

**Západočeská univerzita v Plzni**

**Fakulta filozofická**

**Disertační práce**

**Vědecké metody v religionistice a jejich aplikace v bádání o  
raném křesťanství**

**Mgr. et Mgr. Zdeňka Špiclová**

Plzeň 2022

**Západočeská univerzita v Plzni**

**Fakulta filozofická**

Katedra filozofie

Studijní program Humanitní studia

Studijní obor Teorie a dějiny vědy a techniky

**Disertační práce**

**Vědecké metody v religionistice a jejich aplikace v bádání  
o raném křesťanství**

**Mgr. et Mgr. Zdeňka Špiclová**

*Vedoucí práce:*

Prof. ThDr. Otakar A. Funda, Dr. Theol.

Katedra filozofie

Fakulta filozofická Západočeské univerzity v Plzni

Plzeň 2022

Prohlašuji, že jsem práci zpracovala samostatně a použila jen uvedených pramenů a literatury.

*Plzeň, prosinec 2022* .....

## OBSAH

<b>1 ÚVOD.....</b>	<b>7</b>
<b>2 KOGNITIVNÍ VĚDA O NÁBOŽENSTVÍ .....</b>	<b>11</b>
<b>2.1 Základní charakteristika kognitivně-vědného výzkumu náboženství12</b>	
2.1.1 Teoretické principy.....	14
2.1.2 Vliv evoluční teorie .....	19
2.1.3 Metodologické zakotvení .....	22
<b>2.2 Kognitivní historiografie .....</b>	<b>23</b>
<b>3 TEORIE MINIMÁLNÍ KONTRAITUITIVITY NÁBOŽENSKÝCH REPREZENTACÍ .....</b>	<b>25</b>
<b>3.1 Výchozí předpoklady .....</b>	<b>25</b>
3.1.1 Nativismus a modulární teorie lidské mysli.....	25
3.1.2 Sperberův epidemiologický model kulturního přenosu .....	29
<b>3.2 Boyerova formulace teorie minimální kontraituitivity náboženských představ.....</b>	<b>31</b>
3.2.1 Vrozené vs. získané .....	32
3.2.2 Šablony a koncepty .....	33
3.2.3 Existuje náboženská oblast mysli? .....	36
3.2.4 Struktura náboženských konceptů.....	37
3.2.4.1 Minimální kontraituitivita a zapamatovatelnost.....	41
3.2.4.2 Minimální kontraituitivita a inferenční potenciál .....	46
3.2.4.3 Strategické informace.....	49
3.2.4.4 Relevance .....	54
3.2.5 Legitimita abstraktních a reduktivních popisů .....	55
<b>3.3 Barrettovo zpřesnění teorie minimální kontraituitivity náboženských představ.....</b>	<b>59</b>
3.3.1 Barrettova koncepce kodování .....	59

3.3.1.1	Šest kroků kódování .....	60
3.3.1.2	Pravidlo jednoduchosti .....	70
3.3.1.3	Kódování veřejných reprezentací a jejich souvislost s mentálními reprezentacemi.....	71
3.3.1.4	Omezení Barrettova schématu kódování.....	75
3.3.1.5	Kognitivní optimum (a inferenční potenciál).....	76
<b>3.4</b>	<b>Výzkum a kritika teorie minimální konstraintivity .....</b>	<b>77</b>
3.4.1	Výsledky experimentálních výzkumů .....	77
3.4.2	Problematické aspekty teorie minimální konstraintivity .....	91
3.4.2.1	Konstraintivní vs. kontraschematické koncepty.....	95
3.4.2.2	Otázka kontextu neboli <i>Mickey Mouse Problem</i> a <i>Zeus Problem</i> 99	
<b>4</b>	<b>ANALÝZA PROMĚNY CHÁPÁNÍ JEŽÍŠE V PRVNÍCH PĚTI STALETÍCH NAŠEHO LETOPOČTU .....</b>	<b>104</b>
<b>4.1</b>	<b>Židovské a raněkřesťanské Ježíšovy tituly .....</b>	<b>105</b>
4.1.1	Ježíš jako Bohem zmocněný člověk – kognitivně „nudné“ představy 108	
4.1.1.1	Učitel .....	108
4.1.1.2	Prorok .....	113
4.1.1.3	Mesiáš.....	118
4.1.2	Ježíš jako Syn člověka – kognitivně „únavná“/náročná představa	121
4.1.3	Ježíš jako Syn Boží – hranice kognitivního optima, inferenční potenciál, strategické informace a kulturní lešení .....	128
4.1.4	Zhodnocení těchto představ z perspektivy teorie minimální konstraintivity .....	131
4.1.5	Shrnutí analýzy kognitivních aspektů Ježíšových titulů .....	135
<b>4.2</b>	<b>Proměna sémantického pole termínů Ježíš, Kristus a Bůh .....</b>	<b>137</b>
4.2.1	Distanční čtení.....	137
4.2.2	Metoda analýzy .....	139
4.2.3	Výsledky analýzy .....	142

4.2.3.1	Analýza tabulek sémanticky nejbližších pojmů .....	143
4.2.3.2	Analýza sémantických sítí.....	148
4.2.4	Srhnutí analýzy sémantických polí termínů Ježíš, Kristus a Bůh	151
<b>5</b>	<b>ZÁVĚR .....</b>	<b>155</b>
<b>6</b>	<b>SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY A PRAMENŮ .....</b>	<b>161</b>
<b>7</b>	<b>SUMMARY .....</b>	<b>177</b>
<b>8</b>	<b>ZUSSAMENFASSUNG .....</b>	<b>179</b>
<b>9</b>	<b>PŘÍLOHY .....</b>	<b>181</b>

# 1 ÚVOD

Tato disertační práce si klade za úkol prozkoumat, jakým způsobem může vypadat vědecký přístup ke studiu náboženství (na teoretické úrovni) a zda lze využívat nových technologií k počítačové analýze dochovaných pramenů (na úrovni metody). Cílem je reflexe relevantnosti a použitelnosti těchto nových teoretických a metodologických přístupů na základě jejich aplikace na konkrétní fenomén z oblasti bádání o raném křesťanství. Práce se proto pohybuje na dvou rovinách. První, teoretickou rovinu tvoří otázka po možnosti, povaze a podobě vědeckého přístupu ke studiu náboženství. Druhou, aplikovanou rovinou je snaha o využití vědeckého přístupu při zkoumání konkrétního fenoménu z oblasti raného křesťanství, aby tak bylo přímo poukázáno na přínosy a limity těchto teorií a metod. Ve hře je tedy jak otázka z oblasti teorie a filosofie vědy – zda je možné vědecky zkoumat náboženství a jakou podobu může takový přístup mít – tak otázka z oblasti religionistiky – zda tyto teorie a metody mohou přispět k výzkumu vzniku křesťanské víry. Domnívám se totiž, že důsledně reflektovat relevantnost nějakého přístupu znamená aplikovat jej na konkrétní problém, a tak moci zhodnotit jeho použitelnost.

Východiskem mého disertačního projektu je diskurz kognitivní vědy o náboženství, vycházející z požadavků vědeckého přístupu ke zkoumání náboženství. Náboženství není pojímáno jako fenomén *sui generis*, ale je výrazným způsobem naturalizováno a redukováno na dílčí zakládající prvky. Standardní model kognitivní vědy o náboženství se principiálně zakládá na vysvětleních „zevnitř-ven“ (*inside-out*), tedy jak kognitivní mechanismy lidské mysli vytváří sociální a kulturní realitu, a na vysvětleních směřujících „zdola-nahoru“ (*bottom-up*), tedy jak mentální procesy na nižší úrovni dávají vzniknout vyšší kognici a jak se mentální reprezentace člověka stávají veřejnými sdílenými reprezentacemi, tvořícími kulturu a náboženství. Až poté jsou do diskuze zahrnovány další složky nekognitivního charakteru. Na základě této reduktivní konceptualizace náboženských jevů se kognitivní věda hlásí k epistemologii a metodologii přírodních věd, to znamená, že se snaží o hypotézami řízený výzkum, konstrukci testovatelných teorií a falzifikovatelných prediktivních modelů.

V užším slova smyslu stojí v základě mé disertace tzv. kognitivní historiografie, která se snaží zapojovat poznatky kognitivních věd do interpretace historických procesů. Historici a biblisté, kteří se zabývají vznikem a šířením náboženských představ, by se proto měli důkladně zabývat mechanismy těchto přenosů a až na základě pochopení této základní roviny přikročit k šířeji

pojatým interpretativním přístupům. Onou základní rovinou je lidská mysl, neboť náboženské představy lze v jazyce kognitivní vědy o náboženství chápat jakožto mentální reprezentace. Dějiny daného náboženství tak lze naturalisticky konceptualizovat jako proces přenosu a proměny mentálních reprezentací. Domnívám se, že pokud nepochopíme, jak jsou náboženské představy vytvářeny, formovány a přenášeny na úrovni lidských kognitivních mechanismů – tedy na úrovni individua – nemůžeme přistoupit k interpretaci náboženských představ na úrovni společnosti nebo kultury. Z metodologického hlediska to nepovažuji za nepřiměřený redukcionismus, naopak si myslím, že opomíjením této skutečnosti se interpretativní hermeneutické přístupy také dopouštějí redukce svého druhu, neboť zanedbávají roli lidské mysli jakožto vždy přítomného, zakládajícího „kontextu“, v jehož rámci se náboženské představy vytvářejí, přenášejí a uchovávají. Zároveň si ale v žádném případě nemyslím, že by se tím měl výzkum náboženství vyčerpat, pouze chci upozornit na to, že bez obeznámení se s tímto podložím není smysluplné zabývat se izolovaně rovinou vyšší. Jinými slovy, je zapotřebí kombinace obou pohledů – „zdola-nahoru“ (jak individuální mentální reprezentace dávají vzniknout intersubjektivně sdíleným a přenášeným veřejným reprezentacím, jinými slovy, jak lidská mysl vytváří náboženské představy) i „shora-dolů“ (jak sdílené a ve společnosti šířené veřejné reprezentace, například náboženské představy, poté zpětně ovlivňují individuální mentální reprezentace a zejména metarepresentace, tedy to, čemu je daný člověk ochoten věřit). Pokud totiž nedojde ke kombinaci obou perspektiv, bude se vždy jednat o svého druhu reduktivní a neúplné pojetí.

V rámci diskurzu kognitivní historiografie je na základě řečeného možné uvažovat o vzniku a expanzi křesťanského náboženství jako o procesu šíření mentálních reprezentací, které se nějakým způsobem vztahovaly k Ježíši z Nazareta. Pokud tuto úvahu přijmeme, je nutné se ptát, co činilo tyto mentální reprezentace zapamatovatelnými a atraktivními pro přenos. Proto z repertoáru teorií kognitivní vědy o náboženství vybírám velmi důležitou teorii o minimální konstraintivitě úspěšných náboženských reprezentací. Právě ta je totiž neodmyslitelně spojena se Sperberovým epidemiologickým pojetím šíření náboženských představ. Některé mentální reprezentace jsou „nakažlivější“ než jiné, protože jsou kognitivně atraktivnější. Jinak řečeno, některé představy se šíří úspěšněji než jiné, protože lépe vyhovují náchylnostem kognitivních mechanismů lidské mysli. Tato Boyerova teze o minimální konstraintivitě náboženských reprezentací, kterou podrobněji rozpracoval Barrett, je stále předmětem živých debat mezi zastánci kognitivního přístupu. Proto v první části disertační práce podrobně rozebírám jak Boyerovu formulaci této teorie, tak Barrettovo zpřesnění a doplnění, pomocí zavedení přesné



koncepce kódování. V další části nabízím přehled a vyhodnocení doposud provedených výzkumů, které predikce plynoucí z této teorie prověřovaly. Na základě smíšených výsledků navazují problematickými aspekty, které mohly k nejednoznačné experimentální podpoře vést. Opírám se zejména o kritiku Purzyckiho a Willardové a o požadavek kontextuálního přístupu, formulovaný Upalem, Henrichem a Gervaisem.

Konkrétním fenoménem z dějin bádání o raném křesťanství, na který tuto teorii v druhé části disertační práce aplikuji, je otázka vzniku křesťanské víry, konkretizovaná jako hledání důvodu proměny původního chápání Ježíše jakožto člověka (rabbiho, proroka, politického mesiáše, Bohem zmocněného služebníka) přes užívání židovského titulu Syn člověka v představu Ježíše jako vzkříšeného Syna Božího, Pána a Spasitele, což je představa, která byla jednou z hlavních příčin oddělení Ježíšových následovníků od jejich židovského podloží a která v křesťanství posléze převládla. Vstupní hypotézou v tomto případě je, zda mentální reprezentace Ježíše jakožto Syna Božího nejlépe odpovídá – v porovnání s chápáním Ježíše jako Bohem zmocněného člověka a jako Syna člověka – Boyerem a Barrettem formulované charakteristice úspěšné náboženské představy a je tedy nejvhodnější k šíření.

Protože se jedná o problematiku, která je úzce spojena s podrobnou analýzou dochovaných textových pramenů, volím na úrovni metody kombinaci klasické exegeze vybraných pasáží, analýzy kognitivních struktur sledovaných reprezentací, spolu s tzv. distančním čtením (*distant reading*). Nejprve pomocí historicko-kritické metody identifikuji v novozákonních, apokryfních i raněkřesťanských textech prvních pěti staletí důležité pasáže vztahující se k analyzovaným představám – Ježíš jako rabbi, prorok, mesiáš, Syn člověka a Syn Boží. Následně tyto představy analyzuji z hlediska jejich kognitivní struktury, přičemž používám Barretův systém kódování. V další části tento přístup doplňuji pomocí počítačové analýzy vytvořené Vojtěchem Kašem, aby byla ukázána použitelnost distančního čtení pro interpretaci raně křesťanských textů. Konkrétně se soustředím na analýzu proměny sémantického pole termínů Ježíš (Ἰησοῦς), Kristus (Χριστός) a Bůh (Θεός) v korpusu řecky psaných raně křesťanských textů prvních pěti staletí našeho letopočtu. Chci tím prověřit, zda metody z oblasti distant reading, prostřednictvím deklarovaného celistvého náhledu na obsah a strukturu zkoumaných textů, umožňují jejich kontrolovatelnou analýzu a zda jsou tak vhodným a užitečným doplněním náhledů dosažených prostřednictvím detailního čtení jednotlivých textů, které vychází z tradice historicko-kritické práce s pramennými texty. Hlavním argumentem zastánců těchto metod totiž je, že prostřednictvím jejich využití lze korigovat exegetické soudy, učinit je objektivními, replikovatelnými a oproštěnými od názorové preference badatele. Pokud

ano, mohly by se stát vhodným doplňkem k tradiční exegezi a interpretaci dosažené pečlivým čtením. Ta je totiž často ovlivněna včítáním vlastního předporozumění badatele do textu, což na rovině zkoumání a interpretace náboženských textů nabývá mnohem hlubších a problematičtějších rozměrů než u interpretace jiných textů, neboť je spojena s konfesijním či ateistickým zázemím badatele. Navíc tyto metody umožňují analyzovat velké textové korpusy, které není možné pojmout pomocí klasického čtení „zblízka“ (*close reading*).

Použita je metoda *word-embedding* z oblasti distribuční sémantiky schopná postihnout proměnu významových polí sledovaných termínů. Metoda *word-embedding* byla vybrána proto, že se domnívám, že může pomoci zviditelnit veřejné reprezentace, které v daném období v kultuře působily a ovlivňovaly soukromé mentální reprezentace. Náboženské představy ve formě veřejných reprezentací je totiž možné chápat jako kulturní schémata, tedy kognitivní síť sémanticky příbuzných slov, které člověk vytváří a posiluje sdílením. Vycházím tedy z předpokladu, že náboženské představy spojené s Ježíšem, Kristem a Bohem, konceptuálně uchopené jako specifická kulturní schémata, se v raněkřesťanských textech odráží, protože autoři textů chtějí tato schémata, tj. svou představu o Ježíši, o Kristu či o Bohu, sdílet a dále šířit. Metoda *word-embedding* nám umožňuje, na rozdíl od jednoduché vizualizace spoluvýskytu slov (*word co-occurence*), ukázat a odhalit spojení mezi slovy, která spolu sémanticky souvisejí, aniž by toto spojení bylo na první pohled viditelné, například na úrovni věty. Je totiž založena na podobnosti celkových jazykových kontextů, v nichž se sledovaná slova vyskytují (tj. podobném rozložení společných výskytů se všemi ostatními slovy v korpusu). Díky tomu je tato metoda schopna zachytit jak slova, která se často objevují v podobném kontextu, tak slova, která mají podobný význam. Tím může přispět k odhalení, jak se měnil obraz Ježíše, Krista a Boha v prvních pěti staletích našeho letopočtu u řecky mluvících čtenářů a posluchačů.

## 2 KOGNITIVNÍ VĚDA O NÁBOŽENSTVÍ

Počátky kognitivní vědy o náboženství můžeme vysledovat v 90. letech 20. století. Jedná se o interdisciplinární výzkumný program, který se formoval na pozadí kritického vymezení se vůči fenomenologicky a hermeneuticky zaměřeným přístupům, které v religionistice dlouhou dobu převládaly.<sup>1</sup> Po reformním náboji 19. století<sup>2</sup> se totiž ve studiu náboženství dostala ke slovu fenomenologická perspektiva, reprezentovaná zejména Rudolfem Ottem, Mirceou Eliadem a Gerardem van der Leeuwem. Ta svým důrazem na jedinečnost kategorie posvátna, ontologickou realitu nadpřirozené sféry a nezastupitelnost subjektivní náboženské zkušenosti věřícího posunula religionistiku směrem ke konfesijním přístupům a podle některých tak způsobila krizi akademického studia náboženství.<sup>3</sup> Primárním cílem první generace badatelů z oblasti kognitivní vědy o náboženství proto bylo dostat proklamativní definici religionistiky jakožto *vědy* o náboženství prostřednictvím přihlášení se k tzv. druhé vlně konsilience<sup>4</sup>, snažící se o překonání tradiční – a dle zastánců kognitivní perspektivy neopodstatněné – distinkce mezi humanitními a přírodními vědami, spolu se snahou navrátit religionistice její explanační potenciál.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> V českém prostředí viz zejména monografii Juraje Franka *Naturalismus a protekcionismus ve studiu náboženství*, který se celé tématice dvou možných postojů ke studiu náboženství podrobně věnuje, včetně historických kořenů obou přístupů. Stručněji též White, *An Introduction to the Cognitive Science of Religion: Connecting Evolution, Brain, Cognition, and Culture*, 24–48.

<sup>2</sup> Předcházející osvícenská kritika náboženství a související teorie o tzv. přirozeném náboženství umožnily v tomto období svobodnější uvažování o náboženských projevech mimo autoritu církevních institucí. To bylo podpořeno zájmem o mytologie a náboženské systémy mimoevropského kulturního prostoru, majícím své kořeny v období romantismu, které oslabilo převládající přesvědčení o výlučnosti křesťanství. Toto vzniklé liberálnější ovzduší tak dalo vzejít badatelům, kteří považovali náboženství za lidský fenomén. Duchovního otce lze spatřovat v Ludwigu Feuerbachovi a jeho pojetí Boha jako výtvaru lidského seberefektivního vědomí, jako projekce lidského lepšího „já“, které člověk zabsolutizoval a nechal jej platit nad sebou. Mezi první generaci takto orientovaných badatelů můžeme dále řadit Edwarda B. Tylora, Jamese G. Frazera, Émila Durkheima, Augusta Comta, Bronislawa Malinowského, Sigmunda Freuda a Karla Marxe. Obecně řečeno, náležejí sem jak badatelé, kteří náboženství zkoumali z hlediska psychologického, tak i ti, kteří se klonili k sociálně-funkcionalistickým vysvětlením.

<sup>3</sup> Podrobnou kritickou analýzu „nevědeckých přístupů“ (*non-scientific ways to approach religion(s)*) předkládá Leonardo Ambasciano, který mezi ně řadí nizozemskou morfologii a fenomenologii (Gerardus van der Leeuw); německý *Urmonotheismus* (Wilhelm Schmidt); italský historicismus (Raffaele Pettazzoni), rumunskou hermeneutiku a metapsychoanalýzu folklóru (Mircea Eliade) a historii náboženství prezentovanou tzv. chicagskou školou (Joachim Wach, Mircea Eliade). Ačkoliv již od konce druhé světové války existovali badatelé vznášející vůči fenomenologii náboženství kritiku, dlouho se neobjevila dostatečně nosná alternativa z oblasti naturalistického přístupu. Viz Ambasciano, *An Unnatural History of Religions. Academia, Post-Truth and the Quest for Scientific Knowledge*, 55–112; shrnutí v Ambasciano, „The Sisyphean Discipline: A Précis of An Unnatural History of Religions“, 13. O kritice fenomenologie náboženství pojednává též Franek, *Naturalismus a protekcionismus ve studiu náboženství*, 141–156.

<sup>4</sup> Viz Slingerland, „Toward a Second Wave of Consilience in the Cognitive Scientific Study of Religion“, 121–130 a Slingerland, Collard, *Creating Consilience: Integrating the Sciences and the Humanities*, 3–40. Jedná se o odkaz na knihu Edwarda O. Wilsona, *Consilience: The Unity of Knowledge* (1998).

<sup>5</sup> Podobnou krizi můžeme dle některých vidět i v kulturní antropologii. Viz knihu Martina Palečka *Antropologové v pasti? Mezi přírodou a kulturou* (2017).

## 2.1 Základní charakteristika kognitivně-vědného výzkumu náboženství

Inspiračním zdrojem se samozřejmě stala kognitivní věda jako taková, v té době již etablovaná mezioborová spolupráce šesti hlavních disciplín – filosofie mysli, antropologie, psychologie, lingvistiky, neurologie a umělé inteligence – spolu se silným ovlivněním evolucionismem. Zásadním krokem, který umožnil nový přístup ke studiu náboženství, bylo odmítnutí považovat tuto doménu za fenomén *sui generis*. Právě v tomto postoji, který do té doby převládal, totiž spatřují zastánci kognitivního přístupu jednu z hlavních příčin krize zkoumání náboženství. Nutno říci, že do značné míry oprávněně. Zastávání tohoto východiska totiž může zásadním způsobem imunizovat zkoumaný jev. Díky tomu je možné tvrdit, že náboženství je ze své podstaty zvláštní a jedinečný jev, na který nelze uplatnit „běžné“ metody, protože by to vedlo buď k nepřiměřené a neoprávněné redukci tohoto komplexního a svérázného fenoménu, nebo k pokroucení a znehodnocení některých jeho důležitých aspektů. Je proto prý nutné jej zkoumat speciálními, pouze pro tuto oblast určenými a vytvořenými metodami. Za jednu z nejužitečnějších se považuje hermeneutická interpretace, mnohdy doplněná o požadavek vlastního náboženského prožitku. Subjektivní náboženská zkušenost se navíc pro velkou část badatelů stala tou zásadní poslední instancí, lakmusovým papírkem, rozhodujícím o přiměřenosti či nepřiměřenosti konkrétního tvrzení. Ideálním cílem je dosáhnout plného pochopení určitého náboženského jevu. Toto porozumění je u většiny zastánců tohoto přístupu spojeno se subjektivním vcítěním (schleiermacherovské *Einfühlung*)<sup>6</sup> se do konkrétní náboženské zkušenosti, jde jim o její znovuprožití, které má umožnit hlubší vhled „pod povrch“ pouhých vnějškových projevů.<sup>7</sup> Jak ovšem vidíme, tento přístup posouvá celou debatu o náboženství do velmi subjektivní roviny, plné interpretací záviselých na konkrétním duševním

---

<sup>6</sup> Friedrich D. E. Schleiermacher ve svém díle *Řeči o náboženství (Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, 1799)* zastává názor, že náboženství je naprosto specifickou oblastí, která není záležitostí rozumu či jednání (to náleží metafyzice a morálce), ale bezprostředního nahlížení (*Anschauung*) nekonečna a náboženského citu (*Gefühl*). Podstatou náboženství je subjektivní prožitek zbožnosti jednotlivého věřícího a jeho instinkt pro posvátno. Osobní náboženská zkušenost se tak zároveň stává neodmyslitelným základem jakéhokoliv zkoumání. Schleiermacher, *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, 63-79.

