prechádza cez pevné objekty. Dôležité je „kognitívne optimum“, narušenie nesmie byť úplné, ostatné časti intuitívnej kategórie musia byť zachované (duch má myseľ, vníma, rozumie, komunikuje atď.) (Boyer 2001: 71).

¹⁰ Koncept kontraintuitívnych predstáv bol široko empiricky testovaný naprieč kultúrami, rovnako, ako ich vzťah k pamäti (pozri Boyer 2001, Pyysiäinen 2004). Ukázalo sa, že tvrdenia obsahujúce kontraintuitívne prvky, boli nielenže výrazne ľahšie zapamätateľné pre testované subjekty, ale taktiež považované vo všeobecnosti za náboženské, resp. náboženskejšie ako ostatné neobsahujúce kontraintuitívne časti.

naznačená i spojitosť medzi biologickými a mentálnymi procesmi a mentálnymi obsahmi, i keď očakávaná ohľadne nejakej konkrétnejšej predpovede ich podoby by bolo naivné. Na druhej strane kognitívny prístup zvyšuje možnosti predikcie, čo je pre sociálne vedy jednoznačným prínosom. Táto však nie je bez komplikácií. Očakávať, pri niečom tak komplikovanom, ako je pre nás naša myseľ a jej skúmanie, bezproblémový priebeh je hlúposť. Kognitívna veda neprináša rýchle riešenie a liek na všetky metodologické otázky a problémy, mnohokrát je nejednotná a nejednoznačná, no veľmi dynamicky sa rozvíjajúca, jej nespochybniteľným prínosom je snaha o jasnú a čitateľnú metodológiu a teóriu.

Intuitívny odpor k prijatiu exaktnejších metód v religionistike a stupne analýzy

Pyysiäinen (2004: 7) tvrdí, že zdráhanie sa prijať exaktnejšie metódy skúmania kultúry či náboženstva má svoje korene v intuitívnom pociťovaní, že človek a jeho kultúra je čímsi radikálne odlišným od ostatného prírodného sveta. Často sa tieto debaty dajú zhrnúť pod heslo, či zúfale volanie: „Neberte nám našu výnimočnosť“. Tohto sa však netreba obávať, kognitívne systémy človeka sú značne komplikované a predpokladajú sami o sebe veľkú výzvu na to, aby sme museli a priori predpokladať takúto ontologickú priepasť. Znova, práve opačný prístup, začlenenie človeka do jeho prostredia, do živočíšnej ríše je omnoho osoznejší. Toto sa netýka len možností kognitívneho prístupu, ako počiatočného východiskového bodu pre ďalšie skúmanie, ale i prehodnotenia možností fenomenológie na novom základe a vhodné užívanie a umiestnenie „second person“ prístupu k základnému vedeckému „third person“, za predpokladu vylúčenia Eliadeovho obľúbeného „first person“ prístupu¹¹. Podľa Pyysiäina je filozofická fenomenológia a hermeneutika systematicky rozpracovanou podobou intuitívnej (ľudovej) psychológie (2004: 7). Na človeka, jeho myšlienky a kultúrne koncepty nemožno uplatňovať prístupy platiace v prírodných vedách („vysvetľujeme prírodu, ale psychicky a mentálne život chápeme“ [citované podľa Pyysiäina 2004: 10]), pretože intuitívne odlišujeme nielen živé a neživé objekty, ale ostro vymedzujeme i ľudských aktérov, vnímame ich výnimočne. Všetky prístupy, ktoré tento aspekt neakceptujú na nás pôsobia neúplne. Použitie naturalistického a mechanicky pôsobiaceho „third person“ vysvetlenia sa potom javí, ako neprístoje použítie princípov uvažovania o neživých a neintencionálnych predmetoch na živé a intencionálne ľudské bytosti. Tento intuitívny apel však nemôže byť automaticky prebraný, ale reflektovaný a do vedeckého skúmania zapracovaný. Cieľom nie je eliminácia intuitívneho vo vede. Tá

¹¹ Pyysiäinen vymedzuje jednotlivé prístupy nasledovne: „third person“ prístup predstavuje kauzálne a funkcionálne vysvetlenia kognitívnych procesov umožňujúcich náboženstvo ako formu ľudského myslenia a konania, „second person“ prístup ako interpretácie významov náboženských predstáv a tvrdení a „first person“ prístup ako (znovu)zažívanie toho, čo znamená byť náboženský (2004: 14). Pokiaľ ide o „first person“ prístup, ten je podľa Pyysiäina (2004: 19–21) značne problematický z jedného zásadného dôvodu, opätovné autentické prežívanie vlastného zážitku je nemožné, a už vôbec nie včítovanie a snaženie sa prežiť zážitok niekoho druhého. Naše spomienky, ich vybavovanie sú viacej vždy konštruktom, opätovným vytváraním situácie či zážitku. Ako už bolo povedané, nemáme priamy prístup k významom ostatných, tie len inferujeme, ak je výsledok do veľkej miery podobný, hovorí to o rovnakých spôsoboch inferencie, ale nie o priamom prístupe k významom a prežitkom druhých. I v tomto spočíva Boyerova pochybovačnosť voči plne plauzibilnej a dostatočne podrobnej a univerzálnej teórii osvojovania si náboženskej viery.

ani nie je možná, keďže sa jedná o nevedomé mechanizmy, ktoré sú neoddeliteľnou súčasťou nášho vnímania. Nakoniec nebyť našich intuícií (v kognitívnom zmysle slova), nie sme schopní odlíšiť náboženstvo od iných javov, neboli by sme schopní vôbec ho uchopovať na vedomej fenomenologickej úrovni. Ide teda skôr o vytvorenie vhodného vzťahu intuitívnych inferencií a vedeckého kognitívneho skúmania (Pyysiäinen 2004: 26). To znamená, že i napriek tomu, že kognitívny prístup nevysvetlí komplexne problém subjektívnej ľudskej skúsenosti, je nevyhnutný pre ďalšie teoretizovanie o nej. Čisto hermeneutický alebo tradične fenomenologický prístup rovnako nestačí, pretože nemá dostatočné nástroje a prístup k nevedomým procesom mysle, ktoré výrazne ovplyvňujú náš vedomý mentálny život i existenciu v spoločnosti a podobu kultúry. Akýkoľvek fenomén i náboženstvo je relačný, to znamená, že neexistuje „niekde tam vonku“, ale predovšetkým v myslí, v subjekte, ktorý ho prežíva, ako fakt a ako súčasť vlastností externej reality. Takéto prežívanie a pocit nie je argumentom, ale je nutné venovať mu pozornosť. Je nutné brať ohľad na výpovede veriacich, ale nie ich privilegovať či absolutizovať a tak v podstate žiadať, aby sami veriaci (s našou pomocou) vysvetlili náboženstvo a svoju vieru, teda vytvorili teóriu, čo je prácou vedcov.

