

BARRETTŮV BŮH: PROBLÉMY REPREZENTACIONALISTICKÉHO PŘÍSTUPU VE STUDIU NÁBOŽENSTVÍ

Daniel Musil

*Katedra filozofie a společenských věd, Filozofická fakulta, Univerzita Hradec Králové
daniel.musil@uhk.cz*

Barrett's god: Problems with a representational approach in the study of religion

Abstract—Justin L. Barrett in his 2008 article “Why Santa Claus is not a god” argued that a collection of a few basic representational content features can explain why a god concept can become the centre of widespread religious beliefs and practices. In this article, I demonstrate the ways in which Barrett's representational model fails in defence of his main hypothesis, and I use his model as an example to show the limits of similar approaches in the cognitive science of religion.

Keywords—cognitive science of religion; religion and cognition; epidemiology of mental representations; religious belief; representational content biases

ÚVOD

KOGNITIVNÍ věda o náboženství (dále jen KVN) se začala postupně formovat v posledních několika letech 20. století, kdy vznikala především jako reakce na tehdejší neutěšenou situaci v akademickém studiu náboženství. Předchozí dlouhodobé snahy o výzkum náboženství ze strany mnoha akademických disciplín trvale narážely na teoretické, metodologické i konceptuální nedostatky. Pesimizmus badatelů ohledně vlastní metody výzkumu religiozity atakovala právě KVN, která se otevřeně přihlásila k explanaci, čímž se vymezovala zejména proti interpretativnímu přístupu k náboženství symbolické antropologie a „rozmějící a popisné“ fenomenologii náboženství.

Název KVN pochopitelně není zvolen náhodně, ale odkazuje ke snaze využívat nástrojů kognitivní vědy za účelem výzkumu kognitivních základů náboženských konceptů a přesvědčení (Pyysiäinen 2013). Pozadí vzniku tohoto „hnutí“ tak lze vysledovat až do 50. let 20. století, kdy proběhla tzv. kognitivní revoluce, která zapříčinila, že po éře behaviorismu přišel návrat k vědeckému zkoumání mentálních stavů a procesů. KVN do studia náboženství přinesla nový náboj ve formě snahy o bottom-up přístup k vysvětlování, kde báží je naturalistické pojetí lidské mysli, která zakládá sociální a kulturní fenomény, tedy také náboženství (Barrett 2007, 769).

V době postupného zrodu KVN byl dominantní přístup k výzkumu náboženství, který vycházel ze symbolické a interpretativní antropologie. Ten pojímal náboženství jako soubor jevů určitého jednotlicího charakteru, které je nutné popisovat a interpretovat v jejich vzájemné souvztažnosti v rámci dané kultury. Kultura byla chápána jako přesahující individuální charakteristiky psychologie člověka, a svým způsobem tak může působit na mentální struktury jednotlivce (Cigán a Hamejš 2014). Raná KVN je naopak založena na myšlence, že jsou to lidské kognitivní kapacity a struktury, které tvoří a tvarují kulturní fenomény (Barrett 2007, 769). Tyto fenomény však nejsou přímým produktem kognitivních struktur, ale existují ryze jako úspěšně rozšířené mentální obsahy neboli reprezentace. Přenos, sdílení a ukládání těchto reprezentací konstituuje kulturu skrze univerzalitu lidské mysli.

Kultura již není samostatnou ontologickou doménou, ale stává se produktem lidské mysli.

Změna v chápání kulturního jde pochopitelně ruku v ruce s chápáním povahy náboženství. Badatelé, kteří se řadí pod hlavičku KVN zpravidla sdílejí přesvědčení, že náboženství netvoří oblast *sui generis*, čímž prakticky vylučují možnost vytvoření obecné teorie náboženství (Pyysiäinen 2013). Náboženství chápou jako syntetizující kategorii, která zahrnuje vysoké množství rozličných fenoménů, jež bychom měli zkoumat a vysvětlovat odděleně, neboť nesdílejí žádnou společnou esenci a v lidské mysli se vyskytují nezávisle na sobě, nikoliv jako celek (Boyer 1994; 2010; McCauley 2011; srov. Bronkhorst 2017).¹ KVN se tak v důsledku snaží spíše o najít fundamentální úroveň ukotvení náboženských fenoménů než o samotné vysvětlování, co je náboženství. Navíc právě z důvodu množství odlišných povah jednotlivých náboženských fenoménů vyžaduje KVN interdisciplinární přístup ke zkoumání, zahrnující například antropologii, kognitivní psychologii, vývojovou psychologii, neurovědu a další disciplíny. KVN lze proto shrnout jako výzkumný program, jehož předmětem studia jsou kognitivní struktury a mentální stavy a procesy, které zakládají opakující se formy náboženských fenoménů (srov. Hampejs a Chalupa 2014; Sørensen 2005; Pyysiäinen 2013; Whitehouse a McCauley 2005).

Doposud jsem hovořil o KVN, jako by se jednalo o jednotnou vědní disciplínu, či minimálně jednotný výzkumný program. Jakkoli lze výše zmíněné charakteristiky vztáhnout na téměř veškerá zkoumání řadící se pod slučující termín KVN, bylo by mylné se domnívat, že se jedná o jednotnou a koherentní oblast bádání. KVN se vyvíjela, a stále vyvíjí, jako množství různorodých výzkumných programů, které využívají rozličné strategie při vysvětlování různých problémů týkajících se náboženských fenoménů (Pyysiäinen 2013). KVN je tak spíše

¹ Spory o to, co lze vlastně zařadit pod pojem náboženství, samozřejmě do značné míry problematizují jakékoliv jeho studium, neboť se jedná o skupinu jevů, která nepředstavuje zcela jednotný soubor. Někteří myslitelé dokonce tvrdí, že náboženství je pouze akademický konstrukt (srov. Smith 1982; Anttonen 1996; McCutcheon 1997). To však nutně neznamená, že by náboženství zcela neexistovalo. Spíše existuje mnoho rozličných opakujících se vzorců, které bychom označili za náboženské (srov. Pyysiäinen 2003).

zastřešujícím pojmem pro přístupy, které více či méně spojují výše zmíněné charakteristiky, avšak konkrétní teorie mohou v důsledku nabývat velmi rozdílných charakterů (Gardiner a Engler 2015). Ve své studii se věnují právě jednomu výzkumnému programu spadajícímu pod myšlenkový rámec KVN.