<sup>7</sup> Tak například Gerardus van der Leeuw požaduje, aby byl religionista věřící, neboť základní metodou studia náboženství má dle něj být vhled do podstaty náboženských fenoménů (*Wesensschau*) a intuitivní vcítění se (*Einfühlung*) do náboženského prožitku. Odmítá metody přírodních věd, analytický postup a kauzální vysvětlení, neboť jádrem religionistického zkoumání dle něj nejsou empiricky uchopitelné skutečnosti, ale znovuprožití (*nacherleben*) vlastního náboženského prožitku, a tím přiblížení se pochopení náboženské zkušenosti ostatních. Sám van der Leeuw hovoří o tom, že religionistika má v jeho pojetí blíže k umění než k vědě. Viz Van der Leeuw, „Über einige neuere Ergebnisse der psychologischen Forschung und ihre Anwendung auf die Geschichte, insonderheit die Religionsgeschichte“, 8–10.

rozpoložení badatele, a fakticky tak brání možnosti vznést kritiku jak z teoretické, tak metodologické roviny.<sup>8</sup>

Základním požadavkem nově se formujícího proudu tak bylo zvrátit tento trend, totiž postupnou izolaci zkoumání náboženství, a založit výzkum takříkajíc na přesně opačné straně barikády. Někteří autoři hovoří v této souvislosti dokonce o paradigmatickém posunu.<sup>9</sup> Výhodiskem se stalo přesvědčení, že je třeba překlenout propast mezi humanitními a přírodními vědami a zvrátit tak teoretický protekcionismus a metodologický izolacionismus studia náboženství.<sup>10</sup> Religionistika by měla naplnit svou ambici být vědou, což v jazyce kognitivně orientovaných badatelů znamená především začít s hypotézami řízeným výzkumem a ustanovením základní roviny výzkumu, která je empirická, má explanační potenciál a podléhá testovatelnosti a experimentální ověřitelnosti. Náboženství není vnímáno jako fenomén *sui generis*, ale jako přirozený jev vycházející z lidské kognice. Onou základní rovinou se proto má stát lidská mysl, přesněji řečeno mentální reprezentace, které produkuje, kognitivní mechanismy, pomocí kterých s nimi operuje, a chování, ke kterému na základě toho dospívá. Cílem tak není pochopení individuálního a jedinečného, ale vysvětlení obecného, konstitutivního, které ono

---

<sup>8</sup> Fenomenologii náboženství lze popsat jako metodu porozumění. To má své výhody, ale i limity. Na jedné straně lze tímto způsobem nahlédnout existenciální dimenze lidského prožívání, jen těžko přístupné metodám exaktním. Vychází z představy, že k lidskému životu nepatří jen jevy, které lze empiricky zkoumat, ale také jevy, které jsou přístupné pouze prostřednictvím vstupu „dovnitř“, do nahlížejšího prožívání a rozumění. Už v samotné podstatě této metody se ovšem ukazuje její problematičnost. Tou je zásadní subjektivnost celého procesu i nahlédnutých výsledků. Pokud je metodou vlastní prožitek, pak se garantem a soudcem relevantnosti řečeného stává pouze badatel sám. Výsledné poznání má tak formu spíše osobního vyznání, subjektivního mínění, ke kterému je možné buď přitakat, nebo s respektem a zdvořile mlčet. Nelze jej ovšem verifikovat, či falzifikovat. Jak velmi dobře upozorňuje Funda (viz Funda, *K filosofii náboženství*, 59–76), smysluplné spory lze vést jen o rozdílných tvrzeních, kde můžeme předkládat testovatelné a verifikovatelné argumenty. O rozdílných míněních, které jsou založené na subjektivním porozumění a prožívání, nemá smysl se přít. Jakkoliv je takový způsob úvah o světě také důležitý a dokáže mnohé postihnout, nelze ho učinit předmětem vědecké rozpravy. Spadá totiž více do roviny mytopoetické řeči, do roviny umění. Něco z toho bylo zřejmé i Gerardu van der Leeuwovi, který, jak jsme řekli, sám mluvil o tom, že jeho pojetí fenomenologie náboženství má blíže k umění než k vědě. Sám také tvrdil, že výsledky jeho výzkumu nemají povahu dogmatických tvrzení. Na druhou stranu ale považoval svou metodu za legitimní způsob akademického studia náboženství a tvrdil, že bez subjektivního prožívání, bez láskyplného a zaujatého pohledu na daný fenomén se člověku nemůže vůbec nic vyjevit (Van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation*, 684). Navíc tvrdil, že to, co je takto nahlíženo, jsou objektivně existující a intersubjektivně nahlédnutelné struktury vlastní světu, přičemž považoval za oprávněné vyvázat zkoumaný fenomén z jeho historického, kulturního a sociálního zakotvení (Van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation*, 674–675). Při uzávorkování časoprostorových charakteristik se ale ztrácí původní kontext, a tím i specifická sledovaného fenoménu v rámci daného výskytu. Tak vyvstává otázka, co pak vlastně fenomenolog nahlíží – podstatu, které je onomu fenoménu vlastní, nebo svou osobní představu o něm – a jak mohou takto koncipované poznatky, ve kterých chybí badatelský odstup a jsou silně ovlivněné emocionální i ideologickou zainteresovaností badatele, obohatit výzkum.

<sup>9</sup> Klocová, Krátký, Kundt, Lang, „Rozhovor s Thomasem E. Lawsonem“, 72–73.

<sup>10</sup> Takto vymezuje Franek (Franek, *Naturalismus a protekcionismus ve studiu náboženství*, 83–85; 106–119) základní charakteristiku tzv. protekcionistického přístupu ke studiu náboženství. V literatuře je možné setkat se také s označením apologetický přístup nebo fideismus, viz Ambasciano, „The Sisyphean Discipline: A Précis of An Unnatural History of Religions“, 4.

individuální produkuje a zároveň limituje. Jinými slovy, namísto vcítění se a porozumění individuálnímu náboženskému prožitku jsou zde v centru pozornosti obecně sdílené kognitivní mechanismy, které onen prožitek zakládají a formují.<sup>11</sup>

### 2.1.1 Teoretické principy

Na teoretické úrovni se hledání vědeckého zakotvení studia náboženství projevilo v programovém přihlášení se k empirismu, naturalismu, redukcionismu, explanaci a evoluční teorii. Empirismus se projevuje především v tom, že je náboženství pojímáno jako lidský výtvor, přístupný empirickým metodám. Tím se specifickým způsobem rezignuje na nadpřirozenou rovinu náboženství, respektive tato rovina není zahrnována do výzkumu. Nutno podotknout, že tímto rozhodnutím kognitivní věda o náboženství a priori nepopírá existenci transcendentní roviny.<sup>12</sup> Pouze se pragmaticky rozhoduje nevěnovat jí pozornost, protože existenci či neexistenci nadpřirozena nelze empiricky potvrdit ani vyvrátit. Ambicí kognitivní religionistiky není vyjadřovat se k pravdivosti jednotlivých náboženských tradic, či formulovat hodnotové soudy, ale zkoumat a vysvětlovat kognitivní mechanismy a procesy, které zakládají náboženství v lidské mysli. Přísně vzato, zda je transcendence reálně existujícím prvkem skutečnosti či nikoliv, studium náboženství jakožto lidského fenoménu nijak neovlivňuje, neboť v centru pozornosti výzkumu jsou náboženské představy (tedy slovy kognitivních badatelů mentální reprezentace) a náboženské chování (kognitivní výzkum se věnuje zejména rituálu). Viděno z tohoto úhlu pohledu proto stačí, že je o existenci nadpřirozena přesvědčen věřící, protože to bez ohledu na faktickou objektivní realitu tohoto nadpřirozena ovlivňuje jeho myšlení a chování. Jinými slovy, je jedno, zda referenční rámec daného náboženství, tedy například křesťanský Bůh, reálně existuje jako ontologická veličina, či nikoliv. Stoupenec daného náboženství totiž myslí a jedná tak, jako by existoval, což určuje jeho způsob orientace ve světě. A toto jeho jednání a myšlení může religionistika zkoumat. Náboženské představy, texty a rituály jsou tak v tomto ohledu vždy výtvorem člověka – tedy produktem lidského

---

<sup>11</sup> Jedná se o základní rovinu, kterou dle kognitivní vědy o náboženství nelze opomíjet, nikoliv o výlučné zaměření. Kognitivní věda o náboženství svá vysvětlení zpravidla rozšiřuje i o další nekognitivní aspekty historického, kulturního, sociálního či psychologického charakteru. Viz Lang, Kundt, „Evolutionary, Cognitive, and Contextual Approaches to the Study of Religious Systems: A Proposition of Synthesis“, 1–46 nebo sborník Petersen, Gilhus, Martin, Jensen, Sørensen, *Evolution, Cognition, and the History of Religion: A New Synthesis* (2019). Stručné shrnutí podoby výzkumných otázek a přístupů v současné kognitivní vědě o náboženství lze najít i ve White, *An Introduction to the Cognitive Science of Religion: Connecting Evolution, Brain, Cognition, and Culture*, 49–76.

<sup>12</sup> I když samozřejmě existují badatelé, kteří využívají kognitivní diskurz k protináboženské propagandě a podpoře ateismu – nejznámějšími autory tohoto ražení jsou Richard Dawkins a Daniel Dennett – z podstaty kognitivní vědy o náboženství jako takové to nevyplývá. Najdou se i kognitivní vědci, kteří jsou nábožensky založení, například Justin Barrett je věřícím křesťanem.

kognitivního aparátu – a díky tomu tvoří empirický materiál, který je možné učinit předmětem výzkumu.

To úzce souvisí s naturalizací studia náboženství. Lidská společenství a jejich projevy, jako je náboženství, kultura či umění, jsou dle zastánců filosofického naturalismu přirozenými produkty člověka a jako takové se z podstaty věci nemohou při zkoumání zcela vymykát postupům přírodních věd, neboť jsou v posledku založeny v mysli člověka. To má pro výzkum náboženství a kultury dalekosáhlé důsledky. Tyto fenomény totiž nejsou chápány jako na člověku nezávislé entity, které na jedince působí zvnějšku, a tak jej formují, ale jako produkty do určité míry předem daných, biologicky ukotvených předpokladů. Kognitivně orientovaní vědci<sup>13</sup> přišli s výraznou kritikou představy mysli jako nepopsané desky, tzv. „standardního modelu mysli v sociálních vědách“, která má dle nich své kořeny v Lockově filosofii<sup>14</sup> a v implicitní „lidové“ psychologii, která chápe mysl jako stojící mimo přírodu, výrazně podmíněnou kulturním prostředím.<sup>15</sup> Jedná se o představu, která je silně konstruktivistická, deterministická a úzce souvisí s výše naznačeným názorem, že předmětem humanitních a sociálních věd jsou ontologicky odlišné fenomény *sui generis*, vydělené z přírody a nepodléhající tedy jejím zákonitostem.<sup>16</sup> Tento názor byl příčinou toho, že měly celé generace badatelů pocit, že se humanitní a sociální vědci nemusejí starat o výsledky přírodovědného výzkumu, neboť ty byly chápány jako irelevantní. Biologické bylo touto perspektivou viděno jako pouhá nerozvinutá univerzální možnost, ke které musí přistoupit kultura a sociální učení, aby mohla být zformována lidská osobnost. Proto bylo podle zastánců tohoto pojetí možné biologický základ ve výzkumu kultury a náboženství ignorovat. Dle této představy mysl nevytváří kulturu, ale kultura vytváří mysl.<sup>17</sup> Poznatky, ke kterým v posledních desetiletích dospěla kognitivní věda, evoluční psychologie a filosofie mysli však naznačují, že takovéto pojetí již není nadále udržitelné. Většina badatelů kognitivní vědy o náboženství se proto přiklání ke konceptu tzv. modularity a doménové specificity mysli, o kterém bude podrobněji pojednáno dále. Tato teorie spočívá v představě, podle které je mysl již od narození částečně

---

<sup>13</sup> Za nejvýraznější kritiky této představy můžeme považovat Stevena Pinkera a jeho knihu *The Blank Slate* (2005) a autorskou dvojici evolučních psychologů Johna Toobyho a Ledu Cosmidesovou, viz zejména kapitulu „The Psychological Foundations of Culture“ ze sborníku Barkow; Cosmides; Tooby (eds.): *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*, 19–136.

<sup>14</sup> Pinker, *The Blank Slate*, 5–6.

<sup>15</sup> Cosmides; Tooby, „The Psychological Foundations of Culture“, 23–24.

<sup>16</sup> Uvědomme si, že je zde ve hře určitá intuitivní podoba karteziánského dualismu, předpokládající předěl mezi přírodou a kulturou, myslí a tělem, biologickým a sociálním, a zároveň staletí trvající otázka, co je pro člověka více určující – zda výchova (*nurture*), nebo příroda (*nature*).

<sup>17</sup> Cosmides; Tooby, „The Psychological Foundations of Culture“, 27–30.

tvořena jednotlivými moduly, doménami, které jsou vzájemně odlišné a určené k řešení specifických úkolů. Ačkoliv neustále probíhá debata o tom, jak silně onu modularitu chápat,<sup>18</sup> v kognitivní vědě o náboženství tvoří jeden z výchozích předpokladů většiny teorií.

Naturalismus kognitivní vědy o náboženství je spojen s dalším, pro většinové humanitní publikum kontroverzním aspektem, kterým je požadavek redukce celého výzkumu na nejnižší možnou explanační úroveň. Celý výzkum má dle ideálu probíhat z perspektivy „zdola-nahoru“, přičemž „dole“ se nachází mentální reprezentace a kognitivní mechanismy, které je zakládají a zpracovávají, a „nahore“ jsou fenomény „sociokulturní komplexity“,<sup>19</sup> tedy náboženství, kultura atd., které jsou vnějšími projevy kognitivních operací lidské mysli. Důraz je tak kladen na pochopení těchto základních kognitivních procesů, které dle představ kognitivních vědců stojí v základu jakéhokoliv lidského myšlení či chování, včetně náboženství. Je třeba studovat a pochopit lidskou kognici a z této báze vykládat projevy na vyšší úrovni. V tomto ohledu je většinově přijímanou premisou, že neexistují žádné speciální „náboženské“ mechanismy, které by byly výlučně zodpovědné za vznik náboženských představ či které by formovaly náboženské jednání. Náboženství je dle většiny kognitivních vědců produktem fungování běžných kognitivních procesů a v tomto smyslu je tedy zcela „přirozené“.<sup>20</sup> Není něčím, čemu by bylo zapotřebí se složitě učit, jako například vědě, ale je založeno na několika základních kognitivních schopnostech, které jsou všem lidem společné bez ohledu na kulturu. První z nich je lidská schopnost detekovat intencionální agenty a jejich činnost. To je základní evolučně vyvinutý mechanismus, díky kterému je člověk schopen orientovat se ve světě a přežít. McCauley spolu s Lawsonem argumentují, že všechna náboženství bez ohledu na dílčí rozdíly lze obecně chápat jako systémy, které pro pochopení a vysvětlení jevů sociálního i přírodního světa využívají lidmi postulované nadpřirozené agenty a jejich činy.<sup>21</sup> To je úzce spojeno s další kognitivní schopností člověka, s tzv. teorií mysli, tedy naší tendencí předpokládat mysl i u ostatních, a tak jim rozumět.<sup>22</sup> Člověk ovlivněný intuitivním sklonem ke kauzálním

---

<sup>18</sup> Existují jak koncepty propagující masivní modularitu, tak ty, které zastávají spíše umírněnější postoj, jak bude ukázáno dále. Pro přehledné shrnutí diskuze viz: Robbins, „Modularity of Mind“, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [online]. Dostupné z: <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2010/entries/modularity-mind/>>, cit. 5.9.2021.

<sup>19</sup> Hampejs; Chalupa, „Kognitivní věda o náboženství: Východiska, cíle a krátká historie“, 11.

<sup>20</sup> Velmi výrazně se tomu ve svých textech věnuje Robert McCauley, viz McCauley, *Why Religion Is Natural and Science Is Not*, 223–286, zkrácená verze McCauley, „The Naturalness of Religion and the Unnaturalness of Science“, 61–85. Podobně též Barrett, „Cognitive Science of Religion: What is it and why is it?“, 769.

<sup>21</sup> McCauley; Lawson, *Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture* (1990).

<sup>22</sup> Teorie mysli je vymezována jako schopnost usuzovat na mentální stavy druhých lidí. Jinými slovy, jde o schopnost vytvářet teorie o tom, že druzí lidé mají také mysl a s ní spojený myšlenkový a emocionální svět. Tato



vysvětlením a lidskou potřebou hledání smyslu je proto náchylný konceptualizovat okolní jevy nikoliv pomocí nahodilosti, ale prostřednictvím vysvětlení založených na předpokládaných neviditelných nadpřirozených agentech. Těmto agentům pak člověk automaticky přisuzuje i mysl a jejich jednání proto považuje za záměrné a smysluplně vysvětlitelné. Dalším podstatným prvkem, úzce souvisejícím s výše řečeným, je lidský sklon k antropomorfizaci svého okolí.<sup>23</sup> To zahrnuje nejen kognitivní mechanismy pro detekci očí a tváří v okolí (jakožto původně evolučně vyvinutý mechanismus pro včasné rozpoznání predátorů), ale i kognitivní mechanismy automaticky přiřazující okolním věcem lidské vlastnosti, zejména intencionalitu a mentální stavy – běžně například mluvíme o schválnostech, které nám provádějí naše elektronická zařízení. Mithen v tomto kontextu hovoří dokonce o kognitivním nutkání člověka přisuzovat fyzickým objektům psychologické vlastnosti.<sup>24</sup> Náboženská vysvětlení jsou navíc oproti sofistikovaným vědeckým teoriím založena do velké míry na naraci, tedy mají formu příběhu. Dle většiny kognitivních lingvistů je právě příběh základní strukturou lidského myšlení, proto je pro nás vysvětlení podané touto formou mnohem přirozenější, pochopitelnější a také zapamatovatelnější.<sup>25</sup> McCauley upozorňuje, že i vědci si pamatují příběhy mnohem lépe než teoretická nebo analytická pojednání.<sup>26</sup> Tím, že člověk konceptualizuje náboženské představy v rámci uvažování „agent a jeho činnost“, je logické, že nejvhodnější formou je automaticky vyprávění příběhu. Výskyt náboženství ve smyslu obecné kategorie navíc není závislý na kultuře, což dokazuje nejen jeho prehistorický původ, ale i to, že ačkoliv ne každý člověk je nábožensky založený, náboženství samo o sobě se objevilo ve všech lidských kulturách a ve všech historických epochách. Jak argumentuje Sperber, náboženství je nakažlivé, protože lidé jsou k náboženským vysvětlením okolního světa bez ohledu na konkrétní kulturu obecně náchylní.<sup>27</sup> Pro přirozenost náboženství svědčí také to, že náboženství nepotřebuje žádné specializované instituce (může bez větších problémů přežít a šířit se ve společnosti i bez institucionálního zakotvení, ostatně po velkou část dějin lidstva to tak bylo) ani intelektuální dovednosti, ve kterých by bylo zapotřebí se cvičit. To neplatí o teologii, ale ta

---

schopnost člověku umožňuje lépe rozumět a predikovat chování druhých lidí a je proto nedílnou součástí schopnosti uspokojivé sociální interakce.

<sup>23</sup> Tomu se velmi podrobně věnuje zejména Stewart Guthrie ve své knize *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion* (1993).

<sup>24</sup> Mithen, *The Prehistory of the Mind: The Cognitive Origins of Art, Religion and Science*, 164–167.

<sup>25</sup> Zejména Turner, *Literární mysl* (1996, česky 2005), podobně uvažují také Mark Johnson a George Lakoff, kteří mluví specifičtěji o metaforách. Lakoff, Johnson, *Metafory, kterými žijeme* (1980, česky 2002).

<sup>26</sup> McCauley, „The Naturalness of Religion and the Unnaturalness of Science“, 76.

<sup>27</sup> Sperber, *Explaining Culture*, 77-97.

má v tomto ohledu mnohem blíže k vědě než k náboženství.<sup>28</sup> Jedná se o činnost, která je z kognitivního hlediska „nepřirozená“. O této nepřirozenosti většiny teologických představ pro lidský kognitivní aparát svědčí neustále se objevující teologická nekorektnost mezi věřícími.<sup>29</sup> Typickým příkladem je, že když jsou křesťanští věřící dotazováni, jak si představují, že bude probíhat Boží pomoc dvěma současně se modlícím lidem na dvou různých kontinentech, bez ohledu na teologicky postulovanou všemohoucnost Boha neomezovaného časoprostorovými zákonitostmi, mají lidé tendenci automaticky, nereflektovaně, intuitivně předpokládat, že Bůh nejprve pomůže jednomu člověku a pak teprve pomůže druhému. Jinými slovy, lidé si bez ohledu na kulturní kontext či na specifické teologické koncepty představují bohy a jejich jednání v intencích běžného přirozeného kognitivního zpracování informací a do velké míry je nevědomě automaticky antropomorfizují.<sup>30</sup>

Teze o přirozenosti náboženství se projevuje také v tom, že v návaznosti na stále trvající debatu ohledně definice náboženství navíc kognitivní věda nepředpokládá, že by náboženství bylo samostatně existujícím jevem s vlastní podstatou, ale považuje jej za zastřešující termín pro velké množství dílčích prvků, mnohdy i nenáboženského charakteru. Proto je třeba tyto prvky nejprve určit, náboženství jako takové na ně rozložit, redukovat a postupně je zkoumat. Jen na základě takto pojatého výzkumu může studium náboženství podle kognitivně orientovaných badatelů nabýt vědeckého charakteru a z popisné religionistiky se může stát výzkum s explanačním potenciálem. Právě explanace by dle zastánců tohoto teoretického rámce měla být cílem výzkumu. To neznamena úplnou rezignaci na interpretaci jako takovou, která vždy bude do určité míry humanitním a společenskovědním disciplínám vlastní. Přihlášení se k explanaci má spíše charakter programového vymezení se vůči přetěžování interpretativních přístupů. Zároveň to neznamena, že by u takto redukcionisticky pojatého základu měl výzkum skončit. Jedná se ale o bázi, ze které je třeba vyjít, a teprve poté postupně přidávat také další roviny vysvětlení nekognitivního charakteru.

---

<sup>28</sup> To, že teologie má mnohem blíže k modernímu západnímu vědeckému myšlení než mytopoetickému náboženskému uvažování, tvrdí také Donald Wiebe ve své knize *The Irony of Theology and the Nature of Religious Thought* (1991).

<sup>29</sup> Této problematice se podrobně věnuje kniha D. Jasona Slonea *Theological Incorrectness: Why Religious People Believe What They Shouldn't*, viz zejména kapitulu „Religion Is Perfectly Natural, Not Naturally Perfect“, 46–67 a také článek Barrett; Keil, „Conceptualizing a Nonnatural Entity: Anthropomorphism in God Concepts“, 219–247.

<sup>30</sup> Barrett; Keil, „Conceptualizing a Nonnatural Entity: Anthropomorphism in God Concepts“, 219–247.

### 2.1.2 Vliv evoluční teorie

Silným inspiračním zdrojem se stala také evoluční teorie. To není moment, který by byl pro religionistiku nový, naopak. Pomocí evoluční perspektivy vysvětlovala původ náboženství i velká část první generace religionistů a v různorodě modifikovaných podobách evolucionismus z úvah o náboženství nikdy zcela nezmizel. Jedná se o jev, který je zcela logický, když vezmeme v potaz dalekosáhlý vliv evolučního teoretizování a jeho popularitu. Jak ale velmi dobře upozorňuje Kundt,<sup>31</sup> je třeba odlišovat mezi dvěma značně odlišnými způsoby, kterými byl evolucionismus v dějinách myšlení pojímán. Tím prvním je spojení evolucionismu s ideou pokroku, Kundt hovoří o tzv. progresivistické evoluci. Filosoficky vychází tato tendence z Hegelova pojetí dějin a tímto pojetím poznamenaného pozitivismu Augusta Comta. Velmi silně pak tuto myšlenku prosazovali ve svých úvahách Karl Marx a Herbert Spencer. Tento koncept v sobě obsahuje velké množství vnitřních problematických aspektů. Z těch nejpodstatnějších jmenujme zejména nekritickou adoraci pokroku, předpoklad, že veškeré fenomény se vyvíjí ke kvalitativně vyšším, dokonalejším stádiím, a představu dějin směřujících jednosměrně a nevyhnutelně k předem danému cíli. Druhým, v současné době převládajícím způsobem je pojímání evoluce dle Darwinova pojetí, které oproti progresivismu pracuje s představou slepé mechanické evoluce poháněné přirozeným výběrem. V současnosti je široce uznávaná tzv. neodarwinistická syntéza, která ukázala slučitelnost Darwinova přirozeného výběru s Mendelovými zákony dědičnosti. Pokud debatu do určité míry zjednodušíme, současné evoluční přístupy ke studiu náboženství se točí kolem dvou základních názorů – jedni považují náboženství za evoluční adaptaci (tedy výsledek neodarwinistické přirozené selekce na individuální úrovni nebo výsledek skupinové selekce v rámci koevoluce genů a kultury na úrovni společnosti), druhí za vedlejší produkt evolučního vývoje (tzv. *by-product theory*).<sup>32</sup>

Zastánci názoru, že náboženství je možné považovat za individuální evoluční adaptaci, tedy že náboženství je výsledkem přirozených selekčních tlaků zvyšujících výhodu (*fitness*) jedince, musí při ve své argumentaci doložit, že na lidskou populaci působily v dostatečně dlouhém časovém horizontu tlaky, se kterými bylo nutné se vyrovnat. Tento typ tlaků musí být navíc stabilní a univerzální – musí se vyskytovat napříč odlišnými prostředím. Adaptivní rys, který

---

<sup>31</sup> Kundt, „Evoluční teorie a religionistika: Současné evoluční přístupy ke studiu náboženství“, 44–46.