Medzi časté výhrady voči kognitívnemu prístupu patrí i obvinenie z redukcionizmu. Steven Pinker (2002: 69) však poznamenáva, že rovnako ako cholesterol i redukcionizmus prichádza v dobrej a zlej forme. Rozlišuje „nenásytý“ deštruktívny redukcionizmus snažiaci sa vysvetliť všetko prostredníctvom jednej explanačnej úrovne, to znamená nahradiť sociálne vedy fyzikou či biológiou. Na rozdiel od neho existuje ten „dobrý“ tzv. hierarchický redukcionizmus, ktorý nespočíva v nahradení jednej oblasti poznania inou, ale ich spojením či zjednotením, v usúvzťažnení biologických vysvetlení k sociovedným konceptom. Pinker tak hovorí o nutnosti viacerých stupňov analýzy. Rovnako i Lakoff s Johnsonom (1999: 102–103) volajú po nutnosti konvergentného dôkazu pre potvrdenie jednotlivých teórií. To znamená dôkazu na neurologickej, kognitívne nevedomej a vedomej fenomenologickej úrovni. Týmto sa vraciame k nutnosti, v úvode spomínaného, koncepčného prepojenia a to nielen v rámci sociálnych vied, ale i medzi sociálnymi a prírodnými vedami. Nech už je medzi myslou a mozgom akýkoľvek vzťah, je nespochybniteľné, že neurologická štruktúra vplyva na podobu mentálnych obsahov (Pyysiäinen 2004: 18). Je preto nutné pozerať sa na prístupy prírodných a sociálnych vied nie exkluzívne, ako na nezlučiteľné, ale naopak ako na vzájomne použiteľné a užitočné. Rozdiel medzi sociálnymi a prírodnými vedami by mal spočívať nie v tom, čo jedny alebo druhé dokážu či nedokážu, ani v ostrej dištinkcii povahy skúmaného objektu, ale v odlišnej úrovni analýzy jednotlivých javov. V podstate ide o získanie väčšej plasticity skúmaného javu. Náboženské predstavy sa nemajú nejakým spôsobom len k náboženským predstavám, ale i k sociálnemu, kultúrnemu a kognitívnemu.

Náboženská konverzia a jej vedecká konceptualizácia

Ak by sme sa vrátili k jednotlivým bodom vyplývajúcim z Boyerových výhrad ohľadne skúmania náboženskej konverzie, je nutné pozastaviť sa predovšetkým pri možnostiach metareflexie vedeckých teórií náboženskej konverzie. Ako konceptualizujeme v sociálnych vedách konverziu? Čo je nutné, aby splňal nejaký

jav, aby sme ho mohli označiť za konverziu? Odpoveď, ktorá sa nám ponúka a vyplýva i zo samotného významu slova „konverzia“ je „zmena“. Zmena súvisí s kauzalitou a tak sa niet čo diviť, že drvivá časť, ak nie všetky teórie konverzie, ju riešia prostredníctvom hľadania jednej či viacerých mechanických príčin, ktoré túto zmenu spôsobujú¹². Navyše sú tieto príčiny často konceptualizované, ako objektívne sa nachádzajúce vo svete. Podľa Lakoffa a Johnsona (1999: 171) ich vo všeobecnosti koncipujeme, ako na myslí nezávislé konštituenty reality, časti bazálnej ontológie, myslíme ich teda doslova. Tento pohľad je azda najviditeľnejší v koncipovaní konverzie v rámci brainwashingových teórií a všeobecnejšie v koncepciách konverzie nasledujúcich tzv. pasívnu paradigmu. V nich je mechanistické a objektivistické pripisovanie príčiny najvýraznejšie, no zaradiť sa sem dajú i sociologické prístupy. Napriek tomu však príčiny nie sú reflexiou na myslí nezávislej reality, ale výhradne naše koncepty a navyše vyplývajúce do značnej miery z našej biologickej povahy. Narayanan objavil priebeh neurónovej kontroly motoriky, ktorá má univerzálnu schému a pozostáva z nasledovných krokov: iniciačný stav (naplnenie podmienok pre započnutie udalosti), začiatok (začatie procesu udalosti), koniec začiatku (záver počiatočného procesu a štart hlavného procesu), hlavný proces (centrálne aspekty udalosti), možné narušenia hlavného procesu, možné pokračovanie a podpora procesu, výsledný stav hlavného procesu (Lakoff – Johnson 1999: 176). Toto má obrovský význam, pretože ukazuje na vplyv telesnej skúsenosti na povahu našich konceptov a tým vysvetľuje ich univerzalitu. Takisto nie sú reflexiou externej reality, ale vyplývajú z evolučne vyvinutého tela a mozgu a sú ovplyvnené predovšetkým senzomotorickými systémami. Na predpoklade základnej dôležitosti telesnej skúsenosti, ako základnej bázy nášho poznania a jeho vytvárania stojí Lakoffov a Johnsonov telesný realizmus. Zároveň zdôrazňuje nielen interakčnú povahu nášho poznania, ale i to, že naše koncepty považované za od tela oddelené a ich podoba je naopak výrazne ovplyvnená povahou našich tiel. Odhliadnuc od toho, že John Lofland a Rodney Stark (1965) si vo svojom modeli konverzie rozlišujú konkrétny typ kauzality, ktorú je možné vymedziť ako „kauzalitu nastúpenia cesty“, inak typickú pre „drift“ modely konverzie všeobecne (Lakoff – Johnson 1999: 172), stanovujú najprv predispozičné podmienky predchádzajúce samotnému procesu konverzie. Tie sú nutné pre úspešnosť celkového procesu. Druhý súbor je potom jeho bezpodmienečným priebehom. Iniciačný stav predstavujú predispozičné podmienky pocitovaného napätia a užívanie náboženskej perspektívy na riešenie problémov. Začiatkom procesu je potom náboženské hľadačstvo. A za samotný proces konverzie je možno považovať bod obratu. Hlavným jadrom započatého procesu je potom interakcia s členmi, možnými ohrozeniami a podporou prebiehajúcej konverzie je rozvinutie citových väzieb mimo skupinu na úkor rozvinutia citových väzieb s členmi skupiny. Zavŕšením a výsledným stavom tohto procesu je samotná konverzia teda v podstate rozvinutie intenzívnej interakcie s členmi skupiny. Jednotlivé stupne tohto modelu tak presne reflektujú Narayananom popísaný priebeh neurologickej kontroly motoriky, o ktorom sú Lakoff s Johnsonom presvedčení (1999: 176), že stojí za konceptualizáciou štruktúry udalostí, ktorých súčasťou je i zmena. Rovnako navzdory tomu, že sa nám javí, že kauzalitu koncipujeme, resp. „reflektujeme“