Jednou ze základních problematik, které se výzkum KVN věnuje, je šíření náboženských představ a přesvědčení (Pyysiäinen 2013). Ideu přenosu náboženských přesvědčení uvedl do výzkumu antropologie jako první Dan Sperber (1975; 1985). Ten následně vytvořil výzkumný program, který se snažil ukázat, proč a jak se některé reprezentace šíří napříč lidskými skupinami (Sperber 1985). Jeho ideu následně převzal a rozpracoval Pascal Boyer (1994), který vypracoval teorii, proč jsou některá nadpřirozená přesvědčení „nakažlivější“. Právě o této době lze zjednodušeně hovořit jako o počátku KVN.² Ve své teorii Boyer využil mimo jiné Atranovu myšlenku kategorizace entit do intuitivních ontologických domén pomocí univerzálních kognitivních struktur (Atran 1987; 1990). Výsledkem byla hypotéza, že nadpřirozené koncepty porušují v minimální míře lidská intuitivní očekávání, což je činí atraktivnější (Boyer 1994; 2001). Tato hypotéza je známa pod označením „minimální kontrainuitivita“.

Boyerova modelu využil Justin L. Barrett, který rozpracoval vlastní verzi s několika modifikacemi (Barrett 2004; 2011). Pokusil se ale i o vytvoření teorie vysvětlující šíření reprezentace nadpřirozených bytostí (Barrett 2008), které je postaveno na základech Sperberovy epidemiologie a Boyerových výzkumech. Barrett se domníval, že se mu podařilo vysvětlit nejen specifika reprezentace nadpřirozené bytosti a důvody, proč je tak atraktivní a široce sdílena, ale také proč se okolo takovéto reprezentace vytváří náboženský kult. Záhy se však ukázalo, že Barrettovo vysvětlení naráží na poměrně závažné problémy, které sahají až do samotných základů jeho přístupu.

Právě Barrettova teorie a explanační limity spojené s takovýmto druhem přístupu

² Přestože pod hlavičku KVN se často řadí i dřívější publikace Lawsona a McCauleyho *Rethinking Religion* (1990), případně i Atranova díla (1987; 1990), okolo kterých KVN částečně vznikala, název KVN se začal používat až zhruba v této době.

k výzkumu, který lze zařadit pod hlavičku rané KVN (Bering 2011, pozn. 38), jsou předmětem této studie. V první části proto představím nejprve Sperberovu epidemiologii reprezentací, na níž je Barrettův model vystaven. V druhé části se budu věnovat rozboru Barrettova modelu přenosu reprezentací nadpřirozených bytostí, přičemž v závěrečné části se budu soustředit na kritiku, kterou lze vůči tomuto modelu vznést. Pokusím se ukázat, že užitá explanační strategie může být poměrně úspěšná při vysvětlování rozšířenosti dané reprezentace, dopouští se však některých zjednodušení, která neberou v potaz komplexitu náboženských představ. Hlubší problém, kterému se budu ve své práci věnovat, představuje užívání konceptu reprezentací. Cílem článku je tak spíše jakési přehledové poukázání na některé problémy, které lze najít v jedné myšlenkové linii řazené pod hlavičku rané KVN (Sperber – Boyer – Barrett). Ambicí studie proto není pokusit se překonat tyto problémy, jako spíše danou problematiku zprostředkovat českému čtenáři. Přestože již existují studie věnované KVN či některým jejím aspektům v českém jazyce (viz např. tematické číslo časopisu *Pantheon* věnované kognitivní vědě o náboženství: *Pantheon*, 9 (1), 2014; viz také Xygalatas 2013; Hampejs 2013; Paleček a Risjord 2015 aj.), domnívám se, že předkládaná studie může českému čtenáři pomoci zorientovat se v jednom proudu poměrně spleťtých diskuzí o povaze KVN.

ŠÍŘENÍ KULTURNÍCH REPREZENTACÍ JAKO ZÁKLAD BARRETTOVA PŘÍSTUPU

Již jsem zmínil, že kognitivní věda o náboženství obsahuje několik rozličných výzkumných strategií využívaných ke studiu náboženských fenoménů. Jedna ze strategií, která byla rozšířena především v době formování a počátku KVN, je založena na tzv. epidemiologii reprezentací. Tento metaforicky nazvaný metodologický program představil francouzský lingvista a antropolog Dan Sperber, který zkonstruoval projekt usilující o změnu stylu explanace v kulturní antropologii směrem k naturalizaci sociálních fenoménů. Danou strategii využil i Barrett při vytváření modelu přenosu

šíření reprezentací nadpřirozených bytostí, je proto důležité jí věnovat pozornost.

Sperber se domnívá, že by veškeré kulturní fenomény měly být vysvětlovány pouze prostřednictvím distribuce a psychologického přetváření mentálních reprezentací. Co si představuje pod pojmem reprezentace? Sperber uvádí, že reprezentace „zahrnují vztah mezi třemi termíny: objekt je reprezentací něčeho pro nějaké zařízení pracující s informacemi. Uvažujme nyní pouze reprezentace pro lidské jedince; [...] musíme rozlišit dva druhy reprezentací: interní reprezentace určitého zařízení, tj. mentální reprezentace a externí reprezentace, které zařízení zpracovává jako své vstupy, tj. veřejné reprezentace. Představme si například recept na omáčku Mornay v kuchařce. To je veřejná reprezentace, vzorec inkoustu na papíru, který můžeme číst, to znamená zpracovávat jako vstup určitého druhu. Čtenář si poté zformuje mentální reprezentaci receptu, kterou si pak může zapamatovat, zapomenout či transformovat, a kterou také může následovat, tj. převést do tělesného chování“ (Sperber 1996, 76–77). Tím se ve Sperberově pojetí mění veškeré zavedené explanační postupy antropologie ve vysvětlování založené na lidské kognici, která je bází pro uchovávání a přenos mentálních reprezentací. „Kulturní aspekt“ se stává pouze jinou formou mentální reprezentace, nikoliv však ve smyslu jiné ontologické kategorie. Ontologický status sociálních aspektů je redukován na kognitivní základ, a dochází tak k naturalizaci zkoumání kulturních fenoménů.

Sperber začíná své úvahy kritikou antropologického diskurzu vycházejícího z interpretativní antropologie. Domnívá se, že termíny, které antropologie užívá (například tabu, totemismus atp.), jsou příliš vágní a do velké míry arbitrární, čímž v zásadě nedokáží přinést relevantní vysvětlení. Většina teoretických výrazů užívaných v antropologii podle něj spadá do skupiny tzv. *polythetic terms* (ibid., 17). Jedná se o výrazy, které označují objekty sdílející určité podobnosti, nebo sadu podobností různých druhů, avšak není zde žádná univerzální definice nebo rys, pod který by spadaly všechny. Jinými slovy neexistují žádné nutné ani postačující vlastnosti, které opravňují jejich užití. Spíše zde existuje určitá

rodinná podobnost, kterou označované objekty sdílejí.