<sup>32</sup> Za další možné postoje by bylo možné považovat představu, že náboženství je evoluční šum, *spandrel* (metafora převzatá z architektury: jedná se o prvek, který nebyl architektem zamýšlen, ale který si vynutila existence okolních prvků), či genetický drift. Tyto postoje ovšem nejsou široce zastávány a je možné je do určité míry považovat za odstíny výše naznačené debaty.

je těmito tlaky zformován, navíc musí nezpochybnitelně plnit několik podmínek – musí být kauzálně užitečný, musí zvyšovat šanci na přežití nebo podporovat reprodukční úspěšnost svého nositele.<sup>33</sup> Je třeba tedy v první fázi výzkumu určit tlaky, kterým bylo lidstvo ve svých dějinách vystaveno, a poté nalézt mechanismy, které umožnily tváří v tvář těmto tlakům poskytnout jedinci selektivní výhodu schopnou se v populaci prokazatelně dále šířit. V rámci naturalisticky orientovaného výzkumu, který se snaží o naplnění ideálů konsilience, je dále zapotřebí formulovat hypotézy a predikce, na základě kterých by bylo možné funkčnost těchto mechanismů empiricky (nejčastěji experimentálně) testovat.<sup>34</sup>

Zastánci adaptacionistického pohledu na náboženství, mezi které patří Richard Sosis<sup>35</sup>, Joseph Bulbulia<sup>36</sup>, Jesse Bering<sup>37</sup>, Dominic Johnson<sup>38</sup>, Scott Atran<sup>39</sup> a William Irons<sup>40</sup>, nejčastěji spojují svou argumentaci s fenomény prosociality, kooperace a altruismu, což jsou témata, který je problematické vysvětlit v rámci klasického neodarwinistického programu. Teorie zastánců náboženství jako evoluční adaptace nejčastěji hovoří o tom, že náboženské chování je užitečné zejména proto, že signalizuje oddanost dané skupině, a to často časově, finančně, fyzicky či emočně nákladným způsobem. Taková oddanost je – nejčastěji v rámci náboženského rituálu – jednoznačně rozpoznatelná a jen obtížně předstíratelná, čímž chrání danou sociální skupinu před podvodníky a „černými pasažéry“, kteří by mohli chtít na daném společenství parazitovat. Náboženství navíc pěstuje kooperaci, protože umožňuje důvěřovat členům vlastní skupiny prostřednictvím dodržování morálních závazků, které jsou v představách věřících garantovány nepřetržitě dohlížejícím nadpřirozeným činitelem.

Mezi zastánce názoru, který považuje náboženství za vedlejší produkt evolučních procesů, patří například Stewart E. Guthrie, který chápe náboženství jako vedlejší produkt naší přirozené tendence nadměrně antropomorfizovat naše okolí. To souvisí s takzvaným HADD

---

<sup>33</sup> Takto zformulované podmínky pro uznání daného rysu jako evoluční adaptace byly nastaveny v návaznosti na kritiku tendence považovat za adaptaci téměř vše. „Manifestem“ této kritiky je slavný článek Stephena J. Goulda a Richarda Lewontina (Gould, Lewontin, „The Spandrels of San Marco and the Panglossian Paradigm: A Critique of the Adaptionist Programme“, 581–598). Autoři hovoří v tomto kontextu o tzv. *just-so stories* (narážka na anglický název Kiplingových bajek *Just So Stories* (1902)), což jsou neověřené a neověřitelné příběhy, „vyprávěnky“, které dle nich někteří badatelé uměle vytvářeli pro vysvětlení původu některých rysů.

<sup>34</sup> Takto formulovali ideální podobu evolučního výzkumu náboženství Brian Bergstrom a Pascal Boyer, viz Bergstrom, Boyer, „Evolutionary Perspectives on Religion“, 111–130.

<sup>35</sup> Sosis, „Why Aren't We All Hutterites? Costly Signalling Theory and Religion Behavior“, 91–127.

<sup>36</sup> Bulbulia, „Religious Costs as Adaptationist that Signal Altruistic Intention“, 655–686.

<sup>37</sup> Bering, *The God Instinct: The Psychology of Souls, Destiny, and The Meaning of Life* (2011).

<sup>38</sup> Johnson, „God's Punishment and Public Goods“, 410–446.

<sup>39</sup> Atran, *In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion* (2002).

<sup>40</sup> Irons, „Religion as a Hard-to-Fake Sign of Commitment“, 292–309.

mechanismem.<sup>41</sup> Guthrie tvrdí, že vedle tohoto hyperaktivní detektoru přítomnosti jiných bytostí (původně především buď predátora, nebo kořisti) máme tendenci pojímat realitu co nejkompexnějším způsobem. To jinými slovy znamená, že pokud se setkáme s náznakem přítomnosti neznámého jevu, máme tendenci jej interpretovat jako známou skutečnost, co možná nejvyššího řádu. A jelikož je nejkompexnějším činitelem, jakého jsme schopni reprezentovat, člověk, chápeme neznámé jevy pomocí modelu nadpřirozených činitelů, kteří mají antropomorfní charakteristiky, ale oplývají jimi v ještě silnější míře než člověk (všemohoucnost, vševědoucnost, všudypřítomnost, nesmrtelnost apod.).<sup>42</sup> Náboženství je tedy v tomto případě vedlejším produktem evolučně vyvinutého mechanismu – je evolučně výhodné, aby detekce predátorů či kořisti byla hyperaktivní, protože to i za cenu častých falešných poplachů zvyšuje šanci na přežití v neznámém prostředí. Tento mechanismus se spojil s rovněž kognitivně přirozenou tendencí konceptualizovat komplexní jevy pomocí intuitivních schémat převzatých z běžné zkušenosti, který stojí v pozadí našeho sklonu k antropomorfizaci. Až spojením těchto dvou svébytných, přirozených a původně nenáboženských mechanismů druhotně vznikly náboženské představy. Podobně Pascal Boyer považuje náboženství za vedlejší produkt, který vzniká specifickým narušením našich intuitivních ontologických představ (dále probíraná hypotéza o minimální kontraintuitivě náboženských konceptů). Tyto intuitivní ontologické kategorie přitom vznikly jako evolučně výhodné psychické adaptace, neboť nám umožňují při setkání s neznámým jevem odvozovat mnohé netriviální poznatky o jeho povaze pouze na základě jeho zařazení do příslušné kategorie.<sup>43</sup> E. Thomas Lawson a Robert N. McCauley, kteří se věnují zejména výzkumu rituálu, považují náboženské chování za druhotný produkt našeho evolučně vyvinutého systému k všeobecnému reprezentování akce. Jakékoliv jednání totiž uchopujeme prostřednictvím modelu, ve kterém se objevuje aktivní činitel (*agent*), který provede nějakou činnost (*action*) obvykle pomocí určitého nástroje (*instrument*) na konkrétním objektu (*patient*). Stejně dle Lawsons a McCauleyho vypadá struktura mentální reprezentace rituálního jednání, specifickostí je pouze to, že při náboženském rituálu předpokládáme, že je při něm jeden z těchto prvků v kontaktu s nadpřirozenou entitou, s tzv. nadlidským činitelem (*superhuman*

---

<sup>41</sup> The Hyperactive Agency Detection Device – termín Justina Barretta. Barrett, „The Naturalness of Religious Concepts: An Emerging Cognitive Science of Religion“, 401–418.

<sup>42</sup> Guthrie, *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion*, 177–204.

<sup>43</sup> Boyer, *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*, 93–136.

agent).<sup>44</sup> Někteří autoři, jako například Steven Pinker<sup>45</sup> nebo Lee A. Kirkpatrick<sup>46</sup>, považují náboženství za druhotné rozšíření emočních adaptací, které buď naplňují naši touhu po lásce a zdraví, nebo substituují náš vztah k blízkým osobám.

Specifický směr uvažování o evoluční povaze náboženství tvoří teorie, které vystupují z klasického rámce neodarwinistické syntézy a pracují s představou genově-kulturní koevoluce, ve které se biologické a kulturní aspekty vzájemně prolínají a ovlivňují.<sup>47</sup> Tyto teorie pak hovoří o náboženství jako o skupinové kulturní adaptaci. V jejich pojetí byly základní náboženské mechanismy původně vedlejším produktem individuálních nenáboženských procesů, které se ale prostřednictvím kulturní evoluce (skupinové selekce) staly na skupinové úrovni adaptací.<sup>48</sup> Mezi nejznámější zastávce takovýchto teorií patří David Sloan Wilson<sup>49</sup>, který považuje náboženství za skupinovou adaptaci, která zvyšuje kooperaci a kohezi uvnitř náboženské skupiny, a tak zvyšuje její konkurenceschopnost. Druhou velmi známou teorií je tzv. *big gods* hypotéza Ary Norenzayana<sup>50</sup>, která spojuje vznik velkých vysoce kooperativních početných civilizací s rozvojem víry v mocné, vševědoucí bohy, kteří jsou zároveň garanty a kontrolory dodržování morálních norem.

### 2.1.3 Metodologické zakotvení

Na metodologické rovině vidíme příklon k metodologickému pluralismu jakožto vědomému vymezení se vůči izolacionismu předcházejících období. Na jedné straně tak můžeme hovořit o inklinaci badatelů k empirickému experimentálnímu výzkumu.<sup>51</sup> To se týká zejména těch, kteří jsou vzděláním antropologové nebo evoluční psychologové. Na pomyslné opačné škále sledujeme stále rostoucí využívání počítačového modelování a digitálních

---

<sup>44</sup> McCauley; Lawson, *Bringing Ritual to Mind* (2002) a McCauley; Lawson, *Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture* (1990).

<sup>45</sup> Pinker, *How the Mind Works*, 554–558.

<sup>46</sup> Kirkpatrick, *Attachment, Evolution, and the Psychology of Religion*, 214–239.

<sup>47</sup> V češtině viz zejména knihu Petera J. Richersona a Roberta Boyda *V genech není všechno aneb Jak kultura změnila evoluci člověka*. Teorii memů v tomto kontextu zmiňovat nebudu, přísně vzato, nepracuje totiž s konceptem koevoluce genů a kultury, ale s představou dvou na sobě nezávislých evolucí. Většina jejích zastánců (Richard Dawkins, Daniel Dennett, Susan Blackmore) považuje náboženství za „maladaptaci“, tedy za něco, co je pro člověka škodlivé.

<sup>48</sup> Pro přehledný úvod do teorie kulturní evoluce viz Mesoudi, „Cultural Evolution: A Review of Theory, Findings, and Controversies“, 481–497; podrobněji Mesoudi, *Cultural Evolution: How Darwinian Theory Can Explain Human Culture and Synthesize the Social Sciences* (2011).

<sup>49</sup> Wilson, *Darwin's Cathedral: Evolution, Religion, and the Nature of Society* (2002).

<sup>50</sup> Norenzayan, *Big Gods: How Religion Transformed Cooperation and Conflict* (2013).

<sup>51</sup> O základech experimentálního přístupu přímo v kontextu kognitivní vědy o náboženství viz přehledovou studii Evy Kundtové Klocové, „Experimentální přístup ve studiu náboženství: Podoby a využití experimentu v sociálněvědném výzkumu“, 71–92.

technologií obecně (tzv. oblast *digital humanities*), především mezi badateli, jejichž primárním centrem zájmu je historiografie a analýza hmotných či textových pramenů. Do tohoto proudu se řadí i tato práce, neboť v závěrečné analýze budou použity metody z oblasti tzv. distančního čtení (*distant reading*).<sup>52</sup> Tyto metody vycházejí z myšlenky, že podrobné čtení jednotlivých textů a pasáží, jež je charakteristické pro tradiční humanitní vědy, by mohlo být plodně obohaceno využitím počítačových nástrojů, které umožňují odhalit obecnější zákonitosti, které jsou v textu obsažené, ale které je možné vnímat pouze z většího odstupů.<sup>53</sup> Zvláště zajímavé jsou vizualizace sémantických sítí, které umožňují zviditelnit způsob používání určitých slov v rámci zkoumaných dokumentů. Jak bude ukázáno, metody z oblasti distribuční sémantiky jsou totiž schopny odhalit i významová pole sledovaných pojmů a pomoci tak odhalit jejich proměny v rámci velkých textových korpusů v průběhu dlouhých časových os.

## 2.2 Kognitivní historiografie

V užším slova smyslu lze tuto práci zařadit do kontextu kognitivní historiografie.<sup>54</sup> Jedná se o disciplínu, která se snaží využívat poznatků kognitivních věd při studiu historických fenoménů. Soustředí se zejména na vliv kognitivní struktury lidské mysli při kulturním přenosu. Za zakladatelskou postavu a hlavního proponenta kognitivní historiografie lze považovat Luthera H. Martina, který již od počátku kognitivní vědy o náboženství, tedy od 90. let, chápal kognitivní přístupy jako způsob, jak proměnit obor dějiny náboženství v důvěryhodnou historiografickou vědu.<sup>55</sup>

Kognitivní historiografii lze chápat ze dvou hledisek. Z perspektivy historiků se jedná o studium historických událostí a procesů, které – tam kde je to vhodné a tématu přiměřené – využívá poznatků kognitivních věd. Z perspektivy kognitivních vědců se tím otevírá způsob, jak testovat hypotézy a teorie kognitivní vědy na konkrétním reálném historickém materiálu. Takto chápe kognitivní historiografii například Edward Slingerland.<sup>56</sup> Ten považuje analýzu „mrtvých myslí“ za metodologicky výhodnou zejména ze dvou důvodů – za prvé je tak možné

---

<sup>52</sup> Termín pochází od italského literárního teoretika Franco Morettiho, který se snaží nahlédnout literární texty novým způsobem a také tím sleduje možnost výrazně rozšířit korpus analyzovaných děl, které by nebylo v lidských silách všechna naráz přečíst a pojmout. Moretti, *Distant Reading*, 63–89.

<sup>53</sup> Underwood, „A Genealogy of Distant Reading“, 1–12.

<sup>54</sup> Pro podrobný přehled možných perspektiv, ze kterých je kognitivní historiografie nahlížena, viz Kaše, „Experimenty dějin: Kognitivní historiografie mezi dějepiscetvím a kognitivní vědou“, 93–112. Dále viz sborník Martin, Sørensen, *Past Minds: Studies in Cognitive Historiography* (2011).

<sup>55</sup> Martin, „Recent Historiography and the History of Religions: An Appreciative Response to Arthur McCalla“, 115–120.

<sup>56</sup> Slingerland, „Toward a Second Wave of Consilience in the Cognitive Scientific Study of Religion“, 123.

studovat dlouhodobé procesy kulturního přenosu a za druhé je tímto způsobem vyřešen tzv. WEIRD problém, který upozorňuje na to, že řada psychologických experimentů trpí tím, že nebyly testovány na dostatečně rozmanitém vzorku populace. Většina psychologických experimentů je totiž prováděna pouze na malých vzorcích účastníků pocházejících ze západních (=W, *west*), vzdělaných (=E, *educated*), industrializovaných (=I, *industrialized*), bohatých (=R, *rich*) a demokratických (=D, *democratic*) společností, často studentů prvního ročníku bakalářského studia psychologie. Jedná se tedy o velmi specifickou skupinu lidí, která není reprezentativní pro rozmanitá národnostní, sociální a kulturní prostředí a odlišné časové epochy.<sup>57</sup> Oproti tomu studium „mrtvých myslí“ tuto nereprezentativnost překonává, navíc se v současné době, kdy jsou mnohé textové tradice snadno dostupné v on-line databázích, nabízí pro výzkum velké množství dat, na kterých lze hypotézy a teorie kognitivní vědy o náboženství testovat a ověřovat. Omezení samozřejmě spočívá v tom, že jsou k dispozici zejména data textové či materiální povahy.

V případě kognitivně historiografického přístupu k ranému křesťanství jde výzkum také těmito dvěma naznačenými směry. Tradičněji orientovaní badatelé jej chápou jako jeden z nových metodologických nástrojů k řešení klasických biblistických otázek<sup>58</sup> nebo jako obohacení společenskovedních přístupů, které jsou v bádání o raném křesťanství již dlouhodobě etablovány.<sup>59</sup> Objevují se ale i badatelé, které v kognitivních přístupech spatřují nové paradigma novozákonního výzkumu.<sup>60</sup>

Tato práce se hlásí k chápání kognitivně-vědného diskurzu jakožto obohacení tradičních přístupů a nové perspektivy, která umožňuje nasvítit klasické otázky raně křesťanského bádání z nového úhlu pohledu. Jak již bylo řečeno v úvodu, v rámci diskurzu kognitivní historiografie je možné uvažovat o vzniku a expanzi křesťanského náboženství jako o procesu šíření mentálních reprezentací, které se nějakým způsobem vztahovaly k Ježíši z Nazareta. Pokud tuto úvahu přijmeme, je nutné se ptát, co činilo tyto mentální reprezentace zapamatovatelnými a atraktivními pro přenos. Proto z repertoáru teorií kognitivní vědy o náboženství vybírám velmi důležitou teorii o minimální kontraintuitivě úspěšných náboženských reprezentací. Právě ta je

---

<sup>57</sup> Henrich, Heine, Norenzayan, „The Weirdest People in the World?“ 61–83.

<sup>58</sup> Takto s poznatky kognitivních věd pracuje například Frederick S. Tappenden v knize *Resurrection in Paul: Cognition, Metaphor, and Transformation* (2016).

<sup>59</sup> Propojení kognitivní perspektivy a sociálního funkcionalismu se věnuje Risto Uro v knize *Ritual and Christian Beginnings: A Socio-Cognitive Analysis* (2016).

<sup>60</sup> Toto chápání zastává István Czachesz, který jeho objasnění věnoval celou monografii *Cognitive Science and the New Testament: A New Approach to Early Christian Research* (2017). Tato kniha je zároveň velmi dobrým úvodem do základů kognitivní vědy i možností její aplikace v novozákonním bádání.



totiž neodmyslitelně spojena se Sperberovým epidemiologickým pojetím šíření náboženských představ. Některé mentální reprezentace jsou nakažlivější než jiné, protože jsou kognitivně atraktivnější. Jinak řečeno, některé představy se šíří úspěšněji než jiné, protože lépe vyhovují náchylnostem kognitivních mechanismů lidské mysli. Jakou strukturu musí náboženská reprezentace mít, aby byla kognitivně atraktivní, zapamatovatelná a měla tedy vyšší potenciál ke svému šíření, bude předmětem následující části práce.

### 3 TEORIE MINIMÁLNÍ KONTRAITUITIVITY NÁBOŽENSKÝCH REPREZENTACÍ

Základním teoretickým předpokladem kognitivní vědy o náboženství je chápání náboženských představ jako mentálních reprezentací, které jsou na úrovni jedince produktem lidského kognitivního systému, a veřejných kulturních reprezentací ve chvíli, kdy jsou komunikovány a sdíleny v rámci dané společnosti. S tím úzce souvisí jedna z nejvýraznějších a nejdiskutovanějších teorií z této oblasti – teorie minimální kontraituitivity náboženských představ. Myšlenkové základy má tato teorie v nativismu a ve Sperberově epidemiologickém pojetí kulturního přenosu, neboť se snaží podat odpověď na otázku, co činí z některých mentálních reprezentací úspěšné a v kultuře se šířící veřejné reprezentace.

#### 3.1 Výchozí předpoklady

##### 3.1.1 Nativismus a modulární teorie lidské mysli

Pojetí nativismu, ze kterého kognitivisté čerpají, je spojeno zejména s pracemi Noama Chomského<sup>61</sup> a Jerryho Fodora.<sup>62</sup> Fodor přišel s konceptem modulární mysli, ve kterém tvrdí, že lidská mysl je již od narození tvořena určitými kognitivními moduly, tedy neurálními oblastmi, které se specializují na zpracování určitých skupin podnětů. Tyto vrozené moduly na jedné straně umožňují rychlé zpracování informací a schopnost učení se konkrétním dovednostem (např. řeči), na druhé straně jsou ale také příčinou omezení (*constraints*) lidské

---

<sup>61</sup> Chomsky svou analýzu směřuje zejména k jazyku, kde dospěl k přesvědčení, že existují vrozené jazykové schopnosti, tzv. univerzální gramatika (*universal grammar*), která člověku umožňuje naučit se posléze konkrétnímu jazyku. Viz zejména Chomsky, *Rules and Representations* (1980); Chomsky, *Knowledge of Language: Its Nature, Origin, and Use* (1986); Chomsky, *New Horizons in the Study of Language and Mind* (2000) a nejnověji Chomsky, Berwick, *Why Only Us? Language and Evolution* (2016).

<sup>62</sup> Svou teorii představil Fodor v knize *The Modularity of Mind* (1983). Dále viz také soubor esejů *In Critical Condition: Polemical Essays on Cognitive Science and the Philosophy of Mind* (1998).

mysli, která je schopna podněty a informace zvenčí zpracovávat právě na základě této předem dané mřížky. Jinými slovy, základní báze lidské mysli funguje do určité míry předem daným, vrozeným způsobem, má jisté výchozí nastavení, ze kterého se nelze vymanit. Kognitivní moduly v jádru lidské mysli jsou dle zastánců této představy evolučně vyvinuté a shodné pro všechny lidské jedince bez ohledu na vliv kultury, vzdělání a dalších vnějších faktorů. Do určité míry odpovídají jednotlivým oblastem v mozku, které jsou tak specializované pro zpracování konkrétního typu podnětů. Fodor určil několik hlavních charakteristik těchto kognitivních modulů: doménovou specifičnost (*domain-specificity*), zapouzdřenost (*encapsulation*), nedostupnost (*inaccessibility*) a vrozenost (*innateness*), ke kterým je možné přidat také mandatornost (*mandatoriness*) a rychlost (*speedness*).<sup>63</sup> Všechny tyto prvky spolu ve Fodorově pojetí úzce souvisí a tvoří model toho, jak mozek na bazální úrovni zpracovává informace, díky čemuž nám umožňuje, že jsme vůbec schopni cokoliv vnímat. Podle Fodora je tedy naše kognitivní architektura v základu tvořena doménově specifickými moduly, tzv. vstupními systémy, určenými ke zpracovávání příslušných specifických informací, vzniklých na základě rozmanitých podnětů. Tyto moduly jsou zapouzdřené, což znamená, že do určité míry zpracovávají informace nezávisle na sobě, navzájem do těchto procesů nezasahují a pokud je zapotřebí multimodulární spolupráce, komunikují spolu pouze na základě určitých rozhraní. Tok informací mezi moduly je tak doménovou specifičností výrazným způsobem omezen a určen, což výrazně ovlivňuje a formuje naše vnímání. Tyto moduly navíc fungují automaticky a jejich funkce nelze měnit ani vědomým úsilím, ani na základě učení, což Fodor popisuje jako jejich nedostupnost a mandatornost. Považuje je za vrozené a geneticky dané. Je ovšem třeba zdůraznit, že se zde pohybujeme na rovině nižších kognitivních procesů typu percepce, porozumění řeči či rozpoznávání tváří. Fodor tedy mluví o nevědomých inferenčních reakcích na podněty z okolí, které naše mysl zpracovává rychle a automaticky „online“, nikoliv o vyšších kognitivních funkcích, tzv. centrálních systémech, kde tyto podněty vědomě reflektujeme, přemýšlíme o nich, zasazujeme je do kontextu, vyvozujeme, co je způsobilo apod. Tyto typy vyšších kognitivních procesů (myšlení, rozhodování atd.) dle Fodora modulární nejsou, fungují pomaleji a nespouštějí se automaticky. Nejsou ani zapouzdřené, neboť obsahují přístup ke všem informacím, což nám umožňuje jednotlivé různorodé podněty z prostředí integrovat. Jsou také zodpovědné za vytváření mentálních reprezentací. Fakt, že za modulární považuje pouze nižší kognitivní procesy percepčního charakteru, jej také vede k opakovanému upozornění, že zatím známe pouze zlomek pravdy, protože většina naší mysli modulárně nefunguje a vědci

---

<sup>63</sup> Fodor, *In Critical Condition: Polemical Essays on Cognitive Science and the Philosophy of Mind*, 127–142.

zatím netuší, jak kognice na nedomulární úrovni pracuje. Přestože jsou tak dle jeho názoru koncept modularity a komputační teorie mysli zatím těmi nejlepšími z těch, které máme k dispozici, osvětlují pouze malou část celé skládky.<sup>64</sup>

Bezpochyby ale na Fodorovu práci navázalo mnoho dalších badatelů a teorie o modularitě lidské mysli ve svých rozmanitých obměnách v současnosti představuje jednu z nejrozšířenějších představ o tom, jak je lidská mysl organizována a jakým způsobem funguje. Mnohem menší shoda však panuje v tom, jak silně onu modularitu chápat. Odlišně od představené koncepce Jerryho Fodora ji rozvíjejí evoluční psychologové John Tooby a Leda Cosmides, kteří jsou v kognitivní literatuře také často citováni.<sup>65</sup> Ti se snaží porozumět lidské mysli na základě analýzy adaptativních výzev, kterým čelili předci současného člověka v době lovců a sběračů. Předpokládají totiž, že v průběhu evoluce lidská mysl vyvinula speciální moduly, určené k řešení konkrétních dílčích problémů, a tím pádem přispívajících k přežití v daném prostředí. Tyto moduly se dle nich od té doby nezměnily. Z evoluční perspektivy se tak snaží přijít na to, jak se pravěký člověk vyrovnával se specifickými kognitivními úkoly, kterým byl v průběhu života vystaven svým okolím. Začínají určením adaptivního problému a pokračují hypotetickým návrhem toho, jak mohl vypadat modul uzpůsobený k jeho ideálnímu vyřešení. Z něj dovozují predikce empirické povahy, které poté testují, aby tak doložili existenci těchto modulů a jejich univerzálnost napříč kulturami. Jejich záběr je velice široký, věnují se tématům jako je sexuální atraktivita, rozpoznání příbuzných a vyhýbání se incestu, rodičovství, reciprocita a kooperace ve skupině, koaliční psychologie, detekce predátorů, emoce typu stud, hněv, pýcha apod. Jejich teorie je označována termínem masivní modularita či jinak také jako model „švýcarského nože“ (*Swiss army knife model of the brain*).<sup>66</sup> Jejich hlavní argument

---

<sup>64</sup> Na to Fodor upozorňuje zejména v knize *The Mind Doesn't Work That Way: The Scope and Limits of Computational Psychology* (2001), kde v polemice se Stevenem Pinkerem a jeho knihou *How the Mind Works* (1997) ukazuje, jak málo toho doposud kognitivní věda o fungování mysli ví a že se stále nachází ve svých začátcích. Od doby vydání této knihy se výzkum sice výrazným způsobem posunul, stále však platí, jak bude ukázáno dále, že ač se poznatky o fungování modulárních systémů mysli postupně rozšiřují, stále se jedná o neuzavřenou diskuzi.