¹² Výnimkou sú azda teórie, ktoré koncipujú konverziu, ako vedome si osvojanú stratégiu konvertitú používanú na začlenenie sa do náboženskej skupiny (pozri Staples – Mauss 1987)

na základe jednej logiky, Lakoff s Johnsonom (1999: 172–173) prichádzajú s jednotlivými typmi konštruovania príčinnosti. Príčiny sú potom materiálnymi substanciami, formami, cieľmi, aplikáciami sily či „moci“, nevyhnutnými podmienkami, predchádzajú dôsledkom, sú zákonmi prírody, jej uniformitou či koreláciami. Lofland – Starkov model sa stal najvýznamnejším modelom konverzie, ktorý na dlhý čas ovládol jej výskum a i dnes je najcitovanejším. Lakoff s Johnsonom takto ponúkajú prostredníctvom predpokladu telesného realizmu analýzy konceptu mysle, ja, času atď. Takáto analýza by mala slúžiť na uvedomenie si základných metodologických predpokladov o konverzii, predovšetkým relačného charakteru jej teórií a opustení objektivistickej paradigmy. Konverzia, teda skôr to, čo za ňu považujeme, tak v žiadnom prípade nepredstavuje nejaký monolitický fenomén externej reality, ktorý by sa dal uchopiť jednou teóriou, ktorý by mal jednu príčinu a ide len o to ju odhaliť a správne konceptualizovať. Výhodou, že k tomuto uvedomeniu pomáha fakt, že konverziu je možno skúmať len spätne, nie je možné overiť bod obratu, ani prežívané napätie. Preto je možno prínosnejšie skúmať konceptualizovanie konverzie konvertitmi a následne vedcami a jej skúmanie analýzou kognitívnych mechanizmov, ktoré ju umožňujú takto konštruovať. Pretože napriek zdánlivej rôznosti, nekonceptualizujeme konverziu, resp. kauzalitu hrajúcu v teóriách konverzie rozhodujúcu úlohu bez implicitných pravidiel majúcim pôvod v kognitívnych mechanizmoch. Takáto analýza by bez kognitívneho prístupu nebola možná. Zostali by sme výhradne na sociokultúrnej úrovni s vágnymi psychologickými domnienkami stojacimi v pozadí tajomných a nevsvetlených kultúrnych, sociálnych či symbolických „mechanizmov“, ktoré jednotlivé príčiny umiestňujú temer výhradne do vágne formulovaného nevedomia, archetypov, pocitov či symbolov, ktoré majú moc vyvolať v ľuďoch isté emócie a primäť ich k nejakému správaniu. Tieto mechanizmy nám nie sú sprístupnené ani výpoveďami konvertitov, jazykové koncipovanie je reflexiou výsledkov nevedomých procesov, nie ich priamym vyjadrením a zachytením, ako to predpokladajú vo svojej teórii konverzie Richard Machalek a David Snow (1983). Tí predpokladali, že jazyk predstavuje univerzálne médium, prostredníctvom ktorého je možné vstupovať do hláv konvertitov. Na druhej strane i kognitívne analýzy je nutné samozrejme doplniť o analýzu významnosti konceptu konverzie v našom sociokultúrnom a historickom kontexte. Ale hlavným teoretickým a metodologickým úskalím pri skúmaní konverzie je práve vytváranie špecifických teórií pre konverziu a postuláciu špecifických psychologických mechanizmov pre myseľ konvertitu. Konvertita nemá iné mentálne systémy ako nekonvertita a konverzia si nevyžaduje odlišný teoretický a konceptuálny základ. Toto negatívum je zmiernené zahrnutím všeobecných sociologických teórií. Rovnako však nutkanie tvorby špecifických teórií pre konverziu je posilnené faktom, že ide o jav súvisiaci s náboženstvom. Náboženstvo je špecifickým javom, ale jeho špecifickosť spočíva v mnohých faktoroch, no predovšetkým vo fungovaní našej mysli, ktorá je na pozadí tejto dištinkcie. Rozhodne jeho špecifickosť nespočíva v žiadnej tajomnej „esencii“, ktorá je vlastná výhradne náboženstvu a ktorá oslovuje človeka.

Konverzia a teória racionálnej voľby

Zamerajme sa teraz na konkrétnejšiu analýzu významného modelu konverzie, na ktorom bude lepšie vidieť práve toľkokrát zdôrazňovaná nutnosť brania do úvahy kognitívneho prístupu (nielen) pri štúdiu konverzie.

Začiatkom 80. rokov vytvorili William S. Bainbridge a Rodney Stark teóriu (Bainbridge – Stark 1987), ktorá vyvolala obrovský ohlas. Vznik ich teórie, podľa niektorých autorov, znamenal začiatok novej paradigmy a posun v štúdiu náboženstva vôbec. Teória je priamo inšpirovaná teóriou racionálnej voľby. Stark a Bainbridge totiž úzko spolupracovali so sociológom Rogerom Finkom a ekonómom Lawrencom Iannaconom a v mnohom sa nechali inšpirovať práve ekonomickou teóriou a terminológiou. Stark s Bainbridgeom tak používajú zastrešujúci pojem „náboženská ekonómia“, pod ktorý zahŕňajú celkovú náboženskú aktivitu konkrétnej kultúry, rovnako pracujú i s ekonomickými pojmami ako trh, strana ponuky, monopol či konkurencia. Teória racionálnej voľby má základné charakteristiky: 1) zacielenosť sociálnej akcie – považuje správanie jednotlivca za účelové a orientované predovšetkým na konkrétne zvolené hodnoty a ciele, 2) metodologický individualizmus – pričom sociálne štruktúry a inštitúcie sú považované za dielo predtým vymedzenej sociálnej akcie a 3) inšpirácia neoklasickou ekonomickou teóriou – na sociálnu skutočnosť sa nahliada prostredníctvom ekonomických pojmov (Heckathorn 2005: 620), rovnako súvisí s matematickou „teóriou hier“. Teória racionálnej voľby je postavená na siedmych axiómách, tu sú najdôležitejšie z nich:

- „ľudské vnímanie a konanie sa odohráva v čase a smeruje z minulosti do budúcnosti“ (Stark – Bainbridge 1987: 27).
- „ľudia vyhľadávajú to, čo vnímajú ako odmeny a vyhýbajú sa tomu, čo vnímajú ako náklady“ (Stark – Bainbridge 1987: 28).
- „ľudské konanie je riadené zložitým, no obmedzeným systémom spracúvajúcim informácie slúžiacim na identifikovanie a riešenie problémov“ (Stark – Bainbridge 1987: 29)¹³.
- „niektoré vytúžené odmeny sú vyčerpatelne, iné limitované a ostatné jednoducho neexistujú“ (Stark – Bainbridge 1987: 30)¹⁴.
- „väčšina odmien sa použitím zničí“ (Stark – Bainbridge 1987: 31).