Nicméně Sperber v této souvislosti upozorňuje, že je nutné rozlišovat mezi dvěma druhy rodinných podobností. Prvním druhem jsou tzv. deskriptivní podobnosti, jež na svém slavném příkladu s termínem „hra“ demonstroval Ludwig Wittgenstein. Vše, co řadíme pod pojem hra, má alespoň některou ze společných podobností jako může být například soutěživost, zábavnost, řízení se určitými pravidly apod. Sperber však poukazuje na skutečnost, že podobnosti, o kterých mluvil Wittgenstein, jsou podobnostmi mezi objekty, které slovo popisuje. Proto objekt, který řadíme pod termín „hra“ sdílí některou rodinnou podobnost s jiným objektem označovaným pojmem „hra“. Dle Sperbera však antropologické termíny sdílí jiný druh rodinné podobnosti. Koncepty užívané v antropologických teoriích zpravidla nejsou využívány jako deskriptivní (i když určitá nízká míra deskriptivní podobnosti přítomna být může), ale jako interpretativní. To znamená, že určitým způsobem označují kulturní fenomény, jejichž podobnost není podobností mezi vysvětlovatelnými objekty, ale spíše podobností mezi významy těchto konceptů. Interpretativní struktura rodinných podobností antropologických konceptů tudíž podle Sperbera implikuje, že rodinné podobnosti antropologických termínů jsou podobnostmi mezi reprezentacemi, nikoliv podobnostmi mezi objekty (ibid.).

Zmíněný rozdíl mezi druhy rodinných podobností v antropologických termínech s sebou přináší důležité ontologické důsledky. Zatímco užívání výrazů s deskriptivními podobnostmi zavazuje uživatele k existenci objektů, které jsou výrazy označovány, interpretativní podobnosti k ničemu podobnému nezavazují (ibid., 21–22). Jestliže antropolog užívá pojmy spadající do kategorie interpretativních podobností, je zavázán pouze k existenci reprezentací a podobností mezi těmito reprezentacemi, nikoliv k existenci samotného objektu. Pokud například hovoří o čarodějnicích, manželství nebo tabu, není zavázán k existenci těchto objektů, ale k existenci jejich reprezentací. Existence reprezentací zároveň implikuje existenci lidských bytostí, které vlastní mechanismy pro uchovávání a přenos daných repre-

zentací, s čímž souvisí i předpoklad existence životního prostředí, ve kterém se tento přenos koná. Naopak přímo neimplikují, že by nutně existoval objekt, který označují (ibid.).

Sperber po těchto úvahách postuluje svůj epidemiologický projekt: „Stejně jako lze říci, že je lidská populace obývána daleko větší populací virů, lze i říci, že lidská populace je obývána daleko větší populací mentálních reprezentací. Mnoho z těchto reprezentací lze najít pouze v jediném individuu. Avšak některé bývají komunikovány: tj. za prvé transformovány komunikátorem na veřejné reprezentace a poté opět re-transformovány příjemci na mentální reprezentace. Velmi malá část těchto komunikovaných reprezentací je komunikována opakovaně. Skrze komunikaci (nebo v některých případech skrze imitaci) se některé reprezentace rozšíří v lidské populaci a mohou být uchovány v každém členu populace po několik generací. Takovéto rozšířené a stále reprezentace jsou paradigmatickými příklady kulturní reprezentace.“ (ibid., 25) Kulturní reprezentace proto ve Sperberově pojetí není ničím jiným než úspěšně se šířící a uchovávací se mentální reprezentace. „Kulturní“ je determinováno „individuálním“ na úrovni lidského mentálně-kognitivního systému. Ústředním zájmem se proto stávají široce rozšířené mentální reprezentace, které jsou distribuovány a zároveň uchovávány napříč množstvím individuí, která musí mít základní kognitivní vybavu schopnou přenosu a reprodukce reprezentací (srov. Cigán a Hampejs 2014). Zároveň se pozornost soustředí i na systémy takovéto distribuce. Právě tato změna zájmu orientuje antropologii směrem ke kognitivní vědě.

BARRETTOVA TEORIE ŠÍŘENÍ REPREZENTACÍ BOHA A JEJÍ NEDOKONALOSTI

Jedním z nejdiskutovanějších témat počátečního zkoumání KVN bylo, jakým způsobem umožňuje lidská kognitivní architektura šíření náboženských reprezentací. Typickým znakem náboženství je určitý způsob reference k nadpřirozené bytosti, která není součástí empirického světa (Sørensen 2005, 470). Reprezentace nadpřirozené bytosti se z tohoto důvodu, ale také vzhledem ke svému geografickému i časovému rozšíření, stala vhodným

kandidátem pro výzkum KVN, neboť představuje sdílenou opakující se reprezentaci náboženského fenoménu, která je účastníky komunikována, uchovávána a sdílána. Zároveň se jedná o zásadní náboženský fenomén, který lze poměrně dobře zkoumat rozlišeně od ostatních. Všechny tyto vlastnosti naplňují iniciativní předpoklady epidemiologického přístupu. Jeden z modelů přenosu reprezentace božských bytostí zkonstruoval evoluční psycholog Justin L. Barrett (2008). Ten se domníval, že se mu podařilo ukázat, jaké vlastnosti vytvářejí úspěšný koncept boha (ibid., 149), v kterého je široce věřeno (ibid., 158) a proč některé reprezentace bytostí, které se blíží konceptuálními profily boha, nejsou schopny okolo sebe „vytvořit komunitu pravých věřících a kult“ (ibid., 149).

Barrett se domnívá, že úspěšná reprezentace boha musí naplňovat pět základních rysů: (1) být minimálně kontraintuitivní; (2) naplňovat ontologickou doménu intencionálního agenta; (3) mít přístup ke strategickým informacím; (4) být schopen jednat v lidském světě rozeznatelným způsobem; (5) mít schopnost motivovat jednání ostatních za účelem posílení víry v tohoto boha (ibid., 150). Aby Barrett ilustroval důležitost a správnost těchto prvků při vysvětlování rozšířenosti reprezentace boha, porovnává ji ve svém článku „Why Santa Claus is not a God“ s reprezentací Santa Clause. Santa Claus dle jeho názoru na první pohled splňuje všechny jmenované požadavky na úspěšně rozšířenou reprezentaci boha, a tím se přibližuje jeho kognitivně atraktivnímu profilu. Na druhou stranu je běžně chápán jako postava fiktivní. Podobným kandidátem pro srovnání by mohl být Myšák Mickey, který se v diskuzích o rozdílu mezi náboženskými a fiktivními představami hojně objevuje, a dokonce po této postavě byla pojmenována celá tato problematika (např. Atran 2002; Atran a Norenzayan 2004).³ Předtím, než se zamě-

říme na tento a další problémy, které vyplývají z Barrettova modelu, prozkoumejme blíže výčet obsahových kritérií reprezentace boha, které představují klasický příklad kognitivně-representacionalistického přístupu k náboženským fenoménům.