<sup>65</sup> Někteří zastánci kognitivní vědy o náboženství pracují s představou převzatou právě z evoluční psychologie, že lidský mozek jakožto biologický základ a lidská mysl jako jeho funkce se od paleolitu v podstatě nezměnily (tzv. teorie „mysli doby kamenné“), a proto je možné prostřednictvím analýzy současné mysli pochopit i mentální reprezentace náboženského člověka starověku. Tento koncept podrobně rozebírá sborník Jeroma H. Barkowa, Ledy Cosmides a Johna Toobyho *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture* (1992), viz zejména úvodní studii Barkow; Cosmides; Tooby, „Introduction: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture“, 3-15. Tato představa ale není neproblematická, kritizuje ji například Gregory Cochran a Henry Harpending v knize *The 10,000 Year Explosion: How Civilization Accelerated Human Evolution* (2009), kteří tvrdí, že populační exploze a vznik velkých městských civilizací genetickou evoluci člověka výrazně zrychlily.

<sup>66</sup> Cosmides; Tooby, „Origins of Domain Specificity: The Evolution of Functional Organization“, 85-116.

spočívá v tom, že není možné, aby se lidská mysl skládala výhradně z doménově obecných mechanismů, které jsou prosté vrozeného obsahu. Pokud by tomu totiž tak bylo, pak by to znamenalo, že by takovýto nesespecializovaný kognitivní mechanismus musel při řešení jakéhokoliv problému postupovat od nuly pomocí nákladného – a například v případě detekce predátorů potenciálně fatálního – systému pokus-omyl. Doménově specifické moduly oproti tomu jsou již vrozeně vybaveny obsahem, který umožňuje efektivně řešit problém, spadající pod daný modul (např. páření, hledání potravy, rozpoznání nebezpečí apod.). Namísto zvažování obrovského množství možných způsobů reakce, tak modul automaticky a rychle nabídne jednu nebo několik preferovaných alternativ jednání. Autoři argumentují, že efektivita doménově specifických modulů oproti doménově obecným je důvodem, proč máme předpokládat, že je přírodní výběr upřednostnil.<sup>67</sup> Jejich chápání modularity je tak oproti Fodorově výrazně silnější a rozsáhlejší, neboť se domnívají, že nejen percepční, ale i myšlenkové procesy podléhají modulárnímu charakteru.<sup>68</sup>

S konceptem, představujícím snahu vybalancovat obě pojetí, přišel archeolog Steven Mithen.<sup>69</sup> Představa specializovaných modulů podle něj sice dobře vysvětluje, že je člověk schopen efektivně a rychle řešit rozmanité množství problémů, činí však obtížně vysvětlitelnými schopnost učení se novým věcem a vytváření inovativních postupů, které v dějinách kultury můžeme pozorovat. Mithen proto tvrdí, že mysl se skládá ze tří hlavních komponent: ze specializovaných modulů/inteligencí (*specialized intelligences*), určených k řešení konkrétních úkolů; z obecné inteligence (*general intelligence*), jakéhosi obecného modulu, který nám umožňuje schopnost učit se a rozhodovat se; a z kognitivní fluidity (*cognitive fluidity*), která umožňuje propustnost myšlenek a znalostí mezi jednotlivými doménami.<sup>70</sup> Právě díky kognitivní fluiditě se podle Mithena původně modulární mysl archaických lidí vyvinula v mysl moderního člověka, která je díky propustnosti mezi jednotlivými moduly schopna inovace, kreativity a kombinace různorodých znalostí, často na základě použití analogie či metafory.<sup>71</sup>

---

<sup>67</sup> Cosmides; Tooby, „The Psychological Foundations of Culture“, 93-114.

<sup>68</sup> Podobně uvažuje Sperber, který prosazuje koncepci masivní modularity mysli, jak bude ukázáno v následující kapitole.

<sup>69</sup> Svou představu Mithen předložil v knize *The Prehistory of the Mind: A Search for the Origins of Art, Religion, and Science* z roku 1996, kde pracuje s termínem kognitivní fluidita (*cognitive fluidity*).

<sup>70</sup> Mithen, *The Prehistory of the Mind*, 70-78.

<sup>71</sup> Mithen, *The Prehistory of the Mind*, 211-222.

### 3.1.2 Sperberův epidemiologický model kulturního přenosu

Výchozí otázkou antropologa Dana Sperbera byla snaha vysvětlit, jak lidská mysl umožňuje, formuje a omezuje kulturní variabilitu. Považuje totiž za nerealistické uvažovat o kultuře jako o něčem, co se vznáší ve vzduchoprázdnu nad jednotlivci. Kultura je bytostně spjata s člověkem, s jeho myslí a tělem – to je dle Sperbera prostor, kde se kultura z velké části vytváří, a je to také prostor, který ovlivňuje její podobu. Jinak řečeno, Sperbera na obecné úrovni zajímá, jak mikroprocesy kulturního přenosu ovlivňují makrostrukturu kultury, její obsah a vývoj. Těmito mikroprocesy myslí na jedné straně zejména kognitivní a psychologické procesy, které se odehrávají v lidské myslí, na druhé straně tím má také na mysli konkrétní dílčí projevy lidského chování, jako je vzájemná komunikace, prostřednictvím které se lidé navzájem ovlivňují a společně sdílí konkrétní reprezentace. Sperber proto rozlišuje tři úrovně reprezentací – mentální reprezentace v mysli jednotlivce, veřejné reprezentace, tedy reprezentace, které byly veřejně komunikovány, a kulturní reprezentace, které tvoří sdílený obsah v dané kultuře.<sup>72</sup>

Zároveň oproti konceptu memetiky nepovažuje člověka za pouhého nosiče jednotek kultury, nosiče jednotlivých memů. Při sdílení a šíření jednotlivých reprezentací totiž podle Sperbera nedochází k pouhé replikaci, k pouhému kopírování. Nesouhlasí ani se standardním sémiologickým náhledem, který komunikaci považuje za systém kódování a dekodování. Jakýkoliv kulturní přenos má podle něj vždy transformační charakter. Jedná se totiž o konstruktivní proces. Když je jedinec vystaven konkrétní informaci (neboli konkrétní reprezentaci) nefunguje to tak, že by si ji v nezměněné podobě „stáhl“ do mozku (tedy že by došlo ke zkopírování informace), nebo že by přišla na řadu jakási dešifrovací operace. Při přenosu informace podle Sperbera dochází k tomu, že si dotýčný jedinec na základě původního podnětu vytváří svou vlastní mentální reprezentaci. V procesu přenosu, ale také v procesu zapamatování a vyvolání minulých uložených informací, dochází neustále k transformacím a tyto transformace jsou součástí efektivního fungování kognitivních mechanismů v mysli člověka.<sup>73</sup> Podle Sperbera nám totiž nejde o to zkopírovat přesně reprezentaci druhého (to navíc nelze), ani plně dešifrovat její význam (to také není možné), ale jde nám o to, abychom z dané informace získali to, co je pro nás užitečné a relevantní.<sup>74</sup> Na tomto předpokladu je založen jeho

---

<sup>72</sup> Sperber, *Explaining Culture: A Naturalistic Approach*, 24–25.

<sup>73</sup> Dvěma extrémy transformačního procesu jsou duplikace nebo naopak naprostá ztráta informace, viz Sperber, *Explaining Culture: A Naturalistic Approach*, 83.

<sup>74</sup> Sperber, *Explaining Culture: A Naturalistic Approach*, 98–118.

model mechanismu lidské komunikace, tzv. teorie relevance, kterou vytvořil spolu s britskou lingvistkou Deirdre Wilsonovou.<sup>75</sup>

Sperber si všímá, že pokud bychom přijali za svůj model replikace nebo model dekódování, nebylo by možné vysvětlit stabilitu, kterou na úrovni makroprocesů, tedy na úrovni kulturních reprezentací, sledujeme. Model replikace trpí následujícím problémem. Protože naprosto věrné kopírování není možné, docházelo by neustále při kopírování reprezentací z jedné mysli do druhé k velkému množství nepřesností a chyb. Stejně tak při modelu dekódování by se neustále část zašifrované informace ztrácela. Sperber navíc tvrdí, že není pravděpodobné, že by selekční tlaky působící v kultuře byly dostatečně silné, aby vytvořily selekci srovnatelnou s tou, kterou pozorujeme v biologické evoluci. Naproti tomu, když přijmeme Sperberův model transformace a konstrukce komunikovaných reprezentací, je stabilita vysvětlitelná. Ačkoliv dochází ke změnám, tyto změny nejsou náhodné, ale směřují k tomu, co Sperber nazývá kulturními atraktory. Stabilita kulturních jevů tak není zajištěna robustním mechanismem replikace nebo dekódovacími operacemi, ale spolupůsobením relevance a kulturních atraktorů.<sup>76</sup>

Dále se Sperber ptá, co činí některé představy relevantními, atraktivními, tedy v jeho terminologii „nakažlivějšími“ než jiné. Jinými slovy, Sperbera zajímá, proč se z některých mentálních reprezentací stanou nejen veřejné, ale dokonce úspěšné a stabilní kulturní reprezentace.<sup>77</sup> Tím se dostáváme k formulaci jeho epidemiologie reprezentací. Sperber si půjčuje metaforu epidemiologie nejen proto, že si všímá určité analogie mezi šířením reprezentací a šířením chorob, ale také tím chce poukázat na nutnost „eklektického“ a interdisciplinárního výzkumu, zejména spolupráce evoluční psychologie a kulturní antropologie (podobně jako spolupracuje patologie a epidemiologie).<sup>78</sup> Zohlednění psychologických a kognitivních faktorů je dle něj při snaze vysvětlit, proč jsou některé reprezentace úspěšnější než jiné, zásadní. Na základě toho přišel Sperber s myšlenkou, že některým reprezentacím se daří lépe zaujmout pozornost a udržet se v paměti proto, že porušují intuitivní očekávání, která lidská mysl zaujímá.<sup>79</sup> To je činí kognitivně atraktivními,

---

<sup>75</sup> Viz Sperber, Wilson *Relevance: Communication and Cognition* (1995), stručněji Wilson, Sperber, „Relevance Theory“, 607-632.

<sup>76</sup> Sperber, *Explaining Culture: A Naturalistic Approach*, 77-92.

<sup>77</sup> Sperber, *Explaining Culture: A Naturalistic Approach*, 58-59.

<sup>78</sup> Sperber, *Explaining Culture: A Naturalistic Approach*, 2-3.

<sup>79</sup> Sperber zastává teorii modularity mysli ve velmi silné podobě, protože na rozdíl od Fodora předpokládá, že i myšlenkové procesy mohou být modulární. Sperber, *Explaining Culture: A Naturalistic Approach*, 119-120. Viz též Sperber, „In Defense of Massive Modularity“, 47-57.

relevantními, a proto vhodnými pro šíření v populaci.<sup>80</sup> Tuto myšlenku následně rozvinul a v kontextu náboženských představ výrazně obohatil Pascal Boyer.

### 3.2 Boyerova formulace teorie minimální konstraintivity náboženských představ

Antropolog Pascal Boyer vychází z výzkumů evoluční psychologie a inspirován Sperberovým epidemiologickým modelem svou teorii minimální konstraintivity náboženských reprezentací zakládá na výše rozebraném nativistickém předpokladu, že lidská mysl obsahuje ve svém základu množství specializovaných inferenčních systémů. Tyto systémy jsou podle nativistů vrozené a umožňují nám vyznat se světě okolo nás, kategorizovat jevy a objekty, se kterými se setkáváme, a odvozovat určité vlastnosti daného objektu na základě jeho zařazení do konkrétní konceptuální kategorie.<sup>81</sup> Boyer proto hovoří o tzv. intuitivní ontologii, která v základu zahrnuje pět ontologických kategorií – osoba (*person*), zvíře (*animal*), tedy tzv. intencionální činitelé, rostlina (*plant*, živý, ale neintencionální objekt), artefakt (*artefact*) a neživý přírodní objekt (*natural object*).<sup>82</sup> K těmto kategoriím poté člověk přisuzuje vlastnosti na základě intuitivně-ontologických inferenčních domén – těmi hlavními jsou intuitivní psychologie (*intuitive psychology*), intuitivní biologie (*intuitive biology*) a intuitivní fyzika (*intuitive physics*). Když se setkáme s nějakým objektem, byť by byl pro nás dosud neznámý, automaticky jej zařazujeme do jedné z těchto ontologických kategorií, což nám umožňuje velmi rychle a nereflektovaně odvodit značné množství informací o povaze tohoto objektu (např. zda se může sám pohybovat, zda může mít nějaké záměry, zda se může rozmnožovat, zda může zemřít, zda se jedná o vyrobený artefakt nebo přírodninu apod.). Toto intuitivní poznání vzniká v průběhu biologického vývoje člověka kombinací působení vnějších stimulů a na ně reagujících vrozených mentálních mechanismů, nikoliv vlivem kultury či společnosti. Je tedy nezávislé na sociálním učení.<sup>83</sup> Samozřejmě je toto intuitivní poznání dále doplňováno kulturními vstupy a zkušenostmi. Lidská mysl je však již od nejranějších stádií uzpůsobena k tomu, aby si budovala určité pojmové struktury a odvozovala některé závěry automaticky.

---

<sup>80</sup> Sperber, *Explaining Culture: A Naturalistic Approach*, 140.

<sup>81</sup> Boyer, „Cognitive Aspects of Religious Symbolism“, 32.

<sup>82</sup> Je třeba upozornit, že v některých textech se zdá, že ontologické kategorie jsou širší než zmíněných a nejčastěji uváděných pět (například ještě události, abstraktní objekty atd., viz Boyer, „Religious Ontologies and the Bounds of Sense: A Cognitive Catalogue of the Supernatural“, dostupné z <<http://ontology.buffalo.edu/smith/courses01/rrtw/Boyer.htm>>, citováno [11.8.2021]). V kontextu reprezentace nadpřirozených entit ale Boyer pracuje s těmito typickými pěti.

<sup>83</sup> Podobně uvažuje i McCauley, „The Naturalness of Religion and the Unnaturalness of Science“, 77.

Důsledkem tohoto uspořádání lidské mysli jsou zároveň i omezení (*constraints*), které tyto struktury kladou našim představám.

Na první pohled se nám může zdát, že je člověk schopen produkovat neomezenou variabilitu mentálních reprezentací. Boyer však tvrdí, že lidská mysl je již od nejranějších stádií konceptuálního vývoje předurčena a omezena svou architekturou k tomu, aby na základě empirické zkušenosti a kulturního učení budovala určité typy pojmových struktur. Tyto opakující se struktury je možné identifikovat, popsat a vysvětlit jejich evoluční pozadí. Dle Boyera toto platí i o náboženských reprezentacích, které navzdory pozorované kulturní rozmanitosti, vykazují stejné rysy.<sup>84</sup> Právě určení těchto rysů a vysvětlení jejich kulturní úspěšnosti je cílem Boyerovy teorie o minimální konstraintivitě náboženských představ. Abychom pochopili, jakým způsobem člověk reprezentuje náboženské entity, je tedy nejprve třeba obrátit pozornost k tomu, jakým způsobem fungují kognitivní struktury hluboce zakořeněné v naší mysli.

### 3.2.1 Vrozené vs. získané

Již od útlého dětství lidská mysl zapojuje při poznávání různorodé inferenční systémy, ačkoliv Boyer upozorňuje, že náplň jednotlivých konceptů se utváří postupně. Nemáme tak vrozené popisy (*descriptions*) jednotlivých objektů, se kterými se setkáváme, nemáme vrozenou jakousi mentální encyklopedii, ale máme vrozené dovednosti (*skills*), tedy inferenční systémy, které se aktivují při vidění či jiném vnímání nějakého objektu a které se postupně vyvíjejí, podobně jako se vyvíjejí například naše motorické dovednosti. Kojenec samozřejmě nemá stejné pojmy, jaké nalezneme v mysli dospělého jedince. Už od narození má ale mysl skládající se z různých specializovaných inferenčních systémů, které umožňují postupně odvozovat mnohé netriviální závěry o jeho okolí, pokud se dítě vyvíjí v normálním prostředí, tedy prostředí, které v běžné míře poskytuje nejrůznější podněty. Velmi dobře je to vidět na oblíbeném příkladu osvojování jazyka. Pokud je dítě vystaveno onomu Boyerem zmíněnému normálnímu prostředí, tedy pokud je obklopeno lidmi, kteří daným jazykem hovoří a používají jej při komunikaci s dítětem, dochází u něj mezi prvním a pátým rokem věku k osvojení si tohoto jazyka. Nejprve na úrovni jednotlivých slov, poté dvouslovných spojení, a nakonec plné syntaxe. Jak si všiml už zmíněný Chomsky, tempo, jakým se je dítě schopno jazyku v normálním prostředí naučit, je neobyčejně rychlé. Zároveň jsou lingvistická data, kterým jsou děti vystavené, vždy mnohem chudší než

---

<sup>84</sup> Boyer, „Religious Ontologies and the Bounds of Sense: A Cognitive Catalogue of the Supernatural“, dostupné z <<http://ontology.buffalo.edu/smith/courses01/rrtw/Boyer.htm>>, citováno [9.8.2021].



úroveň znalosti, kterou jsou z nich děti schopné dosáhnout. To se podle těchto badatelů dá vysvětlit jedině tak, že máme vrozené určité struktury, které osvojení této dovednosti, tedy schopnosti ovládat konkrétní jazyk, umožňují. Pokud by však podněty chyběly, schopnost ovládat jazyk by se bez ohledu na tyto vrozené struktury nerozvinula.<sup>85</sup>

Podle Boyera totéž platí i o ontologických kategoriích. Není to tak, že bychom měli v okamžiku narození v mysli plně vytvořené koncepty osob, zvířat, rostlin, artefaktů nebo neživých předmětů. Máme ale vrozené speciální, evolučně vyvinuté inferenční systémy, které vytvoření těchto konceptů umožňují a které především umožňují automaticky odvozovat na základě těchto konceptů další závěry. Nemáme tak sice rovnou v mysli dán plně rozvinutý pojem zvířete, ale na základě poznatků vývojové psychologie víme, že již velmi malé děti mají odlišná očekávání ohledně pohybu zvířat a artefaktů. Od objektů, které vypadají jako zvířata, mají tendenci očekávat, že budou schopné se samostatně pohybovat a že tento pohyb bude záměrný a cílený, kdežto od objektů, které vypadají jako artefakty, nikoliv. Touto intuicí oplývají, aniž by ji byly schopny explicitně vysvětlit. Jak doložila psycholožka Rochel Gelmanová s kolegyněmi, pokud jsou děti k vysvětlení nuceny, uvádějí zpravidla zpětná zdůvodnění, např. že artefakt se nemůže pohybovat, protože nemá nohy. Když jim bylo ukázáno, že socha nohy má, tvrdily, že to „nejsou dobré nohy“ a tak dále.<sup>86</sup> To dle Boyera dokládá dvě věci. Za první, že děti sice ještě nemají plně rozvinutý pojem zvířete či artefaktu, ale zcela evidentně již fungují specializované inferenční systémy, které jim umožňují činit intuitivní závěry, aniž by k těmto intuicím (tedy k těmto inferenčním systémům) měly děti vědomý přístup. Za druhé, jednotlivé koncepty se postupně vyvíjejí. Na tomto konkrétním příkladu můžeme dle Boyera vidět, že čím více jdeme u určitého konceptu do minulosti, tím více se od konkrétního pojmu dostáváme ke generativním strukturám, které daný koncept zakládají. U dítěte tak vidíme postupný vývoj od konceptu věci, která se hýbe sama, k objektu, který vypadá jako zvíře, až k pojmu konkrétního zvířete tak, jak jej najdeme v mysli dospělého jedince.<sup>87</sup>

### 3.2.2 Šablony a koncepty

Jak si tyto koncepty můžeme představit? Dle Boyera je klíčové rozlišení mezi koncepty (*concepts*) a šablonami (*templates*). Velmi zjednodušeně můžeme říct, že šablony jsou jakési struktury, které jsou naší mysli vlastní, kdežto koncepty spočívají v konkrétním naplnění těchto

---

<sup>85</sup> Boyer, *Religion explained*, 41, 112–116; srov. s Chomsky, *Knowledge of Language: Its Nature, Origin, and Use* (1986).

<sup>86</sup> Gelman; Spelke; Meck, „What Preschoolers know about Animate and Inanimate Objects“, 297–326.

<sup>87</sup> Boyer, *Religion explained*, 109–114.

šablon na základě získaných informací, vlastní zkušenosti a intuitivních závěrů. Lidská mysl, která získává informace, není dle tohoto teoretického rámce *tabula rasa*, která by se pouze pasivně plnila informacemi. Naopak aktivně tyto informace filtruje a má již předem daný způsob, jak tyto informace uspořádat. Dle Boyera nejen to, díky inferenčním systémům umí naše mysl navíc na základě vstupních a velmi často fragmentárních poznatků vytvářet další závěry, tedy využívá získané informace nad rámec toho, co je jí poskytováno. To je velmi důležitý poznatek hned v několika ohledech. Za prvé nám to ozřejmuje, jak je možné, že jsme schopni – navzdory omezeným možnostem přímé zkušenosti s mnoha objekty – vyvozovat různé prediktivní generalizující soudy. Za druhé, protože jsou tyto soudy formovány speciálními inferenčními systémy, které jsou všem lidem společné, vysvětluje to, proč lidé na základě různých poznatků a různých zkušeností dospívají k obdobným výsledkům. A za třetí, pokud pochopíme, jak tyto inferenční systémy fungují, je možné podobu těchto závěrů dokonce předvídat.<sup>88</sup>

Boyer tuto myšlenku ilustruje na způsobu, jakým si osvojujeme znalosti o konkrétních zvířecích druzích. Člověk se o zvířatech dozví různými způsoby – může se o nich učit ve škole, může mít s nějakým zvířetem přímou zkušenost, může se o něm dočíst v knize, někdo mu o zvířeti řekne a tak dále. Co se v tu chvíli děje v mysli? Člověk si tuto novou položku nevědomky přidá do své mentální encyklopedie zvířat. Jak to udělá? Pomocí automatického, nevědomého a intuitivního zařazení nové položky do příslušné ontologické kategorie, v tomto případě do ontologické kategorie „zvíře“. To vyvolá určitou šablonu, kterou začne mysl podle předem daných pravidel vyplňovat. Boyer to připodobňuje úřednímu formuláři – způsob, jakým ho můžeme začít vyplňovat, se liší, obsah jednotlivých formulářů je také rozdílný, ale jednotlivé kolonky a pravidla, která určují, jak ho vyplnit, zůstávají stejné. Pokud se tak člověk poprvé dozví např. o existenci mrože, jeho mysl vyvolá šablonu zvířete a začne ji vyplňovat. Taková šablona obsahuje položky typu jméno zvířete, popis tělesného tvaru, způsob rozmnožování, místo výskytu, preferovaná potrava a další. Mysl tuto šablonu naplní jak explicitními informacemi, které se o mroži přímo dozví, tak i závěry, které jeho inferenční systémy začnou odvozovat automaticky. Mezi takové obecné prediktivní závěry patří například to, že mrož je intencionální činitel, že se musel narodit, že musí zemřít, že se může pohybovat, rozmnožovat, že všichni mroži mají uvnitř těla stejné orgány apod. Rovněž pravidla, podle kterých se tato šablona začne intuitivně vyplňovat, jsou daná pevnými zásadami. Například není možné, aby byla kolonka rozmnožování vyplněna více protikladnými informacemi. To umožňuje, že

---

<sup>88</sup> Boyer, *Religion explained*, 40–45.

ačkoliv se různí lidé dozvěděli o existenci mrožů různým způsobem a byly jim poskytnuty odlišné vstupní informace, základní obrysy jejich konceptu mrože budou obdobné a jejich podoba je do určité míry předvídatelná. Je to proto, že lidská mysl neustále získané informace třídí, upravuje a odvozuje z nich další závěry na základě své biologicky zakotvené, vrozené struktury. A ač v lidských myslích i mezi lidmi navzájem neustále dochází k toku obrovského množství informací a ač jsou tyto informace v jednotlivých myslích neustále modifikovány, je zřejmé, že některé změny a inference mají tendenci ubírat se určitým směrem. To dle Boyera umožňuje, že ačkoliv neexistuje nic takového jako prosté kopírování informací z jedné mysli do druhé, ale každá informace je vždy znovu zpracována, můžeme v některých aspektech pozorovat mezikulturní stabilitu některých představ a závěrů.<sup>89</sup> Zároveň je ale zřejmé, že některé položky v dané šabloně během života doplňujeme a revidujeme a že někteří lidé, například vystudovaný biolog, budou mít jednotlivé koncepty výrazně bohatší. Důležité je také uvědomit si, že naše automatické inferenční systémy nemusí vždy poskytovat pouze pravdivé závěry. Inference, které naše mysl automaticky produkuje, popisuje Boyer jako očekávání (*expectations*).<sup>90</sup> Jedná se o domněnky, které si naše mysl díky své povaze neustále vytváří. Některé naše intuitivní předpoklady nás proto mohou mást a je nutné je později učením korigovat. Takovým příkladem může být třeba náš intuitivní předpoklad, že k rozmnožování je u zvířat zapotřebí pohlavního styku samce a samice. Ten bude chybný v případě zvířat, které jsou schopné nepohlavního rozmnožování – půjde o informaci, která jde nad rámec našich intuitivních očekávání a kterou je třeba se naučit.