Model náboženskej afliácie¹⁵ Starka a Bainbridga vznikol kombináciou vlastnej teórie náboženstva (Bainbridge – Stark 1987) a prepracovaním klasického lofland-

¹³ Mysel je akýmsi „hardwareom“ – pozostáva zo súboru funkcií, ktoré riadia ľudské konanie prostredníctvom „softwaru“ teda informácií, ktorými oplýva človek. Problémy predstavujú opakujúce sa situácie, do ktorých sa človek dostáva a vyžadujú si náklady rôzneho druhu. Rovnako človek na ich vyriešenie používa isté „nástroje“ slúžiace na dosiahnutie vytúženej odmeny, resp. vybratie jedného s čo najväčším úspechom v súlade s prístupnými informáciami a nasmerovanie konania ku konkrétnemu cieľu.

¹⁴ Limitovanosť odmien sa vzťahuje k ich rovnakému, resp. obmedzenému prístupu všetkých jednotlivcov. K neexistujúcim odmenám nemá prístup nikto, ani jednotlivec, ani skupina.

¹⁵ Dôležitým aspektom tohto modelu je skutočnosť zanechania používania pojmu a celého konceptu konverzie a to hlavne z dôvodu jej nevedeckého až nadprirodzeného charakteru. Konverzia totiž predpokladá radikálnu a hlbokú zmenu najhlbšieho vnútra človeka, ktoré je však vedecky temer nepostihnuteľné. Namiesto toho navrhujú používať hodnotovo neutrálny a teologicky nezaťažený pojem afliácia, zahŕňajúci na jednej strane aktivitu skupiny pri získavaní nových členov, na druhej strane však i aktivitu „konvertujúceho“ jedinca.

starkovského modelu náboženskej konverzie. Jednotlivé stupne náboženskej afiliácie sú nasledovné (Bainbridge-Stark 1987: 202–235):

1. vnútorné a vonkajšie napätie – pocitovanie čohosi, čo jedinec identifikuje ako neznesiteľné napätie vyžadujúce si riešenie celkom dobre zapadá do ich propozície, že jedinci, ktorí nie sú schopní získať vytúžené odmeny, sú ochotnejší prijímať rôzne kompenzátory¹⁶.
2. náboženská perspektíva – človek ju získava v rámci najužšej primárnej socializácie. Ak sú tieto vysvetlenia dostatočne plauzibilné a jedinca uspokojujú, nehľadá alternatívne a konkurenčné vysvetlenia. Pozitívne ohodnotenie konkrétneho systému nadprirodzených vysvetlení sa spája s vierou. Navyše vlastníctvo uspokojivého vysvetlenia predstavuje odmenu, kdežto jeho strata predstavuje výdavok.
3. náboženské hľadačstvo a bod obratu – náboženský hľadač aktívne vyhľadáva afiliáciu a kompenzátory, ktoré by nahradili už zdiskreditované špecifické vysvetlenia.
4. samotná náboženská afiliácia, upevňovanie väzieb v rámci skupiny – jedinec je náchylnejší prijať nové kompenzátory a vynaložiť na ne isté náklady, ak už predtým získal od jedincov, ktorí prijali ponúkané kompenzátory, isté odmeny vo výmene. Jednoducho povedané jedinec prijíma kompenzátory výhradne od jedincov, ktorí sa vo výmenných vzťahoch ukázali nielen ako dôveryhodní vo veci investície, ale i užitoční v obstaraní odmien. Rovnako ak jedinec zistí, že jedinci a skupina sú schopný naplniť jeho všeobecné i špecifické potreby, je i on schopný prijať ostatné aspekty vieroučnej štruktúry. Jedinec je teda ochotný akceptovať viac ako len samotné kompenzátory uspokojujúce jeho potreby, je zahrnutý do výmenných vzťahov súvisiacich s celou sieťou kompenzátorov, čo zároveň prehľbuje existujúce sociálne vzťahy v skupine.

Kognitívna analýza a kritika predloženého modelu konverzie

Centrálnym motorom modelu je účelová logika, teda schopnosť stanovovať si ciele a dosahovať ich za použitia najefektívnejších nástrojov, maximalizovať zisky a minimalizovať výdaje. To predpokladá nielen formálne logické myslenie, ekvivalentné racionálnemu, ale predovšetkým usudzuje na racionálne myslenie ako vedomé a navyše transcendentné, vyplývajúce z nejakých všeobecných objektívne platiacich princípov. I keď výčitka, že teória racionálnej voľby neakceptuje emócie by bola zavádzajúca, faktom zostáva, že s emóciami pracuje ako s istým typom racionality a celkovo ich zasadzuje do racionálne konatívneho rámca. Dôležitý je však onen empiricky neudržateľný „racionálny ideál“ účelovo rozvažujúceho jedinca¹⁷. Napriek tomu, že Bainbridge so Starkom v mnohom zmierňujú klasickú

¹⁶ Kompenzátor predstavuje momentálnu, alebo dlhodobejšiu náhradu, či skôr „prísľub“ v zmysle podľžnosti („I owe you“) momentálne či dlhodobejšie nedosiahnuteľnej odmeny – vhodnými príkladmi sú šťastný život po smrti, ale i nenáboženské kompenzátory prísľubu lepšej kariéry a sociálneho statusu za predpokladu splnenia istých podmienok („ak sa budeš učiť, nadobudneš lepšie zamestnanie, zárobok a vyšší sociálny status“), nenáboženské kompenzátory využívajú samozrejme i náboženské skupiny.

¹⁷ Antonio Damasio (2000) prostredníctvom mnohých medicínskych šetrení a psychologických experimentov došiel k záveru, že ľudia s poškodenými „emočnými“ centrami, nie sú schopný nielen „racionálneho“ uvažovania, ale vôbec adekvátneho zvažovania sociálnych a praktických úloh (pozri

teóriu racionálnej voľby či teóriu racionálneho konania jednotlivými opatreniami a výpočikami¹⁸, mnohé implicitné predpoklady zostávajú prítomné i v ich teórii náboženstva a náboženskej afiliácie.

Teória racionálnej voľby sa často pyšní svojou až matematickou presnosťou a exaktnosťou nárokovúcou si na univerzálnu platnosť prostredníctvom univerzálne platných princípov „racionálneho uvažovania“, ktoré je problematické i pri jeho minimalistickom vymedzení ako účelového správania. Predpoklad exaktnosti je čiastočne narušený metaforickou povahou matematiky a aplikáciou jej princípov. Matematika je vyjadrením formálnych vzťahov medzi symbolmi a jej aplikácia na sociálny kontext nie je nikdy „nevinná“ a vyžaduje si komplexnejšiu konceptualizáciu v spojitosti s okolitými javmi, ani jednoduchá aplikácia čísla 1 alebo čísla 0 na prítomnosť či absenciu čohosi nie je nemetaforická, nie je doslovná. Lakoff s Johnsonom tak odhaľujú v teórii racionálnej voľby základnú matematickú a ostatné metaforické vrstvy¹⁹. Zároveň je matematika „univerzálnym rozumom“, ktorým nekonceptualizujeme svet a spoločnosť istým spôsobom, ale predpokladáme že ten sám objektívne matematicky funguje.