První dva požadavky, tedy že reprezentace musí být minimálně kontraintuitivní a zároveň musí naplňovat ontologickou doménu intencionálního agenta, je třeba vnímat společně, neboť spolu významně souvisejí. Idea minimální kontraintuitivity je založena na předpokladu, že lidský kognitivní aparát pracuje univerzálně sdíleným mechanismem řazení ontologických domén, které zakládají mechanismus inference a zapamatování. Tento princip jako první rozpracoval francouzský antropolog Pascal Boyer (1994; 2001; 2003), který začal Sperberovu epidemiologii reprezentací aplikovat na distribuci náboženských fenoménů a zároveň využil Atranovu myšlenku intuitivních ontologických domén (Atran 1987; 1990). Princip se stal jedním z hojně diskutovaných motivů v rámci KVN. Dokonce proběhlo velké množství empirických výzkumů za účelem potvrzení, či vyvrácení této hypotézy (srov. Purzycki a Willard 2015).

Boyer hojně využíval poznatků vývojové a kognitivní psychologie a byl přesvědčen, že lidé, nehledě na svou kulturní příslušnost, věk či sociální zařazení, vlastní stejné kognitivní struktury, kterým když porozumíme, budeme moci v duchu epidemiologie reprezentací porozumět výskytu a uchování náboženských fenoménů. Domnívá se, že lidský kognitivní aparát pojímá základní koncepty poznávaného a řadí je do obecných kategorií. Povětšinou se v literatuře věnující se minimální kontraintuitivitě uvádějí jako základní kategorie „osoba“ nebo „člověk“, „zvíře“, „rostlina“, „artefakt“ a „přírodní objekt“ (Sørensen 2005, 472). Nicméně tento základní výčet se často liší dle jednotlivých autorů. Barrett například pracuje s kategoriemi: prostorová entita, pevný objekt, žijící věc, zvíře a člověk (Barrett 2011, 61). Kognitivní struktury člověka zapojené do této kategorizace jsou schopny abstrahovat nebo inferovat základní intuitivní předpoklady daných kategorií. Tím se formuje intuitivní struktura ontologie žitého světa. Například jestliže víme,

³ Tzv. problém Myšáka Mickeyho upozorňuje na problematické vysvětlení rozdílu mezi minimálně kontraintuitivními náboženskými reprezentacemi a minimálně kontraintuitivními fiktivními reprezentacemi. Zdá se totiž, že podobné přístupy, jako je ten Barrettův, nevysvětlují, proč se lidé cítí zavázání vůči některým kontraintuitivním představám (zpravidla právě náboženským) a vůči jiným nikoliv (právě Myšák Mickey nebo Santa Claus) (Atran 2002; Atran

a Norenzayan 2004; srov. např. Pyysiäinen 2003; Gervais a Henrich 2010).

že kočka je zvíře, automaticky dle těchto intuitivních ontologických struktur inferujeme, že kočka (přestože o ní nemusíme vědět nic víc, než že je zvíře) má určité vyživovací potřeby, případně by mohla zemřít atp. Tyto vlastnosti však neřadíme automaticky ke konceptu kočky, ale „stahujeme“ si je z ontologických domén obsahujících očekávání o vlastnostech konceptů pod ně spadajících (Barrett a Nyhof 2001, 72). Typické pro náboženské koncepty je podle Boyera to, že v určitém smyslu porušují tato intuitivní očekávání, avšak děje se tak pouze u nízkého počtu (Boyer a Ramble 2001). Tuto vlastnost náboženských konceptů Boyer pojmenovává jako „minimální konstraintivitu“.

Minimální konstraintivita náboženských reprezentací je podle Boyera (i Barretta) právě tím, co je činí tak úspěšnými napříč kulturami (Barrett 2000; Boyer 1994; 1995; 2000). Minimální porušení určitého očekávání plynoucího z intuitivní ontologie činí koncept atraktivní, a tím i úspěšnější pro přenos a zapamatování než naopak narativy či koncepty, které žádné očekávání neporušují nebo naopak porušují příliš mnoho očekávání. Barrett se v tomto smyslu domnívá, že úspěšná reprezentace boha naplňuje veškeré znaky ontologické domény intencionálního jedince, neboť bůh je chápán jako schopný vědomého a záměrného jednání. Zároveň je však minimálně konstraintivní tím způsobem, že není prostоровě rozprostraněn a alokván.

Třetí obsahová charakteristika reprezentace boha je, že bůh musí mít přístup ke strategickým informacím. Tato idea původně pochází rovněž od Pascala Boyera. Strategická informace je informace, která je důležitá pro přežití a reprodukci lidí dané skupiny a která spouští mentální systémy pro sociální interakci (Boyer 2000). Tyto systémy jsou nedílnou částí kognitivní struktury člověka, která se vyvinula s potřebou shlukovat se do společenství. Příjemce reprezentace vnímá boha jako entitu, která má přístup ke všem strategickým datům, která jsou pro daného jednotlivce i skupinu relevantní. V tom tkví rozdíl oproti běžnému člověku, jehož přístup ke strategickým informacím je lokálně a sociálně omezen (Tremelin 2010, 113–116). Člověk tak cítí před bohem určitou nejistotu a snaží se mu

vycházet vstříc. Naopak pro boha je vlastnictví strategické informace důležitým artiklem, neboť díky tomu je schopen zastávat netriviální roli v lidském životě. S tím souvisejí další dvě vlastnosti. Pokud by bůh neměl žádný vliv v lidském světě, strategické informace by víceméně přišly vniveč. Úspěšný koncept boha proto musí být schopný záměrně jednat a nakládat s vědomím této strategické informace, čímž ovlivňuje lidské bytí domněle rozeznatelným způsobem. Lidé se tak vždy snaží své chování uzpůsobit jak vzhledem k dobrému profilu strategické informace, tak vzhledem k božímu jednání ve světě. Zároveň (možné) boží jednání nutí ostatní jednat způsobem, který posiluje víru v něj. Mezi tato jednání mohou patřit například rituály, modlitby, obřady apod., které však musí být uspokojující, a to v tom smyslu, že bůh na ně vytváří odpovědi relevantní pro danou skupinu. Například vykonaný rituál by bez relevantního výsledku či odpovědi od boha pro danou skupinu neposiloval víru v nadpřirozenou bytost, čímž by tato božská reprezentace ztrácela na atraktivitě, a její šíření by tak bylo komplikované (Barrett 2008, 152–154).