Zároveň je z výše řečeného zřejmé, že šablon je mnohem méně než konceptů. Šablony jsou také stabilnější a mnohem méně závisí na kulturních rozdílech než koncepty. Boyer uvádí, že ačkoliv jsou v různých kulturách považovány za nechutné odlišné věci, fakt, že se koncepty nechutnosti a nečistoty objevují všude, svědčí o tom, že je lidem společná šablona „znečišťující látky“ (*polluting substance*).<sup>91</sup> Byť je tato šablona naplněna v různých kulturách různým obsahem, závěry a očekávání, které jsou na základě speciálního inferenčního systému pro tuto oblast odvozovány, se příliš neliší a fungují víceméně stejně. To souvisí s tím, že speciální inferenční systémy a závěry, které nám umožňují získávat, jsou silně ovlivněny naší evoluční minulostí. Existují velmi dobré evoluční důvody pro to, že se vyhýbáme některým druhům potravin, kontaktu s hnijícími mrtvolami, se zraněnými či nemocnými lidmi a zvířaty, že se vyhýbáme

---

<sup>89</sup> Zde výrazně vidíme Boyerovu návaznost na Sperbera. Boyer, *Religion explained*, 40–46.

<sup>90</sup> Boyer, *Religion explained*, 60.

<sup>91</sup> Boyer, *Religion explained*, 44, 118–120.

výkalům a špíně.<sup>92</sup> Paul Rozin s Jonathanem Haidtem a Clarkem R. McCauleym, kteří se věnují psychologii znechucení, ve svém výzkumu ukázali, že máme speciální inferenční systém, který nás intuitivně chrání před nákazou a kontaminací. Ten může za to, že pokud je nějaká látka považována za nechutnou – bez ohledu na to, co je touto látkou konkrétně myšleno – lidé mají intuitivní tendenci předpokládat, že jakékoliv, byť sebemenší, množství této látky má znečišťující důsledky. Podobně vidíme, že je jedno, zda je tato látka viditelná nebo ne. Náš inferenční systém týkající se nákazy nás totiž vede k tomu, že předpokládáme, že zdroj nebezpečí nemusí být na první pohled zřejmý – což je dosti výhodné, když si uvědomíme, že bakterie a viry opravdu nejsou viditelné pouhým okem. Také způsobuje, že máme tendenci se intuitivně vyhnout jakémukoliv kontaktu se zdrojem nákazy či znečištění, protože jakýkoliv – byť omezený nebo velmi krátký – kontakt považujeme za potenciálně nebezpečný a rizikový. Tento evolučně vyvinutý nakažový systém také vyvolává velmi silné emocionální reakce i na pouhý náznak takovýchto situací, přičemž nejsilnější averzivní reakce jsou pozorovány při požití.<sup>93</sup>

### 3.2.3 Existuje náboženská oblast mysli?

Velmi důležité je, že stejný inferenční systém se spustí v případě náboženského i nenáboženského konceptu znečištění. To nás vede k podstatné Boyerově tezi, že lidská mysl, jakožto komplexní soubor funkčních schopností, které byly formovány evolučními tlaky a přírodním výběrem, nemá žádný speciální systém, který by byl rezervován pro sféru nadpřirozena. Navíc to, co jsme si zvykli označovat souhrnným termínem „náboženství“, spojuje dle Boyera nejméně pět různých oblastí, které se zpracovávají odlišnými kognitivními mechanismy – (1) zahrnuje mentální reprezentace týkající se nadpřirozených entit a agentů, (2) je spojeno s existencí souboru morálních pravidel, (3) obsahuje a posiluje představy o skupinové identitě, (4) podněcuje k rituálnímu chování a (5) umožňuje specifické typy prožitků a emocionálních stavů. Proto nelze předpokládat, že by všechny tyto repertoáry byly myslí zpracovávány stejným způsobem. Ve hře je zde velké množství různých specializovaných oblastí. To, jakým způsobem si osvojujeme a předáváme náboženská morální přesvědčení, je tak odlišné od mechanismu, který je zodpovědný za vytváření a přenos idejí o nadpřirozených agentech. Ačkoliv se posléze mezi těmito reprezentacemi vytvářejí následné souvislosti, neměli bychom považovat za samozřejmé, že by náboženství mělo být jednotným kognitivním

---

<sup>92</sup> Boyer, *Religion explained*, 118–120.

<sup>93</sup> Rozin; Haidt; McCauley, „Disgust“, 757–776.

fenomémem. Navíc všechny tyto oblasti mají i svou s náboženstvím nesouvisějící podobu.<sup>94</sup> Existují představy o nadpřirozených činitelích a objektech, které jsou záležitostí fikce, a nikoliv náboženské víry. Existují morální pravidla mimo kontext konkrétního náboženského systému. Známe koncepty skupinové identity, založené například na příslušnosti ke konkrétnímu národu. Ritualizované typy chování můžeme sledovat i v rámci sportovních utkání. A konečně i zkušenosti, které chápeme jako náboženské, nemusejí být diametrálně odlišné od jiných typů soukromých emocionálních prožitků či stavů navozených psychedeliky. Vzhledem ke sledované problematice se nyní zaměříme na to, jak jsou dle Boyera v mysli formovány, zpracovávány a předávány náboženské představy ve formě mentálních reprezentací o nadpřirozených agentech a entitách.

### 3.2.4 Struktura náboženských konceptů

Ač by se mohlo na první pohled zdát, že náboženské koncepty vykazují neomezenou variabilitu a jsou tak výrazně závislé na konkrétním kulturním kontextu, Boyerova argumentace míří přesně opačným směrem. Boyer se zaměřuje na obecnou strukturu náboženských reprezentací, všímá si opakujících se rysů, které jsou navzdory obsahové různorodosti stabilní, a snaží se o vysvětlení tohoto jevu. Základem je mu samozřejmě výše popsaná architektura lidské mysli, především naše intuitivní ontologie, která je univerzální a na kultuře nezávislou vlastností naší mysli. Tato intuitivní ontologie tvoří základ námi vytvářených pojmových struktur a výrazným způsobem proto formuje a omezuje podobu mentálních reprezentací. Skládá se ze zmíněných ontologických kategorií (osoba, zvíře, rostlina, artefakt, neživá přírodnina) a doménově specifických inferenčních systémů – intuitivní fyziky, intuitivní biologie a intuitivní psychologie. Do ontologických kategorií jsou jednotlivé objekty a koncepty zařazovány, což spouští příslušné inferenční systémy, které následně utvářejí předpoklady ohledně povahy těchto klasifikovaných objektů. Nejsou proto pouze prostředkem k třídění věcí okolo nás, ale mají široké konceptuální důsledky, které ovlivňují typ očekávání, které s daným jevem spojujeme. Objekt zařazený do ontologické kategorie „osoba“ spouští jak očekávání z oblasti intuitivní psychologie, tak z oblasti intuitivní biologie a intuitivní fyziky. Stejně tak kategorie „zvíře“ aktivuje všechny tři zmíněné systémy, byť se v oblasti intuitivní psychologie nespouští plný inferenční mechanismus jako v případě osoby. Očekáváme, že zvíře je intencionální činitel, tedy že jeho jednání je motivováno určitými záměry, nečekáme však, že by si zvíře

---

<sup>94</sup> Boyer, „Cognitive Aspects of Religious Ontologies: How Brain Processes Constrain Religious Concepts“, 54–56.

například vytvářelo přesvědčení či názory. Kategorie „rostlina“ spouští systémy intuitivní biologie a fyziky. Zbylé kategorie „artefakt“ a „neživý přírodní objekt“ spouští inference v oblasti intuitivní fyziky. Tyto ontologické předpoklady jsou nedílnou součástí každodenních kognitivních procesů a ovlivňují naše vnímání okolní reality. A co je důležité, většina z nich se utváří velmi rychle, automaticky a nereflektovaně. Nejsou výsledkem našeho uvažování, člověk si jich není explicitně vědom. To je důvodem, proč jejich obsah a uspořádání nelze zkoumat pomocí introspekce, ale experimentálními metodami.<sup>95</sup>

Jaké typy inferencí jednotlivé moduly produkují? Systém intuitivní fyziky vytváří očekávání a předpovědi, které se týkají fyzikálních vlastností pevných objektů. Jedná se například o princip kontinuity (předměty se pohybují po kontinuálních, spojitých drahách), princip pevnosti (předměty se v prostoru neshodují), princip opory (objekty nemohou viset ve vzduchu, nepodepřené objekty padají), princip kauzality při pohybu neživých objektů (někdo nebo něco muselo věc rozpohybovat) apod.<sup>96</sup> Zároveň máme specifický modul, který se v případě setkání s artefaktem začne zabývat odvozováním inferencí ohledně účelu tohoto předmětu.

Intuitivní biologie nám umožňuje již od nejútlejšího věku rozlišovat mezi živými a neživými objekty, což výrazně ovlivňuje naše předpoklady ohledně možnosti a charakteru pohybu těchto objektů. Identifikace živých objektů aktivuje také tzv. esencialistický princip. Ten vyjadřuje naše očekávání ohledně příslušnosti k určitému druhu. Předpokládáme, že každý druh má určitý vnitřní soubor vlastností, které ho činí charakteristickým, které tvoří jeho podstatu. Tuto esenci nejde odstranit ani změnit. Boyer upozorňuje, že tento princip rozsáhle zdokumentovali psychologové Lawrence Hirschfeld a Susan Gelmanová.<sup>97</sup> Představme si, že by byl člověk schopen vzít dospělého jedince určitého zvířecího druhu, např. krávy, a přeoperovat ji tak, aby vypadala a chovala se jako kůň. Stala se tato kráva koněm? Pro většinu dětí a dospělých intuitivně ne. Budou ji konceptualizovat jako převlečenou krávu, křížence, koňskou krávu, ale v podstatě stále jako krávu. Na tom, že je krávou, je totiž díky našim intuitivním ontologickým předpokladům něco trvalého a neměnného. Tvrdíme, že kráva má svou „kravskost“, která ji činí krávou, i když tuto „kravskost“ nedokážeme pojmově uchopit a popsat.<sup>98</sup> Všimněme si, že tento druh uvažování aplikujeme, i když přemýšlíme o proměnách v rámci pohádkových

---

<sup>95</sup> Boyer, „Religious Ontologies and the Bounds of Sense: A Cognitive Catalogue of the Supernatural“, dostupné z < <http://ontology.buffalo.edu/smith/courses01/rrtw/Boyer.htm>>, citováno [11.8.2021].

<sup>96</sup> Boyer, „Religious Ontologies and the Bounds of Sense: A Cognitive Catalogue of the Supernatural“, dostupné z < <http://ontology.buffalo.edu/smith/courses01/rrtw/Boyer.htm>>, citováno [12.8.2021].

<sup>97</sup> Hirschfeld; Gelman, „How biological is essentialism?“, 403–446.

<sup>98</sup> Boyer, *Religion explained*, 106–108.

příběhů nebo náboženských nauk. Princ proměněný v žábu není plně žábou. Je princem v žábě podobě, ale ve své podstatě, esenciálně, je to stále princ, bez ohledu na to, že aktuálně vypadá a pohybuje se jako žába. Pokud by byla proměna úplná a princ se doslova stal žábou, příběh by tím skončil. To, co udržuje v takovém typu vyprávění čtenářovu nebo posluchačovu pozornost, je skutečnost, že předpokládáme princovu mysl uvězněnou v těle žáby.<sup>99</sup>

Intuitivní psychologie je tvořena především našimi inferencemi ohledně přesvědčení, záměrů a jejich možných dopadů na jednání živých bytostí, zejména osob. Právě sem spadá tzv. teorie mysli, která nám umožňuje usuzovat na mentální stavy druhých lidí. Jde o schopnost vytvářet teorie o tom, že druzí lidé mají také mysl a s ní spojený myšlenkový a emocionální svět. Tato schopnost člověku umožňuje lépe rozumět a predikovat chování druhých lidí a je proto nedílnou součástí schopnosti uspokojivé sociální interakce.<sup>100</sup>

Jak tato naše intuitivní ontologie souvisí s náboženskými koncepty? Na první pohled by se mohlo zdát, že nijak. Nepostulovali jsme přece žádnou ontologickou kategorii „náboženský agent“ ani specifický inferenční systém „intuitivní nadpřirozenost“. Jak tvrdí Boyer, nepostulovali jsme je proto, že žádná takováto speciálně náboženská oblast v lidské mysli není. Zároveň je ale zřejmé, že náboženské koncepty nejsou s naší intuitivní ontologií v souladu. Není pravděpodobné, že byla vhodným náboženským kandidátem představa „osoby, která je viditelná, neumí procházet zdmi a jednoho dne přestane dýchat a zemře“. Taková myšlenka je příliš běžná, nezajímavá, kognitivně „nudná“ a jako taková není dobrým aspirantem na začlenění do nějakého náboženského systému. Jako první řešení by nás mohlo napadnout, že náboženské představy činí odlišnými to, že jsou nějakým způsobem podivné. Náboženská myšlenka je taková myšlenka, která obsahuje překvapivé a zvláštní skutečnosti, se kterými člověk nemá běžně zkušenost. To zní slibně. Ale není to tak úplně pravda. To by totiž umožňovalo onu Boyerem popřenou nekonečnou variabilitu. Jakákoliv nespecifikovaná podivnost by totiž znamenala, že se daná idea může stát součástí náboženství. Pak bychom předpokládali, že slibným kandidátem na náboženskou představu může být tvrzení, že „existuje obrovská neviditelná myš, která umí předpovídat budoucnost, ale tuto schopnost má pouze v pátek večer a navíc hned vše zapomene“. Intuitivně cítíme, že to není příliš pravděpodobné.

---

<sup>99</sup> Boyer, *Religion explained*, 67–68.

<sup>100</sup> Výzkum autismu naznačuje, že mechanismus „teorie mysli“ u autistů buď vůbec nefunguje, nebo funguje zcela odlišným způsobem. To jim zabraňuje chápat, že jiní lidé mají mysl, záměry a přesvědčení odlišné od jejich, že vidí situaci z jiné perspektivy a mohou ji reprezentovat odlišným způsobem než oni. Jinak řečeno, nejsou schopni reprezentovat mentální stavy druhých lidí. Simon Baron-Cohen proto hovoří o autismu jako o „slepotě mysli“, Baron-Cohen, *Mindblindness: An Essay on Autism and Theory of Mind* (1995).

Můžeme namítnout, že používat při hodnocení slibných náboženských představ intuici je nevědecké. Jak připouští i Boyer, který ve své knize *Religion explained* nechává svého čtenáře intuitivně vybírat z několika seznamů nejrůznějších propozic vhodné kandidáty na náboženskou ideu,<sup>101</sup> nevědecké to v určitém smyslu opravdu je a rozhodně to neodpovídá přísným podmínkám kontrolovaných psychologických experimentů. Na druhou stranu je ale třeba přiznat, že se tím Boyerovi podařilo takřikajíc zabít dvě mouchy jednou ranou. Za prvé, jeho čtenář si díky tomu sám na sobě vyzkouší, že každý člověk má intuici, která mu takové hodnocení umožňuje. A to bez ohledu na to, zda je věřící nebo ne, a bez ohledu na to, zda je mu nějaká myšlenka známá z konkrétní náboženské tradice, nebo se jedná o vymyšlenou představu. Za druhé, Boyer tím přesvědčivě zdůrazňuje svou tezi, že právě naše intuice jsou tím, co hraje rozhodující roli. Podivnost náboženských představ totiž není libovolnou zvláštností, ale spočívá v tom, že náboženské představy jsou pro nás kontraintuitivní, a to – jak si ukážeme – velmi specifickým způsobem.

Předtím je ale třeba vyjasnit, co je intuicí v tomto kontextu myšleno. Intuice je zde pojímána ve smyslu oněch nevědomých, automatických inferenčních procesů, které se odehrávají v naší mysli na úrovni zařazení do ontologických kategorií a z tohoto zařazení vyplývajících odvozovaných závěrů. Není to otázka reflektivního pojetí, kulturní blízkosti či obeznámenosti s nějakou představou. Boyer tvrdí, že i když člověk bude již od útlého věku vlivem svého kulturního prostředí srozuměn s konkrétními kontraintuitivními charakteristikami náboženských entit (a proto ho nijak nepřekvapí, když uslyší popisovat bohy jako nesmrtelné nebo neviditelné), neznamená to, že to pro něj bude představa ve výše uvedeném smyslu intuitivní. Rozvíjející se obeznámenost s kontraintuitivními předpoklady náboženských představ z nich nečiní součást našich automatických nevědomých intuitivních očekáváníí. Jinak bychom museli tvrdit – když tuto argumentaci domyslíme do důsledku – že vliv kulturních reprezentací přepisuje vrozenou strukturu lidské mysli, ony doménově specifické, evolučně vyvinuté inferenční systémy. Zároveň nemá takto pojímaná intuitivnost co do činění s přirozeností, skutečností a pravdivostí. I pro mysl věřícího člověka jsou náboženské představy na nevědomé úrovni kontraintuitivní, a to bez ohledu na to, že je vědomě a explicitně

---

<sup>101</sup> Boyer, *Religion explained*, 51–54.



reprezentuje (přesněji řečeno metareprezentuje, neboť se jedná o reprezentaci reprezentace<sup>102</sup>) jako pravdivé.<sup>103</sup>

Boyer tedy tvrdí, že pokud se chceme dobrat toho, co činí náboženské pojmy specifickými, nelze zůstat pouze na povrchu, tedy porovnávat konkrétní obsahy různých, v kultuře kolujících náboženských představ, ale je zapotřebí ponořit se do hlubší úrovně a pokusit se charakterizovat strukturu náboženských pojmů obecně. Jinými slovy, Boyer navrhuje přesunout se od jednotlivých specifických konceptů k zakládajícím šablonám, které ovlivňují tvar a podobu náboženských představ. Zdánlivě neomezenou rozmanitost konkrétních konceptů lze podle něj vysvětlit kombinací omezeného souboru kognitivních principů, které jsou při utváření a zpracování náboženských reprezentací ve hře.<sup>104</sup>

Boyer zároveň předpokládá, že na základě odhalení struktury náboženských reprezentací lze vysvětlit a predikovat, jaké mentální reprezentace se pravděpodobněji stanou veřejnými reprezentacemi, tedy těmi, které bude člověk komunikovat dále, a také to, které se nakonec stanou kulturními reprezentacemi úspěšně rozšířenými v rámci dané populace.

### 3.2.4.1 Minimální kontraintuitivita a zapamatovatelnost

Základní vlastností šablony náboženského pojmu je dle Boyera to, že obsahuje kontraintuitivní prvky. To je mnohem konkrétnější a restriktivnější charakteristika než prosté konstatování, že náboženské pojmy obsahují podivnosti. Je tím totiž myšleno, že součástí náboženské mentální reprezentace jsou představy, které porušují naše hluboká intuitivní očekávání vyplývající ze zařazení příslušného náboženského objektu do dané ontologické kategorie. Tato kontraintuitivita je podle Boyera dvojího typu – buď spočívá v tom, že daný objekt *porušuje* (*violate, breach*) očekávání v oblasti intuitivní psychologie, biologie či fyziky, nebo v tom, že

---

<sup>102</sup> Schopnost člověka vytvářet reprezentace druhého řádu, tedy tzv. metareprezentace, je velmi důležitá v tom, že umožňuje rozlišovat mezi tím, zda mysl danou mentální reprezentaci pouze vytvořila a disponuje jí, nebo zda k ní reflektovaně zaujímá určitý propoziční postoj, např. v ní věří. K tomuto tématu viz sborník editovaný Danem Sperberem *Metarepresentations: A Multidisciplinary Perspective* (2000).

<sup>103</sup> To Boyer dokládá na příkladu súdánských Uduků, kteří věří, že existují ebenové stromy, které mohou zaznamenat a pamatovat si konverzace lidí, které se odehrály v jejich stínu. Kdybychom tvrdili, že takováto představa je pro ně plně intuitivní, jen těžko bychom mohli vysvětlit, proč se lidé, kteří takovéto přesvědčení zastávají, velmi zajímají o to, jak je možné, že některé stromy mají paměť, ale zároveň nevěnují příliš pozornosti tomu, že ji mají lidé. Tato asymetrie tak dle Boyera naznačuje, že tyto dva předpoklady – „lidé si pamatují, co bylo před nimi řečeno“ a „ebenové stromy si pamatují, co bylo před nimi řečeno“ – nemají v mysli daného jedince stejný status. Ač obě dvě tvrzení může považovat za pravdivé, jedno je pro něj intuitivní, kdežto druhé kontraintuitivní – a proto kognitivně atraktivní a budící pozornost. Boyer, „Religious Ontologies and the Bounds of Sense: A Cognitive Catalogue of the Supernatural“, dostupné z <<http://ontology.buffalo.edu/smith/courses01/rtw/Boyer.htm>>, citováno [12.8.2021].

<sup>104</sup> Boyer, *Religion explained*, 57.

se přenáší (*transfer*) vlastnost z jedné ontologické kategorie na druhou. Nejen na příkladu náboženských představ se ukazuje, že naše zdánlivě neomezená fantazie má tendenci respektovat velkou část základní charakteristiky ontologických kategorií a nemůže se tak snadno vymanit z našich intuitivních očekávání.<sup>105</sup> Náboženské představy nejsou zcela podivné, ale obsahují kombinaci kontraintuitivního prvku, tedy porušení nebo přenosu ontologických očekávání v rámci jednotlivých kategorií, se zachováním ostatních intuitivních očekávání vyplývajících z dané kategorie.<sup>106</sup>

Struktura náboženského pojmu vypadá dle Boyera následovně: obsahuje intuitivní očekávání spuštěná šablonou dané ontologické kategorie a kontraintuitivní prvek (zvláštnost spočívající v přenosu nebo porušení některého z očekávání). Příkladem představy obsahující porušení může být náboženská představa duchů našich předků. Duchy má naše mysl tendenci zařadit do ontologické kategorie osoba, která spouští veškerá automatická očekávání spojená s osobou (tedy že duchové mohou vnímat, že s námi mohou komunikovat, že jsou to intencionální činitelé, jejichž chování ovlivňují určité záměry, že mají paměť, že jsou to osoby mající smyslové orgány, že jsou to muži nebo ženy, že se mohou pohybovat apod.) s kontraintuitivním prvkem, kterým je, že se jedná o osoby, které mohou procházet pevnými objekty – tedy s porušením jednoho z předpokladů intuitivní fyziky, který máme u tradičních osob. Příkladem náboženské představy, která obsahuje přenos vlastnosti z jedné ontologické kategorie do druhé, může být mluvící osel z apokryfních Skutků Tomášových (SkTm 39–41) nebo mluvící pes z rovněž apokryfních Skutků Petrových (SkPt 9–12).<sup>107</sup> V obou případech se automaticky spouští šablona zvíře spolu s kontraintuitivním prvkem, kterým je přenos schopnosti mluvit z kategorie osoba do kategorie zvíře. Nebo si vezměme velmi konkrétní představu Panny Marie. I když o ní daný jedinec nikdy v životě neslyšel, automaticky ji zařadí do ontologické kategorie osoba – tím pádem očekává v oblasti intuitivní psychologie, že může jednat jako člověk, tedy že může myslet, mluvit apod.; v oblasti intuitivní biologie očekává, že má lidské tělo, že se narodila, že může onemocnět, zemřít, mít děti apod.; a v oblasti intuitivní fyziky očekává, že je viditelnou osobou, respektující základní časoprostorové kategorie a přírodní zákony. Proto je kontraintuitivní, když se dozví, že tato náboženská představa porušuje běžná očekávání

---

<sup>105</sup> Viz Ward, „Structured Imagination: The Role of Category Structure in Exemplar Generation“, 1–40, který ve svých pěti experimentech s 391 vysokoškoláky ukázal, že když jsou lidé požádáni, aby nakreslili a popsali libovolná imaginární zvířata, některé struktury zůstávají stabilně zachovány, například tendence k bilaterální symetrii, pohyb zvířat ve směru jejich smyslových orgánů, apod.