Ďalším predpokladom je, že naše myslenie je matematicky presné. Nejde pritom o informácie, ktoré máme k dispozícii, ale o ich matematické zhodnotenie. Pričom sa ukázalo, že naše intuitívne myslenie a intuitívny pravdepodobnostný odhad, napriek tomu, že nám poskytuje efektívny a funkčný nástroj na prežitie, nie je len matematicky nepresný, ale v mnohých situáciách matematicky úplne chybný. Do popredia našej mysle sa dostávajú iné veličiny, ktoré ovplyvňujú naše rozhodovanie. Spomedzi mnohých je možné spomenúť *typické príklady*²⁰, či *podmodely*²¹. Najlepším príkladom, spochybňujúcim formálnu a matematickú racionalitu, sú *vyčnievajúce príklady*. Tie hrajú dôležitú úlohu nielen pri pamätaní si, ale rovnako i pri odhadovaní pravdepodobnosti²² a sú matematicky

Lakoff-Johnson 1999: 515), čím sa odmieta tradičná dištinkcia medzi emocionalitou a racionalitou.

¹⁸ Tieto sa snažia sa s racionálnou teóriou voľby spojiť mnohé dielčie poznatky sociológie a sociálnej psychológie s odvolaním sa na subjektívne vnímanie jedinca. Avšak ani zmienka o tom, že jedinec musí isté veci vnímať ako odmeny či náklady a toto vnímanie je odlišné, ani zmienenie jednotlivými zmienkami zo sociálnej psychológie, nepopiera tvrdenie, že sa jedinec taktó ekonomicky nevedome správa v konkrétnych situáciách, alebo že existujú univerzálne ekonomické zákonitosti vo svete i v konaní individua. A už vôbec sa nebráni predpokladu, že konanie jednotlivca je vždy doslovné a jasné, akoby informácie, ktoré jedinec má alebo nemá boli prostými faktami, s ktorými formálne operuje.

¹⁹ V tomto ohľade je zaujímavé dielo Lakoffa a Núnéza (Lakoff – Núnéz 1997) pojednávajúce o metaforickej povahe matematiky.

²⁰ Typické príklady sú, na rozdiel od sociálnych stereotypov, nevedomé a ich užívanie je zautomatizované, ale na ich základe je usporiadaná veľká časť nášho všeobecného poznania o veciach a kategóriách a na základe neho tvoríme svoje závery. Príkladom by mohli byť vrabce ako typické vtáky, jablká a hrušky ako typické ovocie atď. Uvažovanie podľa typických príkladov zdokumentoval Lance J. Rips (Rips 1975). Respondentom predstavil hypotetický príklad výskytu vtáčieho ochorenia na ostrove, ukázalo sa, že väčšina automaticky uvažovala tak, že ak by chorobu priniesli sýkorky, nakazili by sa aj kačice, no naopak nie (podľa Lakoff 2006: 96).

²¹ Členovia podmodelu predstavujú „kognitívne referenčné body“ a výraznejšiu úlohu hrajú pri odhade hodnôt a veľkosti – 98 je približne 100, ale 100 nie je približne 98 (Lakoff 2006: 99).

²² Základným príkladom by mohlo byť posudzovanie napr. buddhistu a buddhizmu na základe jedného buddhistu, ktorého človek pozná – teda tendencia zovšeobecňovať jeho osobnostné črty a premietat ich na ostatných buddhistov či buddhizmus všeobecne. Ďalším dobrým príkladom je prípad havarovaného lietadla DC-10. Po tomto zistení si ľudia vyberali schválne iné, i keď technicky horšie, typy lietadiel a vyhýbali sa DC-10. Hoci z „čisto“ matematického hľadiska je pravdepodobnejšie, že havaruje iný typ lietadla (navyše ak je na tom všeobecne technicky horšie) neporovnateľne vyššia, ako dvakrát za sebou

nepresné. Jednoducho povedané, jedinec sa nerozhoduje vedome a matematicky presne, ale z veľkej časti je jeho rozhodnutie a zhodnocovanie situácie nevedomé, automatické, situačné a formálne nelogické. Týmto sa nepopiera možnosť logického mentálneho zhodnocovania jedinca, popiera sa tým len jeho presný a formálne matematický charakter, to znamená spôsob a mechanizmy, na základe ktorých sa toto zhodnocovanie odohráva. Teda vymedzenie onej logiky ako matematickej a doslovnej. Dôležitá nie je matematická presnosť, ale prežitie. Napasovanie ľudského rozhodovania na matematické zákonitosti nie je chybné z hľadiska nášho zlého pocitu z takéhoto tvrdenia (typu „sme len matematické stroje“), ale predovšetkým z dôvodu empirickej neutržateľnosti a arbitrárnosti matematiky, ktorá sa mimochodom inak tiež celkom osvedčila, len podľa nej človek neuvažuje. Podľa Bainbridgeovho a Starkovho konceptu racionality, sa ľudia správajú úplne iracionálne.

Rovnako je empiricky spochybniteľný i predpoklad, že jedinec vníma udalosti zásadne ako zisky a výdaje, bez ohľadu na retrospektívny charakter hodnotenia minulosti odohrávajúci sa v budúcnosti a z toho vyplývajúcu zmenu hodnotenia v jednotlivých situáciách, ktoré nie je univerzálne a dané prítomnosťou²³, história, ani tá osobná, nemá konečne platné zhodnotenie. Predpokladá sa, že aktéri dopredu poznajú všetky výsledky svojich činností, resp. ak by ich poznali, konali by na základe tohto princípu. Práve tento predpoklad stojí v pozadí konceptu kompenzátorov. Okrem nerefektívneho premietnutia kultúrne determinovaných ekonomických pojmov univerzálne na ľudské konanie a tzv. vysvetlenie v kruhu, prijíma teória racionálnej voľby i apriórne predpoklady analytickej filozofie bez empirického overenia. Jedná sa predovšetkým o jasné ohraničenie pravdivosti ako empiricky verifikovateľnej, akoby všetci jedinci na tomto princípe zhodnocovali pravdu a nepravdu nielen rovnako, ale na základe jedného princípu – empirického overenia.