Gervais a Henrich nicméně upozorňují, že už Barrettův samotný výčet kritérií, které musí koncept splňovat, aby se stal úspěšně rozšířenou reprezentací boha, není neproblematický (Gervais a Henrich 2010; Gervais et al. 2011). Zdá se, že dvě konceptuální vlastnosti totiž určitým způsobem předpokládají alespoň nějaký stupeň víry. Nezdá se totiž pravděpodobné, že by u lidí, kteří absolutně nevěří v boha, zvyšovalo jejich víru poznání, že bůh má přístup ke strategickým informacím nebo že jedná ve světě zaznamatelným způsobem (Gervais a Henrich 2010, 384). Zároveň je patrné, že pokud lidem věřícím v určitého boha bude komunikován koncept boha jiného, nebudou v něj automaticky věřit (ibid.). Jiný problém může vyvolávat samotné pojetí boha jako minimálně konstraintivní reprezentace. Můžeme totiž namítat, že minimálně někteří bohové porušují daleko větší množství intuitivních očekávání. Mezi takové vlastnosti lze zařadit například nejen nerozprostraněnost, ale také časovou nekonečnost, všeho-schopnost, nesmrtelnost apod.

Již jsem také zmínil, že srovnání reprezentace boha se Santa Clausem není neproble-

matické. Barrett si toto srovnání vybírá záměrně, neboť reprezentace Santa Clause je víceméně úspěšně rozšířena jak v oblasti Severní Ameriky, tak v poslední době také v Evropě a na první pohled splňuje Barrettova kritéria úspěšné reprezentace boha. Přesto však Santa Clause za boha rozhodně nepovažujeme. Dle Barretta je u Santy problematický samotný základní prvek minimální kontrainuitivity. Domnívá se totiž, že Santa je daleko častěji chápán jako obyčejná bytost, která užívá kouzla pro vykonávání své specifické „profese“. Tato kouzla pak nabyli buď učení, nebo smluvním přechodem. Také požadavek vlastnictví strategických informací dle Barretta Santa nenaplnuje. Santa se totiž zajímá pouze o to, zdali je někdo hodný, nebo špatný, a to ve svěbytném morálním smyslu. Takovýto morální význam je však jen stěží strategickou informací. Strategickou informací by byla skutečná znalost, jestli někdo udělal, nebo plánuje vykonat špatný skutek. Podobně Barrett domýšlí, že úspěšní bozi jednájí nehledě na místo a čas. Oproti tomu Santovy aktivity jsou omezené pouze na jedno specifické období v kalendáři, a i lokality jeho detekovatelných akcí jsou omezeny. Navíc, všechny Santovy aktivity lze v důsledku vysvětlovat pomocí odkazu k rodičům, nikoliv k bytosti samotné. Tím se zdá být limitováno i motivování jednání určeného k posílení vztahu vůči němu, neboť i to se děje velmi omezeně během jednoho období a často pouze „na oko“ (Barrett 2008). Barrett proto uzavírá: „minimálně částečným důvodem, proč v koncept Santa Clause není tak široce věřeno jako v koncept boha a proč neplní vyčnívající roli v náboženském kultu, je, že Santa ne zcela úplně naplňuje pět kritérií pro to být bohem. Je blízko, ale ne úplně dosáhl boží úrovně“ (ibid., 158).⁴

⁴ Jednou z dalších možných námitek by byla námitka vůči metodologii. Barrett se odvolává na vlastní zkoumání vycházející z populárních medií a tvrdí, že jeho práce není empirická, ale analytická a že v tomto případě postačí lidová představa Santa Clause. Je otázkou, zdali takovéto ospravedlnění může obstát, neboť reprezentace Santy Clause se může (stejně jako jakákoliv jiná reprezentace nadpřirozené bytosti) značně lišit dle skupiny, ve které se šíří. Je pravděpodobné, že reprezentace Santy Clause v Evropě se velmi liší od té americké. Tento směr kritiky však nebudu dále rozebírat, neboť pro účely studie není relevantní.

Zaměříme se nyní na závěry, které Barrett ze srovnání Santa Clause s bohem vyvozuje. Barrett se domnívá, že aby vysvětlil, proč se lidé cítí „zasvěceni“ bohu, a nikoliv Santa Clausovi, postačí analýza obsahu reprezentace úspěšného boha. Avšak problémem je, že Barrett sice ukázal, proč lidé neoznačují Santa Clause za boha, ale nevysvětlil otázku, proč někteří lidé tuto reprezentaci uctívají, jsou ji zavázáni, a jak a proč se kolem ní vytváří náboženský systém. Zároveň opomněl důležitou skutečnost, že lidé vždy uctívají pouze „svého boha/bohy“, a nikoli bohy ostatních náboženských skupin. Tato námitka vešla ve známost jako tzv. „Zeus Problem“, který představili Will Gervais a Joseph Heinrich (Gervais a Heinrich 2010; Gervais et al. 2011). Podle nich lze přistoupit s určitým odstupem na Barretovu argumentaci, že vyjmenované vlastnosti úspěšného konceptu boha ho odlišují od Myšáka Mickeyho nebo Santa Clause, ale jak potom lze vysvětlit, proč lidé neuctívají bohy, které naopak uctívají jiní lidé? Jak je možné, že i když Zeus splňuje veškerá Barrettova kritéria, a byl dokonce velmi úspěšný v jiné éře, není úspěšný dnes a je řazen do mytologie a pokládán za postavu fiktivní (ibid.)?

PROBLÉMY TEORETICKÉHO RÁMCE ZKOUMANÉ LINIE KVN

V předchozím oddíle jsem ukázal, že Barretův model ukazuje, byť poměrně těžkopádně, proč Santa Claus nenaplnuje atraktivní kognitivní profil boha. Podařilo se mu nicméně opravdu vysvětlit, jak může mentální reprezentace evokovat specifickou úctu, kterou bůh vyvolává, proč lidé boha uctívají či proč jsou mu oddáni a produkují tomu odpovídající chování? Domnívám se, že nikoliv. Dalo by se sice odpovědět, že to může být způsobeno díky strategickým informacím, ke kterým má bůh přístup, ale vůči plausibilitě této odpovědi jsem skeptický. Pokud daný koncept uznáváme jako fiktivní, tj. nevěříme v jeho realnost, je velmi nepravděpodobné, že to změní jakákoliv obsahová charakteristika konceptu. Potřebujeme totiž rozlišit psychologické rozdíly pojmání nadpřirozených bytostí, s kterými je zacházeno jako s fiktivními, a mezi pojmáním nadpřirozených bytostí, které evokují

specifickou úctou a oddáním. To výčet obsahových charakteristik reprezentace neposkytuje.