<sup>106</sup> Boyer, *Religion explained*, 61–65.

<sup>107</sup> Pro analýzu konceptu mluvícího psa z apokryfních Skutků Petrových v kontextu teorie minimální kontraintuitivity, viz Kaše, „Mluvící pes ve Skutcích Petrových a hypotéza o zapamatovatelnosti minimálně kontraintuitivních reprezentací“, 10–33.

v oblasti intuitivní biologie v tom, že Panna Marie počala a porodila syna bez předešlého sexuálního styku. Znovu je třeba upozornit, že kontraintuitivní zde neznamená zvláštní, nevysvětlitelný, nepravdivý, překvapivý nebo mimořádný. Nejde o to, zda v člověku daný koncept vzbuzuje údiv, protože o něm slyší poprvé, nebo je pro něj kulturně běžný a známý. Kontraintuitivní je zde terminus technicus používaný ve smyslu „porušující automatická nereflektovaná očekávání plynoucí z dané ontologické kategorie“. Sám Boyer proto upozorňuje, že alternativním synonymem by mohl být termín kontraontologický.<sup>108</sup> Je totiž podstatné, že se jedná o porušení *ontologických* očekávání, nikoliv o pouhé zvláštnosti nebo bizarní představy. Jaký je mezi tím rozdíl? Jako příklad Boyer uvádí následující koncepty:

(A) „Tuto ženu uctíváme, protože jako jediná kdy počala dítě bez sexu.“

(B) „Tuto ženu uctíváme, protože porodila třicet sedm dětí.“

(A) „K této soše se modlíme, protože naslouchá našim modlitbám a pomáhá nám získat to, co chceme.“

(B) „K této soše se modlíme, protože je to největší artefakt, jaký byl kdy vyroben.“

(A) „Někteří lidé náhle zmizí, když mají velkou žízeň.“

(B) „Někteří lidé zčernají, když mají velkou žízeň.“<sup>109</sup>

Položky (A) zahrnují představy, které porušují ontologická očekávání. První dvě jsou zároveň kulturně úspěšnými náboženskými reprezentacemi. Oproti tomu položky (B) přesto, že se týkají stejných kategorií a zahrnují některé nestandardní koncepční asociace, nejsou v rozporu s našimi intuitivními inferencemi. Porušují jiný typ závěrů, porušují naši zkušenost nebo naše naučená kulturní schémata, ale ne závěry produkované vrozenými inferenčními systémy. Jsou to zvláštnosti, bizarnosti, kontraschematické představy, ale nejsou kontraintuitivní.

Na základě takto formulované struktury Boyer tvrdí, že je možné předložit kognitivní katalog nadpřirozených představ. Společné rysy nejsou v samotných konceptech (ty mohou být velmi rozmanité), ale v šablonách, které je zakládají. Náboženský pojem obsahuje příslušnost k jedné z pěti ontologických kategorií a porušení nebo přenos určité vlastnosti z této kategorie plynoucí. Tyto vlastnosti jsou dány našimi vrozenými doménově specifickými inferenčními

---

<sup>108</sup> Boyer, *Religion Explained*, 65.

<sup>109</sup> „(26a) We worship this woman because she was the only one ever to conceive a child without having sex.

(26b) We worship this woman because she gave birth to thirty-seven children.

(27a) We pray to this statue because it listens to our prayers and helps us get what we want.

(27b) We pray to this statue because it is the largest artifact ever made.

(31a) Some people suddenly disappear when they are really thirsty.

(31b) Some people turn black when they are really thirsty.“ Boyer, *Religion Explained*, 81.

systemy, které Boyer popsal jako intuitivní psychologii, intuitivní biologii a intuitivní fyziku. Jak bylo ukázáno, ne všechny ontologické kategorie spouštějí všechny tyto inferenční systémy.<sup>110</sup> Z toho Boyer odvozuje, že existuje poměrně stručný katalog nadpřirozených šablon, které mohou založit kulturně úspěšnou náboženskou představu. Stačí totiž použít následující dva principy:

- (1) Pro každý inferenční modul, který je standardně aktivován pro ontologickou kategorii, vytvořit kontraintuitivní předpoklad zavedením porušení očekávání generovaných tímto modulem.
- (2) Pro každý inferenční modul, který není standardně aktivován (pro danou ontologickou kategorii), vytvořit kontraintuitivní předpoklad přenesením tohoto inferenčního modulu.<sup>111</sup>

Smyslem toho dle Boyera není stanovit rozdíly mezi jednotlivými typy, kategorizovat náboženské představy, ale naopak ukázat, jak je zdánlivá rozmanitost náboženských kategorií ve skutečnosti omezená kognitivní architekturou naší mysli. Na základě aplikace výše zmíněných pravidel lze pak katalog možných náboženských šablon uspořádat následovně:

ONTOLOGICKÉ KATEGORIE	DOMÉNOVĚ SPECIFICKÉ INFERENČNÍ SYSTÉMY		
	INTUITIVNÍ PSYCHOLOGIE	INTUITIVNÍ BIOLOGIE	INTUITIVNÍ FYZIKA
OSOBA	porušení	porušení	porušení
ZVÍŘE	porušení	porušení	porušení
ROSTLINA	přenos	porušení	porušení
ARTEFAKT	přenos	přenos	porušení
NEŽIVÁ PŘÍRODNINA	přenos	přenos	porušení

**Tabulka 1: Boyerův katalog náboženských šablon**

<sup>110</sup> Viz podkapitola 3.2.4 Struktura náboženských konceptů.

<sup>111</sup> „So, in order to generate a catalogue of counter-intuitive assumptions in this particular space, we must systematically apply the following principles:

(1) for each inference module that is activated by default for an ontological category, produce a counter-intuitive assumption by introducing a violation of the expectations generated by that module;

(2) for each inference module that is not activated by default, produce a counter-intuitive assumption by transfer of that inference module.“ Boyer, „Religious Ontologies and the Bounds of Sense: A Cognitive Catalogue of the Supernatural“, dostupné z < <http://ontology.buffalo.edu/smith/courses01/rrtw/Boyer.htm>>, citováno [12.8.2021].

Je ovšem zapotřebí upozornit, že v případě kategorie zvíře je přesnější, když v oblasti intuitivní psychologie budeme počítat s možností porušení i přenosu, protože jak bylo řečeno, kategorie zvíře sice spouští inferenční systém intuitivní psychologie, ale ne v plné míře jako je tomu u kategorie osoba. Proto například zmíněný mluvící osel je přenosem vlastnosti z kategorie osoba na kategorii zvíře. Podobně lze předpokládat, že v případě kategorie rostlina se též spouští intuitivní biologie v omezenější míře, než je tomu u kategorie osoba nebo kategorie zvíře. I v tomto případě bych tedy zařadila nejen možnost porušení, ale i přenosu:

ONTOLOGICKÉ KATEGORIE	DOMÉNOVĚ SPECIFICKÉ INFERENČNÍ SYSTÉMY		
	INTUITIVNÍ PSYCHOLOGIE	INTUITIVNÍ BIOLOGIE	INTUITIVNÍ FYZIKA
OSOBA	porušení	porušení	porušení
ZVÍŘE	porušení/přenos	porušení	porušení
ROSTLINA	přenos	porušení/přenos	porušení
ARTEFAKT	přenos	přenos	porušení
NEŽIVÁ PŘÍRODNINA	přenos	přenos	porušení

**Tabulka 2: Doplnění Boyerova katalogu náboženských šablon**

Kontraintuitivnost má dle Boyera jednu podstatnou vlastnost – činí danou mentální reprezentaci kognitivně atraktivní, a proto snadněji zapamatovatelnou. Zajímavost ji také předurčuje k tomu, že má člověk tendenci ji šířit dále, a proto zvyšuje její úspěšnost jak v horizontálním, tak ve vertikálním kulturním přenosu. Podle Boyera je ovšem k vysvětlení úspěšného přenosu konkrétní náboženské reprezentace zároveň zapotřebí, aby byla *minimálně* kontraintuitivní, neboť příliš mnoho porušení předem daných ontologických očekávání (např. „ve tmě světélkující zpívající šnek z kovu, který má kolečka, narodil se z vody, má nulovou hmotnost a v úterý plní dětem přání“) naopak její zapamatovatelnost snižuje, představa se stává kognitivně „únavnou“ a k jejímu šíření ve společnosti nedochází. Je tedy třeba, aby daná náboženská představa obsahovala ideální kombinaci intuitivních a neobvyklých rysů, přičemž intuitivní rysy by měly převládat. Boyer uvádí, že nejlépe zapamatovatelné představy obsahují jedno nebo dvě porušení. Pokud je porušeno více vlastností, efekt větší zapamatovatelnosti dané představy se již neprojevuje a její zapamatovatelnost a kognitivní atraktivita naopak klesají. Zapamatovatelnost je tím, co konkrétní minimálně kontraintuitivní mentální reprezentaci

poskytuje jednu z výhod v rámci kulturního „trhu idejí“ a přispívá k tomu, že se jedná o úspěšnou a v rámci kultury přenášenou myšlenku.<sup>112</sup>

### 3.2.4.2 Minimální kontraintuitivita a inferenční potenciál

Co z toho, jak jsou náboženské představy strukturovány, dále plyne? Pro následnou Boyerovu argumentaci jeden velmi důležitý poznatek. Bez ohledu na to, jak zvláštní nám mohou některé kulturně vzdálené náboženské reprezentace připadat, intuitivní prvky jsou tím, co přesto převládá. Kdyby tomu tak nebylo, náboženská reprezentace by byla kognitivně únavná, protože by naši mysl dalo velkou práci zpracovat a zapamatovat si velké množství kontraintuitivních porušení našich automaticky generovaných očekávání. To je základ výše rozebrané Boyerovy teze o zapamatovatelnosti náboženských reprezentací. Zapamatovatelnost je navíc rys, který se dá nejlépe experimentálně měřit – proto je tak známý a proto se na něj tolik badatelů zaměřuje. Ale *minimální* kontraintuitivita spočívá také v tom, že úspěšné náboženské reprezentace jsou ty, které mají velký inferenční potenciál. To je druhý důvod, proč intuitivní prvky v kulturně úspěšné náboženské představě převládají. Kdyby nepřevládaly, byla by to představa se slabým inferenčním potenciálem, protože by naše mysl nebyla schopna na jejím základě generovat velké množství očekávání. Taková představa by nám tak intuitivně připadala nerelevantní, neúčinná, neplodná – a tedy bychom neměli tendenci ji šířit dále. To je podstatný poznatek. Zajímavost a zapamatovatelnost nestačí, náboženské představy musí být zároveň ty, které jsou pro člověka v nějakém smyslu relevantní. Relevance se dá dle Boyera dosáhnout kombinací dvou prvků – vysokého inferenčního potenciálu a přístupu ke strategickým informacím.

Zaměřme se nejprve na první podmínku, tedy vysoký inferenční potenciál. Toho je dosaženo tím, že dle Boyerovy teorie: „Náboženský koncept zachovává všechny relevantní výchozí inference kromě těch, které jsou explicitně zakázány kontraintuitivním prvkem.“<sup>113</sup> Opět se nejedná o něco, co by bylo úzce spojené pouze s naším uvažováním o nadpřirozených konceptech. Obecný mechanismus, při kterém naše mysl kombinuje drobné porušení našich očekávání s jinak zachovanými závěry vyplývajícími z daného pojmu, je velmi častý jev, nazývaný *default reasoning*.<sup>114</sup> Jak vypadá takové uvažování v kontextu náboženských

---

<sup>112</sup> Boyer, *Religion Explained*, 78–87.

<sup>113</sup> „The religious concept preserves all the relevant default inferences except the ones that are explicitly barred by the counterintuitive element.“ Boyer, *Religion Explained*, 73.

<sup>114</sup> Označuje formu nemonotónního uvažování, kde jsou věrohodné závěry vyvozovány na základě obecných pravidel, která mohou mít výjimky. Příkladem může být naše schopnost rozpoznat geometrické tvary, i když přísně vzato ztratí své standardní, formálně vyjádřitelné geometrické vlastnosti. Lidé například nemívají problém s rozpoznáním čtverce, který bude mít na jedné straně výkus, nebo s rozpoznáním kruhu, který bude nakreslen nespojitou čarou.

představ? Boyer to ilustruje na příkladu duchů, jedné z nejrozšířenějších náboženských reprezentací. Duchové spadají do ontologické kategorie „osoba“, přičemž kontraintuitivní prvek je zastoupen porušením intuitivní fyziky – duchové mohou procházet pevnými předměty. Většinu ostatních předpokladů, které s duchy spojujeme, již ale máme na základě našich intuitivních představ o osobách, nikoliv na základě explicitně předané nauky – že mohou vnímat, co se okolo nich děje (vidí, slyší apod.), že si na základě těchto vjemů mohou vytvářet přesvědčení, že mají jisté záměry, že si pamatují, co se stalo, že nemohou vidět a vnímat to, co se nikdy neudálo apod.<sup>115</sup> Jinými slovy, aplikujeme na duchy výše zmíněnou teorii mysli spojenou s kategorií osob.

V tomto kontextu by nás proto nemělo překvapit, že nejčastější a neúspěšnější náboženské představy buď vycházejí z ontologické kategorie „osoba“, nebo pracují s přenesením intuitivní psychologie, zejména konceptu mysli, na jiné ontologické kategorie. Dle logiky Boyerovy hypotézy má totiž kandidát na úspěšnou náboženskou reprezentaci sice porušit některé z našich intuitivních očekávání, ale zároveň neumenšit inferenční potenciál, který daná představa vyvolává. A protože největší inferenční potenciál má kategorie osoba, jsou velmi častou náboženskou představou nadpřirození činitelé jako bohové, duchové či předci. Pokud se objevují představy zvířat nebo artefaktů, jsou velmi často spojeny s přenesením psychologických vlastností, zejména s přenesením mysli (např. sochy, které jsou schopny vyslyšet modlitby).

To, že jsou nadpřirození činitelé často chápáni velmi podobně jako osoby, tedy že lidé mají v kontextu náboženských představ tendenci k antropomorfismu, je jednou z nejstarších úvah o náboženství.<sup>116</sup> Antropolog Stewart Guthrie<sup>117</sup> tuto teorii znovu oživil, když ve své knize *The Faces in the Clouds* přišel s tvrzením, že náboženství lze nejlépe chápat jako systematický antropomorfismus. Upozornil na to, že člověk má tendenci interpretovat i velmi slabé náznaky ve smyslu lidských rysů – vidíme tváře v oblacích či skvrnách od inkoustu, mluvíme o tom, že oheň „zuří“ nebo že bouře „se mstí“ atp. Nesouhlasí však s častým vysvětlením, že příčinou je uklidňující efekt, který má mít promítání lidských (tedy důvěrně známých) rysů do nelidských aspektů našeho světa. To totiž domyšleno do důsledků není příliš přesvědčivý argument. Jinak bychom totiž tvrdili, že je pro nás více uklidňující předpokládat, že šelest, který zaslechneme v noci v parku z křoví, způsobil člověk, než že ho způsobil vítr. Stejně tak to neodpovídá tomu,

---

<sup>115</sup> Boyer, *Religion Explained*, 73–74.

<sup>116</sup> Srov. již s Xenofanovými zlomky DK 21 B 10–18.

<sup>117</sup> Guthrie, *The Faces in the Clouds: A New Theory of Religion* (1993).

že bohové a duchové, kterými člověk zabydlel svůj svět, jsou velmi často nebezpeční, krutí a pomstychtiví. Důvod je podle Guthrieho namísto toho v naší evolučně vyvinuté percepční strategii. Je to záležitost našich kognitivních systémů, ne naší vědomé preference vidět svět určitým způsobem. Dle Guthrieho si nemůžeme pomoci, protože naše evolucí ovlivněná mysl má tvář v tvář všudypřítomné nejistotě tendenci sázet na interpretaci, která má nejsilnější inferenční potenciál. To naši mysl umožňuje získat největší množství závěrů při relativně malé kognitivní zátěži. Naše intuitivní porozumění osobám je totiž mnohem širší a bohatší než naše porozumění biologickým či fyzikálním jevům. Proto, pokud se setkáme s náznakem přítomnosti neznámého jevu, máme tendenci jej interpretovat pomocí modelu nadpřirozených činitelů, kteří mají antropomorfní charakteristiky.<sup>118</sup> Boyer Guthrieho argumentaci zužuje a tvrdí, že tím hlavním, co z lidských rysů do nadpřirozených činitelů projektujeme, je mysl. Všimá si totiž toho, že bohové a duchové nejsou až tak často reprezentováni jako postavy s obecně lidskými rysy a vlastnostmi (jako je např. to, že lidé mají tělo, že se rozmnožují, že stárnou, že potřebují jíst, pít atp.), ale téměř vždy jako postavy, které mají mysl (rozum, záměry, paměť atd.).<sup>119</sup>

Druhý, evolučně daný důvod k naší tendenci hledat v okolním světě intencionální činitele, spočívá v tzv. systému hyperaktivní detekce agentů (HADD).<sup>120</sup> O lidském detektoru přítomnosti jiných bytostí (původně buď predátora, nebo kořisti) mluví i Guthrie, podrobněji jej však rozvádí především psycholog Justin L. Barrett. Ten tento systém považuje za podstatnější důvod antropomorfních rysů v náboženství, protože podle něj člověk spíše než že by „viděl tváře v oblacích“, „hledá stopy v trávě“. Tento Barrettův postřeh je v souladu s Boyerovým pozorováním, že náboženství je pro běžného věřícího více praktickou záležitostí než teoretickou spekulací. Na základě svých antropologických výzkumů je totiž Boyer přesvědčen, že lidé si ani tak často nepředstavují, jací bohové musejí být, jaké mají charakteristiky, ale spíše jsou velmi citliví na detekci stop přítomnosti bohů a duchů v jejich okolí a soustředí se na to, jak tyto nadpřirozené postavy mohou prakticky ovlivňovat jejich život. To platí zejména pro ty náboženské tradice, které nejsou svázány s jasně formulovanou doktrínou.<sup>121</sup>

---

<sup>118</sup> Guthrie, *The Faces in the Clouds*, 177–204.

<sup>119</sup> Boyer, *Religion Explained*, 143–144.

<sup>120</sup> The Hyperactive Agency Detection Device – termín Justina Barretta. Viz Barrett, „The Naturalness of Religious Concepts: An Emerging Cognitive Science of Religion“, 401–418.

<sup>121</sup> To dle něj také vysvětluje, jak pozoruhodně málo se někteří lidé zajímají o charakteristiku nadpřirozených bytostí, ve které věří. Nezajímá je tolik, kde se tu vzali nebo kde přebývají, důležité pro ně, jaký mají vliv na jejich



Podle Barretta je tento systém detekce agentů hyperaktivní, tedy má tendence dělat unáhlené závěry a předpokládat intencionálního činitele i tam, kde jsou stejně pravděpodobná jiná vysvětlení (např. že šelest v křoví způsobil vítr, a nikoliv člověk nebo zvíře). Je to evolučně výhodné, protože to i za cenu častých falešných poplachů zvyšuje šanci na přežití v neznámém prostředí. Náklady na falešně pozitivní detekci agenta jsou minimální (ve smyslu zvýšené hladiny adrenalinu a zrychleného srdečního tepu), protože naše mysl dokáže tuto intuitivní reakci zase velmi rychle opustit, pokud se ukáže jako mylná. Naproti tomu náklady na neodhalení agenta, pokud by byl skutečně nablízku (ať už by to byl predátor nebo kořist), mohou být velmi vysoké až fatální.<sup>122</sup>

Vysoký inferenční potenciál nejen zvyšuje relevantnost náboženských představ, ale je také důvodem, proč je kulturní přenos tohoto typu nadpřirozených konceptů do velké míry poměrně snadný a nevyžaduje velké úsilí při komunikaci nebo speciální dlouhodobé vzdělání (jako je tomu u teologických doktrín).<sup>123</sup> Naše mysl nám totiž poskytuje velké množství informací, které doplňují explicitně sdílené fragmentární prvky náboženských reprezentací poskytnuté jinými lidmi. Toto doplnění má u většiny lidí velmi podobnou strukturu, protože je vytvořeno na základě sdílené intuitivní šablony „osoba“, která je v mysli každého člověka velmi podobná.

### 3.2.4.3 Strategické informace

Druhý podstatný aspekt, který úzce souvisí s tím, proč jsou nadpřirození činitelé nejčastěji reprezentováni jako bytosti podobné osobám, a který zároveň dodává dané náboženské představě na relevanci, je přístup ke strategickým informacím. Co tím Boyer myslí a jak tento argument staví? Opět se odvolává na poznatky evoluční psychologie, která předpokládá, že velmi sofistikované inferenční systémy, zaměřené na odečítání mentálních stavů jiných osob, se vyvinuly proto, aby umožňovaly stále složitější spolupráci v rámci lidských skupin. Tuto schopnost postihuje především již několikrát zmíněná teorie mysli. Vedle toho interakce s ostatními osobami vyžaduje také tzv. sociální mysl, tedy různé mentální systémy speciálně

---

životy, co jim obětovat a které z nich je možné žádat o pomoc. Boyer toto pozoroval při svém výzkumu mezi Fangy (Gabon), antropolog Roger Keesing při výzkumu kmene Kwaio (Šalamounovy ostrovy). Boyer, *Religion Explained*, 138–140, 145; srov. s Keesing, *Kwaio Religion: The Living and the Dead in a Solomon Island Society* (1982).

<sup>122</sup> Barrett, „Exploring the Natural Foundations of Religion“, 29–34.

<sup>123</sup> Přestože v rámci našeho evropského kontextu by se mohl zdát pravý opak, je důležité si uvědomit, že v dějinách náboženství nejsou jasně formulované doktríny s podrobnými teoretickými koncepcemi nijak převládajícím jevem. Teologické úvahy jsou navíc velmi často záležitostí úzké vzdělané skupiny náboženských specialistů a nejsou nutně tím nejpodstatnějším aspektem daného náboženství. Mnoho věřících lidí v rámci různých náboženských systémů se mnohem více zajímá o to, jak nadpřirození činitelé mohou ovlivňovat jejich život a co mají činit. Tedy zajímají se více o praktické aspekty než teoretické spekulace. Boyer, *Religion Explained*, 140–141.

určené k organizaci interakce (jako je dávání, výměna, slibování, spolupráce, detekce podvodníků atd.). Úloha sociální mysli je dle Boyera klíčová, protože vysvětluje, proč se představy nadpřirozených agentů stávají relevantními a stabilními. Boyer si totiž uvědomuje, že Barrettův argument, ve kterém tvrdí, že velkou roli při utváření náboženských představ hraje HADD mechanismus, potřebuje doplnění. Detekce nadpřirozených činitelů totiž není opuštěna, ačkoliv existuje jen málo důkazů o přítomnosti těchto agentů v prostředí. Standardně, pokud se domnívám, že šelst v křoví způsobilo zvíře, podívám se na dané místo a zjistím, že se tam žádné zvíře nevyskytuje, moje mysl představu zvířete opustí a přijme vysvětlení, že za to nejspíše mohl vítr. V případě nadpřirozených představ je tomu ale jinak. Proto je zapotřebí vysvětlit, proč naše mysl ukládá mentální reprezentace o nadpřirozených agentech jako stabilní představu, kterou pravidelně reaktivuje.<sup>124</sup> A právě v tomto vysvětlení hraje sociální mysl a strategické informace ústřední roli.

Systémy sociální mysli zpracovávají různé signály a informace, které jsou v každé lidské interakci přítomné. Důležité je, že zpracovávají jen část z množiny všech informací a podnětů, které má v danou chvíli lidská mysl k dispozici, a to tzv. strategické informace. Ty Boyer definuje následovně: „Strategické informace jsou podmnožinou všech informací, které jsou aktuálně k dispozici (konkrétnímu agentovi, o konkrétní situaci) a které aktivují mentální systémy regulující sociální interakci.“<sup>125</sup> Zda je nějaká informace strategická, není nijak stabilní ani předvídatelné, ale vysoce specifické a kontextuální. Záleží na daném člověku a dané situaci. Příkladem může být informace, že má váš nejlepší přítel v lednici maso. Tato informace, upozorňuje Boyer, nejspíše bude ve většině případů nestrategická. Můžeme si ale představit okolnosti, za kterých by se strategickou stala – pokud vám bylo maso právě ukradeno ze spíže, pokud máte hlad nebo pokud o sobě váš přítel vždy tvrdil, že je vegetarián. V těchto případech je stejná informace reprezentována jinak, aktivuje příslušné mentální inferenční systémy sociální mysli a nabývá potenciálu ovlivnit sociální interakci mezi vámi a vaším přítelem (že jej budete podezírat z krádeže, že se budete snažit, aby vám kus svého masa dal nebo prodal, nebo že jej přestanete považovat za důvěryhodného člověka a nabydte podezření, že vám mohl lhát i v jiných věcech, než jsou jeho stravovací preference). Označit konkrétní informaci za strategickou tak nic nevypovídá o informaci samotné, ale o způsobu, jakým s ní zachází mysl příjemce, který ji zpracovává. Termín „strategický“ je zde užit ve smyslu „mající potenciál

---

<sup>124</sup> Boyer, *Religion Explained*, 147.