Aby sme sa dostali k náboženskej afliácii. Jej jednotlivé predpoklady sú spojením teórie racionálnej voľby a, podľa môjho názoru, v mnohých ohľadoch intuitívne plauzibilnej Stark –Loflandovej teórie náboženskej konverzie. Zbežne k výhradám. Model predpokladá univerzalitu ľudského pýtania sa na „veľké otázky“ zmyslu ľudského života a existencie (pozri Boyer 2001: 15–16). Ďalšia námietka spočíva v špecifickosti náboženských kompenzátorov. Ak existujú i nenáboženské kompenzátory a náboženské kompenzátory nemajú voči nim žiadnu výhodu, resp. Bainbridge a Stark neposkytujú žiadne psychologicky, ani sociologicky reálne vysvetlenie toho, prečo by niekto vôbec mal konvertovať k náboženskej skupine. Jediné vysvetlenie spočíva v prebratí jediného empiricky potvrdeného Lofland-Starkovho predpokladu konverzie týkajúceho sa rozvinutia silných a pozitívnych väzieb s členmi náboženskej skupiny, tieto väzby je však možné rozvinúť v rámci akejkoľvek skupiny. Ale aj keby. Guthrie (1993) sa oprávnené pýta, ako to, že človek vstupujúci do istých vzťahov s nadprirodzenými bytosťami či aktérmi s cieľom získať isté odmeny v rámci náboženstva, postuluje i existenciu

ten istý typ (Lakoff 2006: 99). Napriek tomu, že toto uvažovanie nie je z pohľadu matematiky správne, osvedčilo sa v prípade lietadiel Concorde.

²³ Toto je častý predpoklad v mnohých modeloch náboženskej konverzie – chybný predpoklad možnosti objektívnej rekonštrukcie minulosti, na základe nemennosti interpretačného rámca, kognitívnych ideálnych modelov, ktoré sa samozrejme menia.

zlých duchov a démonov? Toto sa týka i konceptu kompenzátora. Kompenzátor je konceptualizovaný ako náhrada, kým človek nezíska konkrétnu odmenu, čo zároveň implikuje, že náboženstvo v skutočnosti ľuďom neposkytuje odmeny, ale ich len akosi chlácholí a odmeny nadprirodzeného charakteru im sľubuje. Zatiaľ čo človek, veriaci týmto sľubom, vynakladá isté, mnohokrát vysoké, náklady. Nemôže byť kompenzátor odmenou? Náboženstvo predstavuje odmenu len v rámci svojho sociálneho charakteru, teda v rámci toho, že jedincovi môže poskytnúť odmeny, ako ktorákoľvek iná sociálna organizácia. Toto je len stručný, no mnohovravný náčrt hlavných výhrad voči konkrétnemu modelu i voči na prvý pohľad samozrejým vedeckým predpokladom.

Ide tak predovšetkým o koncipovanie racionality súvisiacej s každodenným myslením jedinca. V prípade Bainbridgea a Starka nie je založené na poznatkoch kognitívnej vedy, ale na apriórnych predpokladoch formálnej logiky. Podľa nej však ľudia neuvažujú. Je nutné preto zobrať do úvahy poznatky evolučnej psychológie a neurológie, ako sme videli na príklade nového prístupu k emóciám zosobneného Antoniom Damasiom. Ako totiž ukazuje Damasio (2004), racionalita závisí omnoho viac na emocionalite a nie na formálnej logike. Rovnako tu dochádza k niekoľkokrát spomínanej ignorácii rôznych úrovni analýzy. Bainbridgeove a Starkove analýzy viac-menej platia a sú celkom úspešné pri predikcii v makrosociálnom meradle, no pri snahe vytvoriť model uvažovania jednotlivca v každodennom živote ich model zlyháva. Dôležité je, že pravidlá analýzy a teoretizovania a logiky platiace na istej úrovni, nie sú jednoducho preklapiteľné do individuálneho myslenia, ktoré je odlišnejšie a komplikovanejšie, akoby nasledovalo len pravidlá arbitrárnej formálnej logiky. Bez poznania nevedomých mentálnych procesov je nesmierne ťažké dovtipovať sa a tvoriť teórie každodenného myslenia.

Ďalšie možnosti kognitívneho prístupu pri štúdiu konverzie

V rámci kognitívnej religionistiky vzniklo niekoľko konceptov, ktoré je nutné zahrnúť do ďalších teórií konverzie. Prvým dôležitým poznatkom je výnimočnosť kontraintuitívnych predstáv pri ich zapamätaní a následnom šírení (pozri vyššie). Konverzia však ide omnoho ďalej za prijatie nadprirodzených predstáv a navyše častokrát nespočíva len v čistom prijatí náboženských predstáv, ako dovtedy neprítomných vo vedomí. Spôsob práce s kontraintuitívnymi predstavami tvorí dôležitý predpoklad, no nie sú vysvetlením natoľko komplexného javu, akým je konverzia²⁴. Napriek tomu, je nevyhnutné poznanie kognitívnych a emocionálnych procesov. Ukazujú totiž na fakt, že kontraintuitívne (čo neznamená výlučne náboženské) predstavy sú v podstate pre človeka a myseľ prirodzené, tá ich produkuje značne automaticky. Rovnako automaticky ich prijíma a začleňuje ako plauzibilné a pravdivé. Náboženstvo tak nie je žiadnou chybou myslenia, ani obmedzením racionality. Rovnako i rôzne narácie o mystickom prijatí náboženskej viery sú mimo hru²⁵. Spomínam to preto, lebo brainwashingové modely často riešia otázku stratégie, ktoré musí vyvinúť náboženská skupina či jej vodca, aby vtlesnal

²⁴ „Ľudia neprijímajú pravdivosť náboženstva prostredníctvom jedného rozhodnutia. ... Celý proces je omnoho komplikovanejší a zahŕňa mnohé mechanizmy“ (Pyysiäinen 2004: 114)

²⁵ Znova je dôležité pripomenúť, že nemáme prístup k samotným procesom odohrávajúcim sa v mysli a rozprávania konvertitov a veriacich sú interpretáciami týchto procesov a pokusmi vysvetliť si ich.

do mysle človeka tak „nezmyselné a často nelogické“ (!) predstavy. Rovnako i tvrdenie niektorých sociologických modelov, i keď to tak môže vyznieť, o tom, že prijatie doktrínálneho rámca nasleduje až po vyvinutí patričných emocionálnych a sociálnych väzieb, neznamená, že adept má s kontraintuitívnymi predstavami nejaké väčšie problémy. Mysel, teda jej jednotlivé mechanizmy pracujú s niektorými informáciami prichádzajúcimi z iných systémov ako s danými faktami. Tie, ako uvidíme ďalej nemusia súvisieť s náboženskými predstavami, ale s prijatím istého typu metareprezentácie. Rovnako kontraintuitívne predstavy do istej miery obracajú otázku, resp. obracajú našu pozornosť z otázky, ako je možné, že niekto prijíma náboženskú vieru, na otázku, ako to, že nie sme všetci náboženský, keď kontraintuitívne predstavy sú tak prirodzené. Odpoveď na toto súvisí s už zmienеныm faktom, že kontraintuitívnosť nie je vyhradená náboženstvu.