Nevyřešeným je také tzv. „problém Dia“, který odkazuje ke skutečnosti, že pokud lidé cítí závazek vůči jednomu bohovi, což vyvolává specifický druh chování, k jinému ho již necítí a zpravidla ho chápou jako mýtus či fikci. V tomto smyslu není příjemce reprezentací pouze pasivním příjemcem, ale přistupuje ke komunikovaným reprezentacím kriticky. Gervais a Henrich upozorňují, že existuje množství experimentální evidence, která ukazuje, že dokonce i děti vykazují vysoké schopnosti porozumění rozdílu mezi realitou a fikcí a jsou schopny kriticky uvažovat o vlastnostech dané fiktivní osoby (Gervais a Henrich 2010, 384). Přístup, který se soustředí primárně na obsahové vlastnosti, tak redukuje skutečnost, že lidé hodnotí reprezentace, které porušují určitá ontologická očekávání, spíše s nedůvěrou (Gervais a Henrich 2010, 397). To takovýto přístup, který se v jádru spoléhá na obsahové vlastnosti, a především minimální kontraintuitivitu, pomocí níž vysvětluje šíření náboženských představ, činí daleko méně užitečným, neboť v podstatě převrací skutečnost, že reprezentace jsou jedincem mnohem častěji ve výchozí pozici pojímány jako fiktivní než naopak.

Tím jsme se částečně dostali k jinému problému, který vyplývá z přílišného soustředění se na univerzální strukturu obsahu konceptu. Ten představuje neschopnost vysvětlovat kulturní rozdíly. Díky důrazu na jednotnou kognitivní fundamentalitu lidské mysli lze přesvědčivě vysvětlovat mezikulturní podobnosti, nikoliv však už odlišnosti (Risjord 2004). Jak je možné, že když lidé vlastní identické zásadní struktury pro mentální reprezentace, jsou mezi jednotlivými kulturami nevšední rozdíly? Proponent Barrettova přístupu by mohl odpovědět, že členové různých kultur jsou „infikováni“ různými reprezentacemi. To by znamenalo, že příslušníci různých kultur sdílí pouze drobně odlišnou reprezentaci boha, která se však ve svém obsahu neliší. Kulturní aspekt by byl posléze vysvětlován stejným způsobem pouze s lokálním omezením. Takováto odpověď však s sebou přináší související otázku implikující daleko hlubší problém: Proč je v té či oné kultuře rozšířena právě tato reprezentace na úkor

jiných (ibid., 290)? Pouhá orientace na výčet vlastností daného konceptu není schopna přinést relevantní odpověď na tuto otázku.

Ke zmíněné neschopnosti vysvětlovat lokální rozdílnosti se také váží otázky samotného praktického výzkumu. První je explanační: Jak lze zjistit, které reprezentace jsou lokálně rozšířené? A druhá je epistemická: Jak je může badatel zkoumat bez toho, aniž by věděl, které reprezentace to jsou? Podle Risjorda je tento problém netriviální a ukazuje na limity kognitivních teorií pro antropologické výstupy. Domnívá se, že v obou případech epidemiologický způsob vysvětlování vyžaduje podporu jiné teorie. Například empirická hypotéza, že populace je postižena malárií, vyžaduje evidenci, jíž je vzorec symptomů dané populace. Stejně tak máme pouze hypotézu, že určitá populace sdílí reprezentaci, jenže i ta si vyžaduje podporující evidenci ve formě vzorců chování či výpovědí. V případě antropologické epidemiologie tak bude vyžadována podpora teorie obsahu reprezentací, která je běžně nazývána jako interpretace (ibid., 290–292).

Tyto úvahy nás tlačí ještě hlouběji k samotnému předpokladu užívání konceptu reprezentací. Vraťme se proto k prostřední části této práce, kde jsme se věnovali základnímu předpokladu zkoumané myšlenkové linie rané KVN (Sperber – Boyer – Barrett), a připomeňme si, co chápou pod pojmy reprezentace a kultura. Kultura je dle kognitivistů konstituována jako úspěšné mentální reprezentace tvořené a přechovávané skrze univerzalitu lidských kognitivních struktur. Mentální reprezentace jsou chápány jako mentální obsahy zastupující jiné objekty. Z toho vyplývá, že „pro kognitivní antropologii je ‚reprezentace‘ jen jiným slovem pro ‚kulturu‘“ (Holbraad 2010, 182). Takovéto chápání kultury však s sebou nese ontologické důsledky, které směřují k dualistickému postoji. Existuje jeden jediný svět a existují mnohé reprezentace. Rozdíly mezi kulturami pak tkví pouze v tom, že jednotlivci odlišně vidí svět (Holbraad 2010; srov. Paleček a Risjord 2015). To však vede k uznání i jiných filozofii známých dualizmů jako například tělo a mysl, noumenona a fenomény (Holbraad 2010) nebo vnitřní a vnější. Například podle proponentů ontologického obratu, kteří se vymezují vůči KVN, je pak právě

toto schéma příčinou mnohých problematických chápání kultury (Paleček a Risjord 2015). V tomto světle se zdá, že vzhledem k tomu, že Barrett (podobně jako skoro celá raná KVN) redukuje náboženské fenomény na kognitivní základ, nedaří se mu překonat ontologickou mezeru mezi „vnitřním“ a „vnějším“. Náboženství je tak v tomto pojetí „uzavřeno v hlavě“.

To má poměrně zásadní metodologické důsledky, o kterých jsem již částečně mluvil. Je možné vytvořit výčet obsahových charakteristik reprezentace boha, jak učinil Barrett, pouze odkazem k jednotné kognitivní struktuře lidské mysli, bez jakéhokoliv odkazu k výpovědi či akci „nakaženého“, tedy vnějším aspektům? Lze vysvětlit, proč jedinec uctívá boha, cítí se mu podřízen či jakkoliv produkuje náboženské chování čistě odkazem k této univerzální reprezentaci boha? Domnívám se, že ani jedno není možné, právě z toho důvodu, že nelze bez nějakého druhu „interpretace“ rozlišit, zdali se jedná opravdu o tu danou reprezentaci, která je sdílena a která je případným vysvětlením pro dané chování. To znamená, že neexistuje kritérium, které by určovalo čistě na základě internalistického pojetí kognice, že daná mentální reprezentace se shoduje s veřejnou (srov. Gardiner a Engler 2015). V tomto smyslu pak lze namítat, že Barrettův a podobné programy KVN nemohou přinášet adekvátní vysvětlení náboženských fenoménů.