<sup>125</sup> „Strategic information is the subset of all the information currently available (to a particular agent, about a particular situation) that activates the mental systems that regulate social interaction.“ Boyer, *Religion Explained*, 152.

regulovat sociální interakci“, čímž je myšleno, že na základě chování ostatních a předpokladů, které s tímto chováním nebo informacemi o něm spojujeme, je ovlivněno naše vlastní chování a jsou upraveny naše postoje a záměry. Není tím nijak myšleno, že strategické informace jsou vždy důležité nebo dokonce životně důležité, tedy že mají nějakou souvislost například s naší evolučně vyvinutou schopností přežít. Typickým příkladem jsou drby – ty jsou strategickými informacemi, protože ovlivňují sociální interakci, ale zároveň se může jednat o informace, které jsou naprosto bezvýznamné.<sup>126</sup>

Sociální mysl je úzce provázána s teorií mysli. Nejen, že je člověk citlivý na získávání strategických informací, ale také předpokládá, že jimi disponují i ostatní, a vytváří velmi komplexní závěry a hypotézy o tom, do jaké míry tomu tak je. Základem naší intuitivní psychologie je princip, že přístup k informacím je *nedokonalý*.<sup>127</sup> To znamená, že si uvědomujeme, že ostatní lidé mají k dispozici odlišné informace než my. Některé mohou být stejné, některé odlišně pochopené a některé vím pouze já a nikdo jiný. To platí o všech informacích v širokém slova smyslu, tedy např. i o znalostech. Protože jsou strategické informace podmnožinou všech informací, platí to samozřejmě i pro ně. Můžeme si například představit, že jsme viděli svého kolegu, jak večeří v zapadlé restauraci s pohlednou dámou, která rozhodně není jeho manželka. Získali jsme tak strategickou informaci a můžeme začít postupnými narážkami testovat, zda třetí strana, například naše společná kolegyně sedící s námi v jedné kanceláři, o tomto mimomanželském poměru také ví, nebo ne. Nemůžeme totiž automaticky předpokládat, že tato kolegyně disponuje stejnými informacemi jako my, ale budeme mít tendenci to zjistit, abychom tomu přizpůsobili své chování v rámci vzájemné sociální interakce. Boyer si všímá, že vzhledem k naší evoluční minulosti tíhneme k tomu věnovat strategickým informacím (a tomu, zda k nim mají přístup i ostatní) velmi velkou pozornost. Člověk je totiž tvor, který je závislý na dvou věcech – přístupu k informacím a na spolupráci s ostatními lidmi.<sup>128</sup> Proto jsou strategické informace tak podstatné – přímo totiž souvisí se spoluprací, s naší schopností sociálně interagovat, rozpoznat podvodníky, tvořit koalice či praktikovat sociální směnu.

Nadpřirozené činitele Boyer chápe jako agenty, se kterými člověk vstupuje do určité interakce. Protože dle jeho výchozího předpokladu neexistuje žádná specifická náboženská oblast mysli,

---

<sup>126</sup> Boyer, *Religion Explained*, 153–154.

<sup>127</sup> „One fundamental principle of our intuitive psychology is that access to information is *imperfect*.“ Boyer, *Religion Explained*, 154.

<sup>128</sup> Viz Richerson, Boyd, Henrich, „Cultural evolution of human cooperation“, 357–388 a Mithen, *Thoughtful Foragers: A Study of Prehistoric Decision Making* (2009).

jsou ve hře stejné kognitivní mechanismy jako v případě běžné mezilidské komunikace. Tím, že jsou aktivovány stejné inferenční systémy jako bychom jednali s jinými lidmi, je vysvětleno, proč je pro člověka představa komunikace s různorodými nadpřirozenými činiteli tak přirozená. Lidská mysl intuitivně předpokládá, že pro ně platí stejná pravidla jako pro lidi – je s nimi možné komunikovat, mají paměť, konkrétní záměry, jsou schopni v souladu s těmito záměry jednat apod. Je zde ale jeden podstatný rozdíl, který činí představu nadpřirozených činitelů relevantní: „V sociální interakci, jak jsem uvedl výše, vždy předpokládáme, že ostatní lidé jsou agenti s *omezeným* přístupem ke strategickým informacím (a snažíme se vyhodnotit, do jaké míry mají k těmto informacím přístup). V interakci s nadpřirozenými agenty lidé předpokládají, že tito agenti mají *plný* přístup ke strategickým informacím.“<sup>129</sup>

Toto rozlišení má dalekosáhlé důsledky. Při letmém pohledu na nejrůznější náboženské představy by se mohlo zdát, že bohové a duchové jsou ti, kteří mají celkově dobrý nebo dokonce neomezený přístup k informacím obecně. To je vyjádřeno mnoha způsoby – od předpokladu, že jsou neviditelní, že se mohou objevovat na několika místech současně nebo se teleportovat na libovolně blízké či vzdálené místo, až po explicitní postulování jejich vševědoucnosti a všemohoucnosti. Boyer si však velmi dobře všímá, že druh informací, ke kterým mají bohové a duchové dle věřících přístup, je mnohem konkrétnější. Charakteristickou vlastností bohů a duchů rozmanitých náboženských systémů je přístup ke strategickým informacím. Nezdá se, že bychom intuitivně předpokládali, že bohové a duchové ví naprosto vše o všem. I pokud to některé propracované teologické doktríny na intelektuální a reflektivní rovině postulují (nauka o vševědoucnosti), automatický a nevědomý mentální „suterén“ naší mysli funguje jinak. Některé informace se intuitivně zdají být v kontextu nadpřirozených činitelů nadbytečné, nezajímavé, neužitečné. Není příliš pravděpodobné, že by někdo věřil v to, že bohové přesně vědí, kde se v určitou chvíli nacházejí všechny propisky na světě. Není to totiž strategická informace, a proto nám ve většině případů nebude připadat v kontextu nadpřirozených agentů relevantní. Jiná situace by nastala, pokud bychom zrovna nějakou propisku vědomě ukradli. Pak by pro nás předpoklad, že bohové vědí o této krádeži, byl strategickou informací, protože bychom mohli dovozovat, že za ní můžeme být bohy potrestáni a že je třeba si je nějakým způsobem znovu usmířit. Proto znovu upozorníme, že strategickou není sama informace, ale způsob, jak s danou informací naloží naše mysl. A zároveň nezapomínejme na to, že složité

---

<sup>129</sup> „In social interaction, as I said above, we always assume that other people are agents with *limited* access to strategic information (and we try and evaluate the extent to which they have access to that information). In interaction with supernatural agents, people presume that these agents have *full* access to strategic information.“ Boyer, *Religion Explained*, 156.

závěry o tom, co je a není strategické, probíhají automaticky na nevědomé úrovni našich sociálních inferenčních systémů. Proto se nám rozlišování mezi strategickými a nestrategickými informacemi může zdát podivné a cizí. Jen málokdy ho totiž vědomě rozlišujeme, a ještě méně často ho explicitně pojmenováváme a analyzujeme.<sup>130</sup> To také vysvětluje, proč není obvyklé, že by byl předpoklad, že bohové a duchové jsou agenti s plným přístupem ke strategickým informacím, explicitně vyjádřen a předáván. Většinou k němu věřící dospějí při osvojování si konkrétního náboženského konceptu, aniž by to však takto technicky pojmenovali. Z různých narážek typu „duchové vědí, že jsi okradl svého souseda“ nebo „bohové zakazují, abys obětoval na jiném místě, než je určeno“ začne lidská mysl spontánně dovozovat, jakému typu informací věnují bohové a duchové pozornost.

Existují i představy nadpřirozených činitelů, kteří přístup k těmto informacím nemají. V dějinách náboženství je tento typ božstva znám jako tzv. *deus otiosus* („nečinný, odpočívající bůh“).<sup>131</sup> To je představa velmi mocného boha, zpravidla stvořitele světa, který sídlí na nebesích a vykazuje pramalý zájem o to, co se s jeho stvořením dále děje. Je pasivní a nijak s lidmi nekomunikuje. Koncept relevantního nadpřirozeného činitele jako toho, kdo má přístup ke strategickým informacím, tedy může přispět k vysvětlení absence kultu spojeného s tímto typem stvořitelských božstev. Boyerovými slovy: „Mocní bohové nemusí být nutně ti, na kterých záleží; ale vždy záleží na těch, kteří mají strategické informace.“<sup>132</sup> Lidé nemají tendenci praktikovat rituály směřované k těmto bohům. Ač uznávají, že jsou mocní, není podstatné s nimi vstupovat do interakce, protože nemají na život věřícího přímý vliv.

Proto se domnívám, jak bude ukázáno i v následující analytické části, že předpoklad přístupu ke strategickým informacím u konkrétního nadpřirozeného činitele je velmi podstatným aspektem, zvyšujícím míru jeho relevantnosti pro lidskou mysl. Zároveň se jedná i o faktor, který významně zvyšuje potenciální míru závazku, který je schopna daná představa vzbudit. Lze totiž dle mého názoru uvažovat tak, že strategické informace mohou být jedním z prvků, který ovlivňuje tendenci konkrétního člověka věřit, či nevěřit. Pokud daný jedinec nevnímá informace, ke kterým má náboženský agent v daném náboženském systému přístup, jako strategické, nebo pokud se daný jedinec nedomnívá, že má tento nadpřirozený agent *plný* přístup ke strategickým informacím, pak to může být důvod, proč tuto představu nadpřirozeného agenta nebude metareprezentovat jako závaznou, a tudíž u něj nedojde

---

<sup>130</sup> Boyer, *Religion Explained*, 156–160.

<sup>131</sup> Viz Eliade, *Dějiny náboženského myšlení I.: Od doby kamenné po eleusinská mystéria*, 71.

<sup>132</sup> „The powerful gods are not necessarily the ones that matter; but the ones that have strategic information always matter.“ Boyer, *Religion Explained*, 160.

k rozvinutí víry v tuto náboženskou postavu. Strategické informace, jak bylo řečeno, totiž nejsou nějakou jasně definovatelnou, neměnnou kategorií, ale vždy závisí na konkrétním jedinci a konkrétní situaci. To určuje, zda je daná informace považována za strategickou. Proto, když v konkrétní situaci konkrétní jedinec nevnímá informace, ke kterým má nadpřirozený agent dle postulované představy přístup, jako strategické, pak tento agent ztrácí pro daného jedince relevantnost a není pro něj z kognitivního hlediska závazným konceptem.

#### 3.2.4.4 Relevance

Nyní shrňme, jakým způsobem probrané aspekty přispívají k relevantnosti nadpřirozených konceptů. Boyer v návaznosti na Sperbera upozorňuje, že kulturní přenos není šifrovací operací ani prostým kopírováním mentálních reprezentací z mysli do mysli. Jedná se vždy určitým způsobem o transformaci, protože člověk na základě komunikované veřejné reprezentace svou vlastní mentální reprezentaci v mysli vytváří. Vedle toho, co je explicitně sděleno, dochází totiž také k automatické inferenci mnoha implicitních závěrů. Při interpretaci komunikovaného obsahu se proto lidská mysl řídí několika málo pravidly – je zvolena interpretace, která přináší více závěrů než jiné, nebo interpretace, která vyžaduje méně inferenčních kroků, případně obojí.<sup>133</sup> Boyer tvrdí, že kulturní přenos je řízen relevancí, což znamená, že koncepty a pojmy, které spouští více inferenčních systémů, které zároveň lépe zapadají do jejich očekávání a které na základě toho vyvolávají bohatší inference, jsou snadněji osvojovány a předávány, protože jsou pro naši mysl relevantnější. To je důvodem, proč tento typ konceptů v kultuře převládá.

Mentální reprezentace nadpřirozených činitelů jsou tedy dle Boyera minimálně kontraintuitivní, což jim zaručuje kognitivní atraktivitu a snadnou zapamatovatelnost. Zároveň *minimální* kontraintuitivita neuměňuje jejich inferenční potenciál, takže jsou snadno osvojitelné. Není třeba se jim zdlouhavě učit a jsou pro naši mysl relevantní, neboť je možné na jejich základě odvozovat další závěry a očekávání. Protože jsou nadpřirození činitelé zároveň reprezentováni jako ti, kteří mají plný přístup ke strategickým informacím, jejich inferenční potenciál (a tedy jejich relevantnost) se ještě zvyšuje, protože aktivují evolučně vyvinuté inferenční systémy, jako je teorie mysli a sociální mysl, které tvoří základ naší kognitivní výbavy. Navíc vyžadují méně úsilí k jejich reprezentaci než možné alternativy. U ostatních lidí předpokládáme nedokonalý přístup ke strategickým informacím, a proto trávíme velké množství času a vkládáme mnoho energie do složitých odhadů a úvah o tom, co ostatní

---

<sup>133</sup> Viz koncept relevance formulovaný Danem Sperberem a Deirdre Wilsonovou. Wilson, Sperber, „Relevance Theory“, 607–632.

vědí, jak k tomu přišli a co z toho vyvozují. U nadpřirozených činitelů jakožto agentů s plným přístupem ke strategickým informacím velké množství této kognitivní námahy odpadá, protože naše mysl automaticky předpokládá, že tito nadpřirození agenti tyto informace znají. Koncept agentů s plným přístupem tak vyžaduje méně úsilí a zároveň generuje bohatší inference než jiný typ nadpřirozených představ. Proto je dle Boyera tento typ nadpřirozených činitelů napříč kultur nejčastější a také nejzásadnější v rámci náboženské praxe – podněcují kult, vztahují se k nim rituály a modlitby.<sup>134</sup>

Zároveň je tím vysvětleno, proč se lidé tolik zajímají o to, čemu věří ostatní lidé. Pokud by hlavní vlastností nadpřirozených činitelů bylo to, že jsou mocní, chápali bychom, že na nich záleží konkrétnímu jednotlivci. Ale nedokázali bychom vysvětlit, proč se věřící zajímají o to, zda i ostatní lidé v jejich okolí věří stejným nadpřirozeným činitelům. V kontextu činitelů s přístupem ke strategickým informacím je najednou tento zájem logický. To, co je pro lidi vzhledem k jejich evolučnímu vývoji důležité, jsou informace a sociální interakce. Sdílená představa agentů s plným přístupem k těmto informacím má pro sociální spolupráci dalekosáhlé důsledky. Předpoklad, že se v mém okolí vyskytuje plně informovaný agent, mé chování jistě ovlivní. Proto mne bude zajímat, zda tuto představu sdílí i ostatní – a zda tak mohu předpokládat, že i jejich chování tomu bude přizpůsobeno.<sup>135</sup>

### 3.2.5 Legitimita abstraktních a reduktivních popisů

Boyer sám již předjímá a reaguje na některé námitky, které mohou být vůči jeho teorii vzneseny. Tím hlavním je otázka po legitimitě abstraktních a reduktivních popisů. Jinými slovy, k čemu je užitečné, že Boyer popsal strukturu náboženské šablony na tak obecné úrovni, když konkrétní náboženské koncepty jsou rozmanité a specifické. Boyer argumentuje, že tento typ popisů, mezi něž se řadí i jeho hypotéza o minimální kontraintuitivě náboženských reprezentací, je přínosný, neboť je teoreticky produktivní. Samozřejmě to není absolutní klasifikace, ale to ani nebylo Boyerovým cílem. Jeho teorie je podle něj relevantní nikoliv z hlediska dějin náboženství, ale v kontextu přenosu a stability kulturních obsahů. Jeho popis je totiž schopen přispět k vysvětlení a předpovědím ohledně charakteristiky úspěšné náboženské reprezentace. Boyer tvrdí, že jím předložený „katalog“ náboženských reprezentací vyčerpává rozmanitost kulturně životaschopných – tedy úspěšně rozšířených – náboženských ontologií. Jinými slovy, ačkoliv mohou existovat protipříklady v podobě lidí a skupin, kteří zastávají náboženská

---

<sup>134</sup> Boyer, *Religion Explained*, 142–144.

<sup>135</sup> Boyer, *Religion Explained*, 167.

přesvědčení vymykající se Boyerem představené kontraintuitivní ontologii, jeho předpověď je taková, že se podobné koncepty v kultuře výrazně nerozšíří. Jejich případné přetrvávání bude záležitostí významného působení vnějších faktorů, jako je systematické vzdělávání nebo zásah politických faktorů a omezení. Jejich osvojení a uchování totiž vyžaduje značné kognitivní úsilí a institucionální podporu, neboť se jedná o koncepty nacházející se mimo Boyerem stanovené kognitivní optimum.<sup>136</sup>

To je spojeno s druhým významným poznatkem, který je v rámci existujících náboženských systémů pozorovatelný. Ve chvíli, kdy vrstva náboženských specialistů, tedy učenců v rámci daného náboženství, vytvoří koncepce mimo tuto kognitivní rovnováhu, tendence obyčejných věřících směřuje k jedné z popsaných kombinací a redukuje přílišnou kontraintuitivitu teologických spekulací, přinejmenším ve chvíli, kdy jsou tyto lidé nuceni reagovat rychle a nereflektovaně.<sup>137</sup> Stejně tak se ukazuje, že i když je v rámci daného náboženského systému repertoár nadpřirozených činitelů velmi široký, tendence směřuje k aktivnímu uctívání těch, kteří disponují strategickými informacemi, protože je lidská mysl vnímá jako nejrelevantnější, umožňující nejbohatší inference.<sup>138</sup>

Další Boyerova predikce postuluje, že ne všechny kombinace v rámci představeného katalogu náboženských představ jsou stejně rozšířené. Protože kognitivní optimum spočívá v tom, že náboženské koncepty mají na jedné straně schopnost upoutat pozornost (protože porušují intuitivní očekávání) a na straně druhé jim zůstává inferenční potenciál (daný výchozími předpoklady plynoucími z naší intuitivní ontologie), je zřejmé, že úspěšnější by měli být ty koncepty, které umožňují bohaté inference. Nejproduktivnější inferenční kategorií je intencionalita, proto náboženské představy, vycházející z kategorie osoba, nebo představy postulující přenos intuitivní psychologie (tedy nejtradičněji přenos schopnosti myslet a mít záměry neboli předpoklady plynoucí ze zmíněné „teorie myslí“) na jinou kategorii (ať už je to zvíře, rostlina, artefakt nebo neživý přírodní objekt) jsou nejčastější. Modul „teorie myslí“ totiž dodává složitější očekávání a také pracuje s oblastí, ve které jsou kauzálně relevantní stavy a události (vjemy, přesvědčení, záměry) neviditelné, což je v oblasti náboženských představ a z nich generovaných vysvětlení obzvláště výhodné. Díky tomu je pravděpodobné, že se

---

<sup>136</sup> Boyer, „Religious Ontologies and the Bounds of Sense: A Cognitive Catalogue of the Supernatural“, dostupné z < <http://ontology.buffalo.edu/smith/courses01/rrtw/Boyer.htm>>, citováno [26.4.2022].

<sup>137</sup> Jak ukazuje zmiňovaná teologická nekorektnost pozorovatelná u věřících. Viz Slone, *Theological Incorrectness: Why Religious People Believe What They Shouldn't* (2004); Barrett; Keil, „Conceptualizing a Nonnatural Entity: Anthropomorphism in God Concepts“, 219–247.

<sup>138</sup> Boyer, *Religion Explained*, 163–166.



v náboženství častěji vyskytují kombinace předpokladů, které buď udržují aktivaci modulu teorie mysli, nebo přenášejí jeho očekávání do jiné ontologické kategorie.<sup>139</sup>

Díky tomu, že velkou část informací o náboženské představě inferujeme přirozeně a automaticky, je navíc vysvětlitelné, proč v rámci žitého náboženství není zapotřebí nějakého složitého a dlouhotrvajícího osvojování náboženských představ. Boyer dokládá antropologickými pozorováními, že pokud se v kulturním prostředí setkáme s explicitním učením se konkrétním vlastnostem náboženských postav a dějů, to, co je explicitně předáváno, je vždy výrazně užší než to, co lidé na základě těchto představ předpokládají. A navíc se ukazuje, že tyto nevyřčené předpoklady jsou lidem společné. Jak můžou lidé vědět to, co nebylo předmětem přímé komunikace a kulturního přenosu? A jakto, že se tyto nevyřčené informace objevují u všech lidí ve víceméně shodné podobě? Boyerův model intuitivní ontologie společné všem lidem toto vysvětluje, aniž by postuloval nějaké záhadné nepřímé působení kultury mimo explicitně předávané informace. Samozřejmě se to netýká složitých náboženských doktrín a pojmových schémat. Ty jsou ale zpravidla záležitostí teologie, tedy obecněji řečeno vrstvy náboženských specialistů a učenců. A jak víme, předávání tohoto typu náboženských idejí je záležitostí mnohaletého studia, nikoliv automatických inferencí, což můžeme vidět v buddhistických klášterech, stejně jako na křesťanských teologických fakultách, či v židovské ješivě.

Na obecné rovině se Boyerův výklad řadí mezi selektivní výklady, v protikladu k výkladům generativním.<sup>140</sup> Boyer se neptá po společné příčině výskytu podobných reprezentací. Nehledá původ náboženství v intelektuálních nebo emocionálních potřebách, či v jeho sociální roli. Odmítá vysvětlení, která vidí původ v potřebě poskytnout vysvětlení neznámým jevům, potřebě útěchy a zmírnění strachu ze smrti, nebo v jeho funkci udržovatele společenského řádu. Staví se i proti vysvětlením, které v náboženství spatřují kognitivní iluzi, způsobenou lidskou náchylností k pověřivosti společně s tím, že je náročnější zpochybnit a přehodnotit zavedené představy, než je přijmout. K celému problému přistupuje z opačného úhlu. Oproti generativním výkladům, které postupují od jednoho (vysvětlení původu náboženství ze společného zdroje) k mnohému (rozmanitost náboženských systémů v dějinách), staví

---

<sup>139</sup> Srov. s Boyer, *Religion Explained*, 137–167 a Boyer, „Religious Ontologies and the Bounds of Sense: A Cognitive Catalogue of the Supernatural“, dostupné z <<http://ontology.buffalo.edu/smith/courses01/rrtw/Boyer.htm>>, citováno [26.4.2022].

<sup>140</sup> Boyer, „Religious Ontologies and the Bounds of Sense: A Cognitive Catalogue of the Supernatural“, dostupné z <<http://ontology.buffalo.edu/smith/courses01/rrtw/Boyer.htm>>, citováno [27.4.2022].

selektivní způsob výkladu, který směřuje od „velmi mnohého“ k „mnohem menšímu“.<sup>141</sup> Selektivní výklad, který Boyer zastává, považuje vznik mnohých forem náboženství za výsledek historické redukce a selekce, nikoliv diverzifikace. Neuvažuje o společném původu náboženských reprezentací, ale tvrdí, že podobná reprezentace, vyskytující se u různých skupin, mohla vzniknout za zcela jiných okolností a ze zcela jiných důvodů. Opakující se rysy tak nejsou vysvětleny společným původem, ale selekčními tlaky naší mysli, které redukuje množství přenášených reprezentací. Některé z nich se totiž nepřenášejí snadno – buď mají nízký potenciál upoutat pozornost, nejsou zapamatovatelné, nepodporují bohaté inference, nebo nejsou našimi kognitivními mechanismy považovány za relevantní. Jeho výklad tak postupuje od mnoha variant, které naše mysl produkuje, k mnohem menšímu počtu variant, které jsou kandidáty na úspěšnou kulturní reprezentaci s potenciálem se šířit a stát se stabilními.

Proces osvojování veřejných reprezentací není jednoduchým procesem „stahování“ nebo „kopírování“ konceptů z jednoho mozku do druhého. Lidská mysl neustále rekonstruuje, pozměňuje a rozvíjí informace, které získá od ostatních. Tento proces tak neustále vytváří rozmanité transformace a varianty původního konceptu. Ne všechny varianty jsou ale stejně životaschopné a úspěšné. Některé z nich naše mysl samovolně velmi rychle opouští. Jiné zas dle Boyera transformuje směrem ke kognitivnímu optimu, což je logické, protože pak jsou pro mysl relevantnější a zapamatovatelnější – a tím pádem roste potenciál, že je daný jedinec bude šířit dále a že i pro ostatní budou relevantní a zapamatovatelné. To je Boyerem zmiňovaný postup od „velmi mnohého k mnohem menšímu“: „Tento proces (myšleno proces osvojování konceptů, pozn. autorky) přirozeně vytváří nejrůznější varianty náboženských konceptů, stejně jako vytváří varianty všech ostatních konceptů. Ne všechny tyto varianty pak ale mají stejný osud. Většinou se jimi mysl nezabývá déle než okamžik. Malý počet jich má větší trvalou sílu, ale nedají se snadno formulovat ani sdělit ostatním. Ještě menší počet variant zůstává v paměti, je sdělován ostatním lidem, ale ti si je pak nevybavují příliš dobře. Extrémně malý počet jich zůstává v paměti, jsou komunikované jiným lidem, jsou těmito lidmi připomínány a sdělovány ostatním způsobem, který více či méně zachovává původní koncepty. Právě ty můžeme pozorovat v lidských kulturách.“<sup>142</sup> Velká část tohoto procesu navíc probíhá v introspekci

---

<sup>141</sup> „Anthropologists explain the origins of many cultural phenomena, including religion, not by going from the *One* to the *Many* but by going from the *Very Many* to the *Many Fewer* [...]“, viz Boyer, *Religion Explained*, 32.