Pyysiäinen zdôrazňuje, že v prípade prijatia náboženskej viery ide skôr o zaujatie odlišného metareprezentačného kontextu vzhľadom k už prítomným vieram. Teória metareprezentácie spočíva v predpoklade, že nemáme len predstavy, domnienky, reprezentácie, ale i reprezentácie reprezentácií (Pyysiäinen 2004: 73)²⁶. Podľa neho (2004: 77) tak prijatie viery nespočíva v prijatí nových mentálnych obsahov, ale v prijatí odlišného metareprezentačného kontextu. To znamená vo vnímaní istej reprezentácie ako pravdivej. Celý tento problém je však komplikovanejší. Metareprezentačný kontext viažuci sa k istým reprezentáciám, nemusí spočívať len v prisúdení pravdy a nepravdy k danej reprezentácii, navyše v rôznych kontextoch a čase sa môžeme stretnúť s rôznymi metareprezentáciami jednej predstavy. Otázka nestojí buď pravda alebo nepravda. Už len z tohto naznačenia problematiky vyplýva značná komplikovanosť fungovania náboženskej viery, jej osvojovania a udržiavania. Tento fakt vyplýva i zo špecifickej povahy náboženských vier pri legitimizácii metareprezentačného kontextu spočívajúcej v samotnej metareprezentácii. Prijatím istého metareprezentačného kontextu ho ním zároveň i legitimizujeme. Toto je možno vysvetliť nutnosťou úplnej závislosti na abstraktnom a metaforickom uvažovaní, keďže náboženské viery nemajú takú oporu v empirickej realite i keď sú súčasťou vnímania a prežívania okolia a seba samého. Čo však neznamená, že sú nereálne, menej skutočné, alebo len kompenzátory skutočných odmien. Znamená to len to, že sú omnoho viac otvorené interpretáciám, čo hovorí nielen pre ich premenlivosť a dynamickosť, ale rovnako i pre možnosť ich spájania s osobnou históriou a prežívaním jednotlivcov. Pyysiäinen pripisuje tejto kombinácii osobného a absolútneho (v metareprezentačnom kognitívnom zmysle) zásadný význam pre silu náboženského apelu (2004: 77).

Problematika metareprezentácií a ich fungovania s ohľadom na náboženské predstavy je omnoho komplikovanejšia a nie je tu priestor pre jej ďalšie rozpracovanie. Každopádne je nutné spomenúť, že i rámcovanie jednotlivca ako veriaceho alebo neveriaceho je značne problematické to s ohľadom na to, že ľudia sú vo svojom každodennom myslení (aj tí náboženský), situačnými teoretikmi. To znamená, že poznanie je používané na priamu reflexiu jednotlivých špecifických situácií. Vyplýva to zo skutočnosti, že ľudia vnímajú vlastné teórie, nie ako objekty vlastnej kognície, ale ako reflexiu toho, ako sa veci v skutočnosti majú (Pyysiäinen 2004: 132). Nevnímajú ich reprezentatívne, ale fakticky. To zároveň

²⁶ Viac o teórii metareprezentácií pozri Sperber 2000.

hovorí o prinajmenšom dvoch základných spôsoboch vnímania náboženskej viery ako reprezentačnej či faktickej. Pyysiäinen tak hovorí o tom, že napriek tomu, že niekto neberie náboženské predstavy ako fakty, môže ich akceptovať prenesene, alebo vôbec, ale k náboženstvu nemusí mať v zásade antagonistický postoj. Hovorí tak o intelektuálnej neviere (2004: 133), ktorá je typická jednak pre vedcov, ale i pre teológov a čiastočne vyplýva zo skutočnosti, že i teológovia musia do veľkej miery prijať predstavu náboženstva ako reprezentačného, lebo sú nútený značne svoje viery podrobne reflektovať. Toto bežný veriaci robiť nemusí, resp. často mu stačí správať sa ako situačný teoretik. Dôležité však je, že náboženský postoj má rôzne stupne. Ktorý z týchto sa potom spája s konverziou? A bude sa vždy jednať vzhľadom na rôzne prijatie náboženskej viery o konverziu? Ako ju potom čo najvhodnejšie konceptualizovať? Už pri týchto otázkach je vidno, že myšlienka vytvorenia dostatočne podrobného a plauzibilného univerzálneho modelu či teórie konverzie je naivná. Vraciame sa tak ku skepse Pascala Boyera a nezostáva nám nič len súhlasiť. To však neznamená, že konverziu nemožno skúmať, konceptualizovať a teoretizovať o nej.

V predchádzajúcej časti boli zbežne spomenuté emócie a ich nevyhnutnosť pre tzv. racionalitu. Emócie sa odlišujú od pocitov. Kým emócie sú nevedomé, rýchle a príznačné pre všetky organizmy s nervovou sústavou, pocity predstavujú, zjednodušene povedané, vedomú reflexiu telesného stavu. Emócie sa však javia ako omnoho významnejšie a to nielen pri náboženskom, ale vôbec pri každodennom prežívaní a sociálnom fungovaní. Damasio rozlišuje okrem primárnych emócií i sociálne (2004: 56). Sociálne emócie nie sú vyhradené ľuďom to znamená na ich existenciu nie sú nutné ani jazyk, ani kultúra a inteligentné sociálne správanie nachádzame i u zvierat. Z objavenia sociálnych emócií, ktoré nepotrebujú žiadne učenie, ale sú vrodené vyplýva i fakt, že poškodenie niektorých oblastí mozgu so sebou nesie neschopnosť fungovať v spoločnosti. Emócie a pocity totiž predstavujú súbor regulačných procesov (Damasio 2004: 161). Damasio však neprichádza len s týmto poznatkom. Rovnako je autorom konceptu somatických markerov, ktoré Pyysiäinen považuje za zásadného hráča v postoji k náboženskej viere (2004: 129–131). Somatické markery sú rozhodujúce pri rozhodovaní a racionálnom uvažovaní. Všeobecne spájajú našu skúsenosť so všeobecným a základným pocitom, ktorý sa nám vybavuje a „upozorňuje“ nás pred možnosťou negatívneho výsledku nášho konania (Damasio 2000: 173). Somatické markery nielenže uľahčujú rozhodnutia bez väčšej námahy, ale rovnako, podľa Pyysiäinena, umožňujú pripisovanie osobného obsahu a to práve prostredníctvom somatických markerov (Pyysiäinen 2004: 77). Zásadným dôvodom pre zahrnutie emócií do skúmania náboženstva nie je len ich neustála prítomnosť v náboženskom prežívaní, ale taktiež i ich starobylosť. Emócie a následne pocity, ako už bolo spomenuté sa považujú za jedny z najstarších evolučne vyvinutých mechanizmov a podobajú sa modulom nižšej kognície.

„Evolúcia, ako sa zdá, vytvorila mozgové ústrojenstvo emócií a pocitov po častiach. Najprv sa objavilo ústrojenstvo tvorby reakcií na nejaký predmet alebo udalosť zameranú na predmet či na okolnosti – teda ústrojenstvo emócií. Potom sa objavilo ústrojenstvo tvorby mozgových máp a nakoniec mentálnych obrazov, myšlienok jednak zameraných na zmienené reakcie, jednak tvoriace výsledný stav organizmu – objavilo sa teda ústrojenstvo pocitov“ (Damasio 2004: 98).