NEJEDNOTNÉ UŽÍVÁNÍ KONCEPTU REPREZENTACE

Diskuzi o problematičnosti užívání reprezentací, ke které i tato studie přispívá, komplikuje značný konceptuální nepořádek jak ve studiu náboženství, tak v obecném studiu lidské mysli. Ne vždy se totiž setkáváme se stejným chápáním konceptu reprezentace, což způsobuje nemalé zmatky v diskuzích o závěrech teorií, které s reprezentacemi pracují. Domnívám se však, že je možné s určitou mírou zjednodušení vysledovat, že dominují především dva základní způsoby chápání konceptu reprezentace: (a) reprezentace jako pracovní pojem pro jakési zpřítomnění určitého objektu, stavu apod.; (b) reprezentace jakožto entita nacházející se v naší mysli, která zastupuje objekty ve světě. Právě toto druhé pojetí reprezentace ja-

kožto jakéhosi prostředníka uzavřeného v mysli je konceptem, který způsobuje rozebírané problémy některých teorií KVN, neboť implikuje kognitivistické pojetí mysli jakožto uzavřené výpočetní jednotky. Takového pojetí lze najít v mnoha jiných přístupech, které spadají pod hlavičku KVN. Gardiner a Engler toto pojetí shrnují slovy: „Pro KVN jsou přesvědčení mentální reprezentace, které jsou na jedné straně vysvětlovány jako kauzální výsledek (téměř) univerzálních vrozených kognitivních procesů a na druhé straně hrají kauzální roli při vysvětlování záměrného náboženského chování. Přesvědčení jsou zároveň produkty a producenty.“ (Gardiner a Engler 2015, 29) Patří i Barretova koncepce do tohoto tábora? Pokud by se ukázalo, že nikoliv, má kritika by mířila na špatný cíl. Podívejme se proto, jak Barrett chápe pojem „reprezentace“.

Barrett využívá v mnohých svých článcích pojmy jako „koncept“ či „reprezentace“ bez bližšího vysvětlení. Již jsem však vysvětlil v úvodu, že není složité vystopovat myšlenkové pozadí jeho přístupu postavené na Sperberově epidemiologii a Boyerových ideách (viz např. Barrett 2004; 2007; 2011; Barrett a Trigg 2016). O tom, jak chápe reprezentace Sperber, jsem již mluvil výše a domnívám se, že není sporu, že jeho koncepce opravdu implikuje zástupné pojetí. Užívá také Barrett podobnou koncepci? Zdá se, že ano. V knize *Cognitive Science, Religion and Theology* přináší poměrně velmi jasnou definici reprezentace: reprezentace je „jakákoliv, idea, myšlenka nebo přesvědčení, které zastupuje něco jiného; mentální objekt s významem nebo semantickým obsahem. Například, když myslíme na jablko, formuje si reprezentaci jablka“ (Barrett 2011, 205). O podobném pojetí hovoří i v jiných studiích (např. Barrett 1998; 2004; 2008). Mysl tedy chápe jako uzavřenou jednotku mezi percepcí a akcí, která pracuje s reprezentacemi. Reprezentace je určitým mentálním obsahem, který funguje jako prostředník mezi světem a myslí, odkazuje k objektům nacházejícím se mimo mysl. Ačkoliv jsou však reprezentace produktem kognitivních struktur, fungují zároveň jako producenti akcí a chování, neboť přesvědčení jsou dle Barretta případy mentálních reprezentací něčeho, co je důvodem vzniku dalších myšlenek nebo akcí

(Barrett 2011, 40; srov. Barrett 1998; 2004; 2008). Domnívám se proto, že zkoumaná linie KVN opravdu podléhá kritice, kterou jsem vůči ní vznesl a nelze ji odmítnout referencí k odlišnému pojetí pracovního konceptu reprezentace.

ZÁVĚR

Kognitivní věda o náboženství byla nastarována jako slibný projekt naturalizovaného studia náboženství, který se snaží prokázat, že důkladným prozkoumáním přirozených kognitivních dispozic lze vysvětlit náboženská přesvědčení. Ukázalo se však, že takováto vysvětlení není možné považovat za zcela adekvátní. Pokusil jsem se Barrettův přístup představit jako jeden z příkladů, v jakých ohledech mohou selhávat některé teorie KVN založené na reprezentacionalistickém pojetí kognice. Zásadní problém pro kognitivně-representacionalistický přístup, který Barrett využívá, představuje odhalení, že jen velmi obtížně je možné obsahový charakter reprezentace podrobit empirickému zdůvodnění. Tím jsou podkopány nároky na empirickou teorii, kterou se tento proud KVN snaží být, čímž se zároveň dostává do slepé uličky reprezentacionálního.

Přístupy KVN, které využívají reprezentace jakožto termín pro entity zastupující objekty v lidské mysli, implikují totiž nejenom dualistické pozice (Holbraad 2010), ale také internalistické a neurocentrické pojetí kognice, které již současná kognitivní věda poměrně široce odmítá (Dennett 2000, 17). V tomto smyslu je tedy potřeba, aby i KVN aktualizovala svůj přístup a například využila myšlenek nové vlny kognitivní vědy, jejíž zástupci kognici nechápou jako pouhý proces zpracování informace či práci se symboly a mentálními obsahy na neurální úrovni, ale jako víceúrovňový a různorodý fenomén. Jedná se o model kognice, který zdůrazňuje reciproční interakce mezi mozkem, tělem a prostředím. Lidská mysl je chápána jako plynulá součást jiných lidských kapacit, jakými jsou například percepce či akce, a jako taková závisí na mnoha různých aspektech situace, ve které se jedinec nachází. Dochází tak k revizi tradiční ontologické dichotomie mezi „vnitřním“ a „vnějším“, případně

vztahu mezi nimi.⁵ K těmto novým přístupům ke kognici je často odkazováno pod jednotnou hlavičkou „situovaného přístupu“ (viz např. Robbins a Aydede 2010), případně pod označením „4E“, které odkazuje k základním hypotézám o povaze kognice – vsazené (embedded), rozšířené (extended), vtělené (embodied) a enaktivní (enacted). Snaha o překonání dualistického pojetí objekt/reprezentace se tak přesunula ke zkoumání, kde lze nalézt samotné hranice kognice. V tomto smyslu se domnívám, že i KVN by měla revidovat vlastní teoretická východiska tak, aby reflektovala komplexnější povahu lidské kognice.

POUŽITÉ ZDROJE

Anttonen, Veikko. 1996. „Rethinking the Sacred: The Notions of ‚Human Body‘ and ‚Territory‘ in Conceptualizing Religion.“ In *The Sacred and Its Scholars: Comparative Methodologies for the Study of Primary Religious Data*, ed. T. A. Idinopulos a E. A. Yonan, 36–64. Leiden: Brill.

Atran, Scott. 1987. „Ordinary Constraints on the Semantics of Living Kinds: A Commonsense Alternative to Recent Treatments of Natural-Object Terms.“ *Mind & language* 2 (1): 27–63.

Atran, Scott. 1990. *Cognitive Foundations of Natural History*. Cambridge: Cambridge University Press.

Atran, Scott. 2002. *In gods we trust: The evolutionary landscape of religion*. Oxford: Oxford University Press.

Atran, Scott a Ara Norenzayan. 2004. „Religion’s evolutionary landscape: Counterintuition, commitment, compassion, communion.“ *Behavioral and Brain Sciences* 27: 713–770.