Damasiov pohľad podporuje i hypotézy Lakoffa a Johnsona. Somatosenzorická vrstva je rozhodujúca a základná pre emócie a následne i pocity, ich povaha vyplýva z povahy nášho tela. Na základe nej zakúšame pocity a máme emócie aké máme (Damasio 2004: 156). I keď niektoré pocity spojené s náboženstvom sú kultúrne determinované, svoj pôvod majú v najjednoduchších univerzálnych emóciách (napr. strach spojený s podriadenosťou), pričom nemalú rolu hrá v tomto kontexte predátora a koristi, v ktorej sa človek evolučne vyvíjal. Somatické markery tak slúžia ako „pamäť“, pretože človek nie je schopný udržať v pracovnej pamäti toľké údaje o jednotlivých interakciách, slúžia tieto jednotlivé pocity ako záchytné body umožňujúce ľahšie rozhodovanie.

Záver

Pyysiäinen venuje veľkú pozornosť prijímaniu náboženskej viery a osvojovaniu si náboženského správania. Pozoruhodné však spája konverziu výlučne s náhlym a nečakaným momentom, oproti postupnej habituácii (Pyysiäinen 2004: 127), napriek tomu, že pri pohľade na interdisciplinárny výskum konverzie nie je zajedno v názore náhleho či postupného priebehu konverzie. Navyše na inom mieste Pyysiäinen popiera, že by k prijatiu viery mohlo dôjsť v priebehu jediného momentu (2004: 114). Je teda nutné reflektovať výpovede konvertitov, ako pokus vysvetliť si nevedomé intuície. Toto je najdôležitejší argument nevyhnutnosti kognitívneho prístupu. Umožňuje nám prístup k fenoménu, ktoré kritickou analýzou nie sme pri sebe lepšej snahe schopní dosiahnuť i keď sám nemusí poskytovať komplexné vysvetlenie skúmaného fenoménu. Ďalším argumentom pre prijatie prístupu je fakt, že vnáša naturalistického ducha do sociálnych vied a umožňuje dôležité prepojenie nielen v rámci sociálnych vied, ale i s prírodnými vedami. Rovnako prináša zásadné poznanie v tom, že náboženské fenomény nekonštitujú na kognitívnej a emocionálnej úrovni žiaden dištinktívny jav, ten vzniká až na fenomenologickej vedomej úrovni. Kognitívny prístup je nutný i preto, že upozorňuje na vplyv nevedomých mentálnych procesov a mechanizmom na naše vedomé koncepty. A nejde len o nejaký marginálny vplyv. Tento fakt navyše umožňuje zasadenie zdravej reflexie vedeckého skúmania s patričnými kritériami a nárokmi. Cieľom tohto pojednania bolo vyzdvihnúť pozitíva a obohatenie, ktoré môže kognitívna veda predstavovať pre religionistiku i sociálne vedy vo všeobecnosti. V žiadnom prípade nie je neproblematický, ani nejakým spôsobom zázračný, navyše je omnoho rôznorodejší, ako mala táto práca možnosť ukázať. Ďalším cieľom potom bolo ukázať isté metodologické a teoretické úskalia na skúmaní fenoménu konverzie a načrtnúť konkrétne možnosti riešenia zo strany kognitívnej vedy.

Zoznam použitej literatúry

- Barret, L. – Dunbar, R. – Lycett, J.** 2007. *Evoluční psychologie člověka*. Praha: Portál.
- Boyer, P.** 2001. *Religion Explained. The Human Instincts That Fashion Gods, Spirits and Ancestors*. London: William Heinemann.
- Damasio, A.** 2000 (1995). *Descartes' Error: Emotion, Reason and the Human Brain*. New York: Quill.
- Damasio, A.** 2004 (2003). *Hedání Spinozy: radost, strast a citový mozek*. Praha: Dybbuk.

- Fodor, J.** 1983. *Modularity of Mind: An Essay on Faculty Psychology*. Cambridge: MIT Press.
- Guthrie, S.** 1993. *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion*. New York – Oxford: Oxford University Press.
- Hirschfeld, L. – Gelman S.** (eds.) 1994. *Mapping the Mind: Domain Specificity in Cognition and Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Heckathorn, D.** 2005. „Rational Choice“ In: Ritzer, G. (ed.), *Encyclopedia of Social Theory: Vol. 2*. Thousand Oaks: Sage Reference, 620 (<http://find.galegroup.com> 5.4.2005).
- Lakoff, G.** 2006 (1987). *Ženy, oheň a nebezpečné věci: Co kategorie vypovídají o naší mysli*. Praha: Triáda.
- Lakoff, G. – Johnson, M.** 1999. *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought*. New York: Basic Books.
- Lakoff, G. – Nunéz, R.** 1997. „The Metaphorical Structure of Mathematics. Sketching Out Cognitive Foundations for Mind-Based Mathematics.“ In: English, L. (ed.), *Mathematical Reasoning. Analogies, Metaphors, and Images*. Hillsdale/N.J.: Erlbaum.
- Lofland, J. – Stark, R.** 1965. „Becoming a World-Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective.“ *American Sociological Review* 30, 862–875.
- McCutcheon, R. T.** 1997. *Manufacturing Religion: The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*. Oxford: Oxford University Press.
- Pinker, S.** 2002. *The Blank Slate: The Modern Denial of Human Nature*. New York: Viking.
- Pyysiäinen, I.** 2001. *How Religion Works: Towards a New Cognitive Science of Religion*. Leiden – Boston – Köln: Brill.
- Pyysiäinen, I.** 2004. *Magic, Miracles, and Religion: A Scientist's Perspective*. Oxford: Altamira Press.
- Rips, J.** 1975. „Inductive Judgments about Natural Categories“ *Journal of Verbal Learning and Verbal Behavior* 14, 665–681.
- Searle, J.** 1995. *The Construction of Social Reality*. New York – London: Penguin Books.
- Snow, D. – Machalek, R.** 1983. „The Convert as Social Type“ In: Collins, R. (ed.), *Sociological Theory*. San Francisco: Jossey-Bass, 259–289.
- Sperber, D.** (ed.) 2000. *Metarepresentations: A Multidisciplinary Perspective*. New York: Oxford University Press.
- Staples, C. – Mauss, A.** 1987. „Conversion or Commitment? A Reassessment of the Snow and Machalek Approach to the Study of Conversion.“ *Journal for the scientific Study of Religion* 26, 133–147.
- Smith, J. Z.** 1982. *Imagining religion*. London – Chicago: The University of Chicago Press.
- Varela, F. J. – Thomson, E. – Rosch, E.** 1993. *The Embodied Mind, Cognitive Science and Human Experience*. London: MIT Press.