Barrett, Justin L. 1998. „Cognitive constraints on Hindu concepts of the divine.“ *Journal for the Scientific Study of Religion* 37 (4): 608–619.

Barrett, Justin L. 2000. „Exploring the natural foundations of religion.“ *Trends in cognitive sciences* 4 (1): 29–34.

Barrett, Justin L. 2004. *Why would anyone believe in God?* Walnut Creek, CA: AltaMira Press.

Barrett, Justin L. 2007. „Cognitive science of religion: What is it and why is it?“ *Religion Compass* 1 (6): 768–786.

⁵ Jednotlivé hypotézy o povaze kognice se liší v radikálnosti svých tvrzení o roli extrakraniálních aspektů. Ne všechny nutně přijímají revizi ontologické distinkce mezi vnitřním a vnějším, jako spíše nabádají k vyšší míře uznání role extrakraniálních aspektů při utváření kognice. Více k jednotlivým hypotézám viz například sborník prací věnující se situovanému přístupu *The Cambridge Handbook of Situated Cognition* (Robbins a Aydede 2010).

- Barrett, Justin L. 2008. „Why Santa Claus is not a god.“ *Journal of Cognition and Culture* 8 (1–2): 149–161.
- Barrett, Justin L. 2011. *Cognitive Science, Religion, and Theology*. Radnor, PA: Templeton Press.
- Barrett, Justin L. a Melanie A. Nyhof. 2001. „Spreading non-natural concepts: The role of intuitive conceptual structures in memory and transmission of cultural materials.“ *Journal of Cognition and Culture* 1 (1): 69–100.
- Barrett, Justin L. a Roger Trigg. 2016. „Cognitive and Evolutionary Studies of Religion.“ In *The Roots of Religion: Exploring the Cognitive Science of Religion*, ed. Roger Trigg a Justin L. Barrett, 1–16. Farnham, UK: Ashgate.
- Bering, Jesse. 2011. *The belief instinct: The psychology of souls, destiny, and the meaning of life*. New York, NY: Norton.
- Boyer, Pascal. 1994. *The naturalness of religious ideas: A cognitive theory of religion*. Berkeley: University of California Press.
- Boyer, Pascal. 1995. „Causal understandings in cultural representations: Cognitive constraints on inferences from cultural input.“ In *Causal cognition: A multidisciplinary debate*, ed. D. Sperber, D. Premack a A. J. Premack, pp. 615–644. Oxford: Oxford University Press.
- Boyer, Pascal. 2000. „Functional origins of religious concepts: Ontological and strategic selection in evolved minds.“ *Journal of the Royal Anthropological Institute* 6 (2): 195–214.
- Boyer, Pascal. 2001. *Religion explained: The evolutionary origins of religious thought*. New York: Basic Books.
- Boyer, Pascal. 2003. „Religious thought and behaviour as by-products of brain function.“ *Trends in cognitive sciences* 7 (3): 119–124.
- Boyer, Pascal. 2010. *The fracture of an illusion: Science and the dissolution of religion*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Boyer, Pascal a Charles Ramble. 2001. „Cognitive templates for religious concepts: Cross-cultural evidence for recall of counter-intuitive representations.“ *Cognitive Science* 25: 535–564.
- Cigán, Jakub a Tomáš Hampejs. 2014. „Náboženské představy a jejich přenos: Od mysli a obsahu k tělu a kontextu.“ *Pantheon* 9 (1): 113–138.
- Gardiner, Mark Q. a Steven Engler. 2015. „The philosophy and semantics of the cognitive science of religion.“ *Journal for the Cognitive Science of Religion* 3 (1): 7–35.
- Gervais, Will M. a Joseph Henrich. 2010. „The Zeus problem: Why representational content biases cannot explain faith in gods.“ *Journal of Cognition and Culture* 10 (3): 383–389.
- Gervais, Will M., Aiyana Willard, Ara Norenzayan a Joseph Henrich. 2011. „The cultural transmission of faith: Why innate intuitions are necessary, but insufficient, to explain religious belief.“ *Religion* 41 (3): 389–410.
- Hampejs, Tomáš. 2013. „Náboženství v laboratoři sociální implicitní kognice: Víra v automatických reakcích jako implicitní postoj a dovednost.“ *Sociální studia* 2/2013: 85–114.
- Hampejs, Tomáš a Aleš Chalupa. 2014. „Kognitivní věda o náboženství: Východiska, cíle a krátká historie.“ *Pantheon* 9 (1): 10–44.
- Holbraad, Martin. 2010. „Ontology is just another word for culture: Against the motion.“ *Critique of Anthropology* 30 (2): 179–185.
- McCauley, Robert N. 2011. *Why religion is natural and science is not*. Oxford: Oxford University Press.
- McCutcheon, Russell T. 1997. *Manufacturing religion: The discourse on sui generis religion and the politics of nostalgia*. Oxford: Oxford University Press.
- Paleček, Martin a Mark Risjord. 2015. „Ontologický obrat v kulturní antropologii a jeho relativistická přičuť: Co všechno se Grinchovi nepovedlo.“ *Filosofický časopis* 63 (5): 667–688.
- Purzycki, Benjamin G. a Aiyana K. Willard. 2015. „MCI theory: A critical discussion.“ *Religion, Brain & Behavior*: 1–42.
- Pyyysiäinen, Ilkka. 2003. *How religion works: Towards a new cognitive science of religion*. Leiden: Brill.
- Pyyysiäinen, Ilkka. 2013. „Cognitive science of religion: State-of-the-art.“ *Journal for the Cognitive Science of Religion* 1 (1): 5–28.
- Risjord, Mark. 2004. „The limits of cognitive theory in anthropology.“ *Philosophical Explorations* 7 (3): 281–297.
- Robbins, P. a M. Aydede (eds.). 2010. *The Cambridge Handbook of Situated Cognition*. New York: Cambridge University Press.
- Smith, Jonathan Z. 1982. *Imagining religion: From Babylon to Jonestown*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sørensen, Jesper. 2005. „Religion in mind: A review article of the cognitive science of religion.“ *Numen* 52 (4): 465–494.
- Sperber, Dan. 1975. *Rethinking symbolism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sperber, Dan. 1985. „Anthropology and psychology: Towards an epidemiology of representations.“ *Man* 20 (1): 73–89.
- Sperber, Dan. 1996. *Explaining culture: A naturalistic approach*. Oxford: Blackwell.
- Tremlin, Todd. 2010. *Minds and gods: The cognitive foundations of religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Whitehouse, Harvey a Robert N. McCauley (eds.). 2005. *Mind and religion: Psychological and cognitive foundations of religiosity*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press.
- Xygalatas, Dimitris. 2013. „Přenos laboratoře do terénu: Využití smíšených metod během terénního studia náboženství.“ *Sociální studia* 2/2013: 15–25.