<sup>142</sup> „This process naturally creates all sorts of variants of religious concepts, as it creates variants of all other concepts. But then not all of these variants have the same fate. Most of them are not entertained by the mind for more than an instant. A small number have more staying power but are not easily formulated or communicated to others. An even smaller number of variants remain in memory, are communicated to other people, but then these people do not recall them very well. An extremely small number remain in memory, are communicated to other

nepřístupných, doménově specifických systémech naší mysli. Kulturní koncepty tak podle Boyera člověk nemá proto, že by dávaly smysl nebo byly prakticky užitečné, ale proto, že díky tomu, jak vypadá kognitivní architektura naší mysli, je velmi obtížné si je nevytvořit.<sup>143</sup>

### **3.3 Barrettovo zpřesnění teorie minimální kontraintuitivity náboženských představ**

#### **3.3.1 Barrettova koncepce kodování**

Experimentální psycholog Justin L. Barrett patřil již od počátku vedle Pascala Boyera k hlavním proponentům teorie minimální kontraintuitivity. I on se zajímal o to, jakým způsobem by se dala obecně charakterizovat struktura náboženských reprezentací a jak tato struktura ovlivňuje potenciál šířitelnosti dané představy. Do velké míry tak Boyerovy úvahy převzal, dále rozvíjel a zpřesňoval.

Zásadním mezníkem se pro experimentální část výzkumného programu teorie minimální kontraintuitivity stal Barrettův článek z roku 2008 „Coding and Quantifying Counterintuitiveness in Religious Concepts: Theoretical and Methodological Reflections“,<sup>144</sup> který reagoval na obtíže způsobené nejasným uchopením minimální kontraintuitivity. Neschopnost kvantifikovat, jak moc je daný pojem kontraintuitivní, působila problémy jak při experimentálním ověřování této teorie, tak při snaze určit, kde leží ono Boyerem postulované kognitivní optimum, které napomáhá tomu, že daná reprezentace má nejsilnější potenciál se šířit a stát se úspěšnou kulturní reprezentací. Barrett proto přišel se schématem, na jehož základě by bylo možné jednotně operacionalizovat míru kontraintuitivity dané představy a tím standardizovat postup napříč jednotlivými výzkumnými projekty, aby bylo možné jejich výsledky objektivně hodnotit, vzájemně porovnat a případně replikovat. Touto formalizací výchozího materiálu chtěl Barrett přispět ke zpřesnění a ujednacení do té doby velmi rozmanitého chápání, co je a není kontraintuitivní a do jaké míry.

---

people, are recalled by these people and communicated to others in a way that more or less preserves the original concepts. These are the ones we can observe in human cultures.“ Boyer, *Religion Explained*, 33.

<sup>143</sup> Boyer, *Religion Explained*, 164.

<sup>144</sup> Barrett, „Coding and Quantifying Counterintuitiveness in Religious Concepts: Theoretical and Methodological Reflections“, 308–338.

### 3.3.1.1 Šest kroků kódování

Jeho postup, vytvořený pro identifikaci a kódování kontraintuitivních konceptů, se skládá ze šesti základních kroků:

- 1) Prvním krokem musí být identifikace, kam daný koncept vůbec spadá, co je tou základní úrovní, podle které lze daný objekt kategorizovat. Základní úroveň je taková, která minimalizuje rozdíly mezi členy dané kategorie a zároveň maximalizuje rozdíly mezi kategoriemi.<sup>145</sup> Podle Barretta je možné tuto základní úroveň „členství“ (*membership*) daného objektu určit velmi jednoduchou a dle něj spolehlivou heuristikou – stačí odpovědět na otázku „Jak se to jmenuje jedním slovem?“ Jednoslovné, běžné označení objektu, které se člověk zpravidla učí jako první, je téměř vždy touto základní úrovní. Barrett to ilustruje na příkladu zlatého retrívra. Člověk ho intuitivně klasifikuje jako „psa“, nikoliv příliš podrobnými, podřízenými kategoriemi (jako je přímo konkrétní rasa, v tomto případě zlatý retrívr), nebo naopak příliš obecnými, nadřazenými kategoriemi (jako je savec, zvíře, nebo živá věc).<sup>146</sup> Klasifikace příliš podřízenou nebo nadřazenou kategorií by totiž nesplňovaly podmínku minimalizace rozdílů mezi členy dané kategorie a maximalizace rozdílů mezi různými kategoriemi. Zlatý retrívr se příliš neliší od labradora, takže nemá smysl je na základní úrovni řadit do různých skupin, kdežto do kategorie zvíře nebo savec spadají i velmi odlišné druhy, srovnajme například psa a delfína. Pokud se tato identifikace nezdaří (protože například není jasné, jak si nějaký velmi exotický koncept představit a kam jej zařadit), je možné i tak přejít ke kroku dva a vrátit se k počáteční identifikaci později – po shromáždění dalších informací.
- 2) Druhým krokem je identifikace ontologické kategorie, do které daný koncept patří. První Barrettem vymezená je kategorie „osob“ (*persons*). Oproti Boyerovi sem navrhuje zahrnovat nejen lidské bytosti, ale rozšiřuje tuto kategorii i na některá zvířata, pokud jsou lidmi pojímána jako mající mysl. To se dle něj v některých případech může týkat například domácích mazlíčků, typicky psů, o kterých mají někdy lidé tendenci uvažovat jako o členech rodiny disponujících lidem podobnými mentálními stavy.<sup>147</sup> V tomto

---

<sup>145</sup> V této definici Barrett vychází z výzkumu Eleanor Roschové a kolektivu. Rosch, Mervis, Gray, Johnson, Boyes-Braem, „Basic Objects in Natural Categories“, 573-605.

<sup>146</sup> Barrett, „Coding and Quantifying Counterintuitiveness in Religious Concepts: Theoretical and Methodological Reflections“, 316–317.

<sup>147</sup> Barrett, „Coding and Quantifying Counterintuitiveness in Religious Concepts: Theoretical and Methodological Reflections“, 320.

ohledu bych se však přikláníla k omezení ontologické kategorie osoba pouze na lidské jedince. Tendenci mnoha majitelů domácích zvířat přisuzovat svým mazlíčkům bohaté mentální stavy považuji za naučenou a kulturně podmíněnou.<sup>148</sup> Pokud totiž vycházíme z toho, že intuitivní ontologické kategorie jsou definovány jako interkulturně stabilní struktury lidské mysli podmíněné evolučním vývojem, pak je v tomto kontextu takovýto vztah k domácím mazlíčkům kulturně specifickou a poměrně nedávnou záležitostí (vezměme v úvahu, že domestikace pravděpodobně začala teprve před 10 000 lety, což z evolučního hlediska není dlouhá doba). Navíc tuto tendenci nelze pozorovat u všech lidí, ale jedná se o velmi variabilní fenomén. To jsou dle mého názoru podstatné argumenty, které přímo odporují tomu, abychom tuto tendenci chápali jako intuitivní, kulturně nepodmíněnou, stabilní tendenci lidské mysli.

Další je kategorie „živočichové“ (*animates*), oproti Boyerovi šířeji pojatá jako kategorie samopohybujících se věcí schopných záměrného jednání, do které Barrett navrhuje řadit nejen zvířata, ale i neživé složité stroje.<sup>149</sup> Toto Barrettovo rozšíření může působit jako problematické v tom, že tato kategorie má standardně spouštět intuitivní očekávání nejen v oblasti fyziky, ale i biologie, do čehož spadá mimo jiné očekávání, že se daný objekt rodí, že roste, vyživuje se, umírá atp., což je v případě složitých strojů možné jen s velkou dávkou metaforičnosti. Barrett to však tvrdí na základě výzkumů,<sup>150</sup> které ukázaly, že je možné, že očekávání z oblasti animality, tedy očekávání záměrného nebo teleologicky orientovaného děje, se u dětí objevuje dříve intuitivní biologie, a proto na sobě mohou být tyto dva soubory očekávání do určité míry nezávislé.<sup>151</sup>

Třetí ontologickou kategorií jsou „živé věci“ (*living things*), které se nemohou samy hýbat. Tato kategorie víceméně odpovídá Boyerově kategorii „rostlina“. Čtvrtou jsou

---

<sup>148</sup> Ostatně i sám Barrett na jiném místě vyznívá mnohem opatrněji a připouští, že je možné, že lidé intuitivně omezují mentalistické děje jen na malý počet savců nebo dokonce jen na jiné lidi a že přisuzování mentálních stavů domácím zvířatům tak může být minimálně kontraintuitivní – byť s velkou dávkou praktické přirozenosti, tedy kulturní naučenosti. Upozorňuje také, že tento problém patří mezi otázky, které si zasluhují větší experimentální pozornost. Viz Barrett, „Coding and Quantifying Counterintuitiveness in Religious Concepts: Theoretical and Methodological Reflections“, 319.

<sup>149</sup> Barrett, „Coding and Quantifying Counterintuitiveness in Religious Concepts: Theoretical and Methodological Reflections“, 320.

<sup>150</sup> Viz Premack, „The Infant’s Theory of Self-Propelled Objects“, 1–16; Leslie, „A Theory of Agency“, 121–149; Rochat, Morgan, Carpenter, „Young Infants’ Sensitivity to Movement Information Specifying Social Causality“, 537–561; Scholl, Tremoulet, „Perceptual Causality and Animacy“, 299–308; Gergely, Csibra, „Teleological Reasoning in Infancy: The Naïve Theory of Rational Action“, 287–292; Bloom, *Descartes’ Baby: How the Science of Child Development Explains What Makes Us Human* (2004).

<sup>151</sup> Barrett, „Coding and Quantifying Counterintuitiveness in Religious Concepts: Theoretical and Methodological Reflections“, 320–321.

„pevné objekty“ (*solid objects*) a pátou „prostorové entity“ (*spatial entities*). Zde se Barrett od Boyera opět odlišuje. Mezi pevné objekty řadí jak artefakty, tak přírodní neživé objekty. Rezignuje tak na dělení objektů na přirozeně vzniklé a umělé.<sup>152</sup> Přidává však kritérium pevnosti/neprostupnosti, jež odlišuje pevné objekty od prostorových entit. Prostorové entity mají sice určité umístění a mnohdy i identifikovatelné hranice, ale nejsou pevnými a neprostupnými objekty. Příkladem prostorové entity může být například mrak nebo stín.<sup>153</sup>

Těchto pět ontologických kategorií Barrett odvodil z rozdílné aktivace pěti různých domén intuitivních očekávání – prostorovosti (*spatiality*), fyzikality (*physicality*), biologie (*biology*), animality (*animacy*) a mentality (*mentality*). Dále zmiňuje ještě šestý soubor očekávání, univerzálie (*universals*), který je jakýmsi podložím a vztahuje se na všechny úvahy v jakékoli doméně. Zahrnuje takové předpoklady, jako že čas se pohybuje jedním směrem, že zákony a zákonitosti fungují konstantně a že příčiny předcházejí následkům.<sup>154</sup>

Jak vidíme, jeho vymezení je o něco přesnější a podrobnější, než Boyerem charakterizované původní tři domény – intuitivní psychologie, biologie a fyzika. Sám Barrett uvádí, že k formulaci těchto pěti souborů očekávání (prostorovosti, fyzikalitě, biologii, animalitě a mentalitě) ho vedla jejich obecná podpora v literatuře o kognitivním vývoji, jejich zjevná nezávislost v průběhu vývoje a také to, že obecně mapují, co se skutečně zdá být opravdovými oblastmi přirozeného světa.<sup>155</sup> Tyto soubory očekávání nejsou dle Barretta ontologickými kategoriemi, ale jsou těmito kategoriemi v různé míře a v různých kombinacích aktivovány. Zároveň si Barrett uvědomuje, že výzkum je ještě ve svých počátcích a že to, co je předmětem jednotlivých ontologických kategorií nebo souborů očekávání, tedy co přesně jsou tyto intuitivní a pankulturní poznatky, se může ještě měnit, zpřesňovat a rozšiřovat. Uvádí proto pouze

---

<sup>152</sup> Navzdory tomu, že existují výzkumy, které tvrdí, že artefakty a přírodní objekty spouštějí odlišné soubory očekávání, viz Keil, „The Growth of Causal Understanding of Natural Kinds“, 234–267 a Casler, Kelemen, „Reasoning about Artifacts at 24 Months: The Developing Teleo-Functional Stance“, 120–130.

<sup>153</sup> Barrett, „Coding and Quantifying Counterintuitiveness in Religious Concepts: Theoretical and Methodological Reflections“, 320.

<sup>154</sup> Barrett, „Coding and Quantifying Counterintuitiveness in Religious Concepts: Theoretical and Methodological Reflections“, 319.

<sup>155</sup> „Though some might disagree and wish to add to these five expectation sets, collapse them (e.g., combining Animacy with Mentality, or Spatiality with Physicality), or reduce their number (e.g., omit Biology), I suggest these five because of their general support in the cognitive developmental literature, their apparent independence in developmental course, and their general mapping onto what appear to be reasonable proper domains of the natural world throughout human existence.“ Barrett, „Coding and Quantifying Counterintuitiveness in Religious Concepts: Theoretical and Methodological Reflections“, 318.

ty z nich, které jsou dle něj dostatečně experimentálně prokázané a pro které tedy lze nalézt relevantní důkazy.<sup>156</sup>

Dospívá k následujícímu seznamu, který může být na základě dalšího výzkumu doplňován:<sup>157</sup>

INTUITIVNÍ SOUBORY OČEKÁVÁNÍ	PŘEDPOKLÁDANÉ VLASTNOSTI
UNIVERZÁLIE	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Konzistence (zákony a zákonitosti platí nepřetržitě, minulost byla jako přítomnost, budoucnost bude jako přítomnost)</li> <li>• Čas je jednosměrný</li> <li>• Kauzalita (příčiny předcházejí následkům)</li> </ul>
PROSTOROVOST	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Určitelná poloha v prostoru a čase</li> </ul>
FYZIKALITA <sup>158</sup>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Soudržnost (objekty se pohybují jako propojené celky)</li> <li>• Kontakt (fyzický kontakt je nutný pro iniciaci, změnu nebo zastavení pohybu)</li> <li>• Kontinuita (pohyb je v prostoru kontinuální, nelze se teleportovat)</li> <li>• Pevnost (pevné předměty nemohou navzájem procházet skrz jiné, dva odlišné předměty nezaujmají ve stejnou dobu stejný prostor)</li> <li>• Hmatatelnost</li> <li>• Viditelnost</li> </ul>
BIOLOGIE <sup>159</sup>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Růst a vývoj</li> </ul>

<sup>156</sup> Barrett, „Coding and Quantifying Counterintuitiveness in Religious Concepts: Theoretical and Methodological Reflections“, 313.

<sup>157</sup> Vytvořeno na základě kombinace popisu z textu a přehledu v tabulce, Barrett, „Coding and Quantifying Counterintuitiveness in Religious Concepts: Theoretical and Methodological Reflections“, 317–322; 335, Table One.

<sup>158</sup> Fyzikalitě se věnuje výzkum Elizabeth Spelkeové. Viz Spelke, „Principles of Object Perception“, 49–56; Spelke, Phillips, Woodward, „Infant’s Knowledge of Object Motion and Human Action“, 44–78; Spelke, Kinzler, „Core Knowledge“, 89–96.

<sup>159</sup> K výzkumu tzv. intuitivní nebo lidové biologie viz Keil, *Concepts, Kinds, and Cognitive Development*; Springer, Keil, „On the Development of Biologically Specific Beliefs: The Case of Inheritance“, 637–684; Rosengren, Gelman, Kalish, McCormick, „As Time Goes By: Children’s Early Understanding of Growth“, 1302–1320; Keil, „The Origins of an Autonomous Biology“, 103–138; Hatano, Inagaki, „Young Children’s Naïve Theory of Biology“, 171–188; Simons, Keil, „An Abstract to Concrete Shift in Development of Biological Thought: The Insides Story“, 129–163; Inagaki, Hatano, *Young Children’s Naïve Thinking about the Biological World*; Slaughter, „Young Children’s Understanding of Death“, 179–186; Inagaki, Hatano, „Young Children’s Conception of the Biological World“, 177–181 (řazeno chronologicky).

	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Podobné plodí podobné</li> <li>• Přírodní složení (objekty tohoto typu nebyly vyrobeny)</li> <li>• Potřeba výživy a procesů k uspokojení této potřeby (pokud se mohou pohybovat, aktivně vyhledávají uspokojení těchto potřeb)</li> <li>• Části slouží celku a udržují život</li> <li>• Zranitelnost vůči úrazům a smrti (pokud se mohou pohybovat, snaží se zranění a smrti vyhnout)</li> <li>• Druhově specifická podstata (esencialismus)</li> </ul>
ANIMALITA <sup>160</sup>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Schopnost konstituovat cíleně zaměřené akce</li> <li>• Samohybnost (nejen pohyb v prostoru, ale i změna vzhledu, vydávání zvuků atp.)</li> <li>• Síla (může působit na své okolí)</li> </ul>
MENTALITA <sup>161</sup>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Reflexivní a reprezentační mentální stavy (např. přesvědčení a touhy), standardní vztahy mezi nimi a jejich omezení (např. omezený přístup k vnímání)</li> <li>• Sebeuvědomění (včetně emocí a epistemických stavů)</li> <li>• Porozumění jazyku a komunikace</li> </ul>

**Tabulka 3: Intuitivní soubory očekávání a předpokládané vlastnosti**

Barrettova představa o vztahu ontologických kategorií a jimi spouštěných očekávání vypadá následovně:<sup>162</sup>

<b>ONTOLOGICKÉ KATEGORIE →</b>	<b>PROSTOROVÉ ENTITY</b>	<b>PEVNÉ OBJEKTY</b>	<b>ŽIVÉ VĚCI</b>	<b>ŽIVOČICHOVÉ</b>	<b>OSOBY</b>
<b>INTUITIVNÍ SOUBORY OČEKÁVÁNÍ ↓</b>					
UNIVERZÁLIE	ano	ano	ano	ano	ano
PROSTOROVOST	ano	ano	ano	ano	ano

<sup>160</sup> Viz Premack, „The Infant’s Theory of Self-Propelled Objects“, 1–16; Leslie, „A Theory of Agency“, 121–149; Gergely, Csibra, „Teleological Reasoning in Infancy: The Naïve Theory of Rational Action“, 287–292.

<sup>161</sup> Jinak také označovaná jako naivní nebo lidová psychologie či teorie mysli.

<sup>162</sup> Vytvořeno na základě tabulky v příloze článku Barrett, „Coding and Quantifying Counterintuitiveness in Religious Concepts: Theoretical and Methodological Reflections“, 336, Table Two.



FYZIKALITA	ne	ano	ano	ano	ano
BIOLOGIE	ne	ne	ano	ano	ano
ANIMALITA	ne	ne	ne	ano	ano
MENTALITA	ne	ne	ne	ne	ano

**Tabulka 4: Vztah mezi ontologickými kategoriemi a intuitivními soubory očekávání**

Zároveň je třeba upozornit na dvě věci. Za prvé, znovu opakuji, že tato intuitivní kategorizace na základě spuštěných očekávání nemusí nutně odpovídat vědeckému či filosoficky obhajitelnému dělení.<sup>163</sup> Jedná se o automatické a nereflektované intuice, jejichž podstatou však je, že jsou panhumánní, tedy že se u lidí objevují a vyvíjejí nezávisle na specifických kulturního kontextu. Za druhé, sám Barrett upozorňuje, že k rozdělení prostorovosti a fyzikality na dva odlišné soubory očekávání ho motivovala práce Paula Blooma<sup>164</sup> o intuitivním dualismu, která naznačuje, že ač je mysl samotná člověkem reprezentována jako nefyzická věc, na intuitivní úrovni přesto respektuje prostorová očekávání, jako je určitelná poloha. To můžeme v kontextu náboženských představ velmi dobře pozorovat na úvahách o smrti, kdy mají někteří lidé tendenci předpokládat, že ač fyzická existence skončila a biologicky je tělo již mrtvé, mysl může existovat nezávisle na něm, přebývat na různých místech a pokračovat v komunikaci se světem živých.<sup>165</sup> Podobně při intuitivních úvahách o posedlosti někteří lidé tvrdí, že člověka dočasně ovládá jakási jiná mysl, zatímco jeho vlastní mysl o tom neví nebo je dočasně nepřítomna.<sup>166</sup> V případě mysli je tak třeba předpokládat, že je reprezentována jako specifický případ prostorové entity, která oproti výše uvedenému schématu spouští očekávání také v oblasti mentality a částečně animality (samohybnost a schopnost konstituovat záměrné akce). Přičemž u mysli by se nejednalo o přenos očekávání z oblasti mentalita a animalita na prostorovou entitu, protože koncepce mysli, která respektuje časoprostorové souřadnice a zároveň disponuje mentalitou, samohybností a

<sup>163</sup> Barrett, „Coding and Quantifying Counterintuitiveness in Religious Concepts: Theoretical and Methodological Reflections“, 320.

<sup>164</sup> Bloom, *Descartes' Baby: How the Science of Child Development Explains What Makes Us Human* (2004), viz také Cohen, *The Mind Possessed: The Cognition of Spirit Possession in an Afro-Brazilian Religious Tradition* (2007).

<sup>165</sup> White: *An Introduction to the Cognitive Science of Religion: Connecting Evolution, Brain, Cognition, and Culture*, 143–179.

<sup>166</sup> Boyer, *Religion Explained*, 70.

záměrností, není kontraintuitivní, ale intuitivní představa. Navrhuji proto následující úpravu Barrettova schématu:

<b>ONTOLOGICKÉ KATEGORIE →</b>	PROSTOROVÉ ENTITY	PEVNÉ OBJEKTY	ŽIVÉ VĚCI	ŽIVOČICHOVÉ	OSOBY
<b>INTUITIVNÍ SOUBORY OČEKÁVÁNÍ ↓</b>					
UNIVERZÁLIE	ano	ano	ano	ano	ano
PROSTOROVOST	ano	ano	ano	ano	ano
FYZIKALITA	ne	ano	ano	ano	ano
BIOLOGIE	ne	ne	ano	ano	ano
ANIMALITA	ne, v některých případech ano	ne	ne	ano	ano
MENTALITA	ne, v některých případech ano	ne	ne	ne	ano

**Tabulka 5: Úprava Barrettem postulovaných vztahů mezi ontologickými kategoriemi a intuitivními soubory očekávání**

Takovéto doplnění je v souladu s další Barrettovou korekcí teorie minimální kontraintuitivity. Původní předpoklad, se kterým pracoval Boyer, totiž spočíval v tom, že jednotlivé soubory očekávání spolu hierarchicky souvisejí. Tedy pokud byla spuštěna intuitivní biologie, automaticky to předpokládalo spuštění fyzikality, prostorovosti a univerzálie. Pokud byla spuštěna mentalita, automaticky to předpokládalo spuštění všech předchozích domén. Barrett toto koriguje a tvrdí, že množiny očekávání jsou nezávislé a nehierarchické.<sup>167</sup> Vícečetné porušení v rámci některého soboru očekávání navíc může automaticky deaktivovat očekávání v rámci jiné domény. Například při vícenásobném porušení fyzikality lidská mysl opouští také biologická očekávání.<sup>168</sup> To je podstatný bod, který hraje roli při způsobu kódování představ duchů a bohů, proto se k němu ještě vrátíme.

<sup>167</sup> „...expectation sets are non-independent but also non-hierarchical...“, viz Barrett, „Coding and Quantifying Counterintuitiveness in Religious Concepts: Theoretical and Methodological Reflections“, 327.

<sup>168</sup> Barrett, „Coding and Quantifying Counterintuitiveness in Religious Concepts: Theoretical and Methodological Reflections“, 327.

3) Třetím krokem je kódování přenosů (*transfers*) vlastností. K přenosu vlastností dochází ve chvíli, kdy koncept obsahuje vlastnost, která nevyplývá z očekávání spuštěných jeho nadřazenou ontologickou kategorií. Barrett uvádí jako příklad „kámen, který se může rozmnožovat“. Kámen spadá do ontologické kategorie pevných objektů, které spouští pouze očekávání z oblasti univerzálií, prostorovosti a fyzikality. Rozmnožování je vlastnost, která je spojena s doménou intuitivní biologie. Proto v tomto konceptu dochází k přenosu vlastnosti z oblasti biologie na kategorii pevných objektů. Barrett navrhuje kódovat přenos následovně:

- a. Základní úroveň daného konceptu se zapíše velkými písmeny.
- b. Přenesené vlastnosti se zapíšou velkým písmenem na pozici horního indexu před jednoslovným označením daného konceptu. Jedná se o první písmeno z názvu přenesené vlastnosti. V případě univerzálií (*universals*) tedy „U“, v případě prostorovosti (*spatiality*) „S“, fyzikality (*physicality*) „P“, biologie (*biology*) „B“, animality (*animacy*) „A“ a mentality (*mentality*) „M“.<sup>169</sup>

V případě uvedeného příkladu bychom tak „kámen, který se může rozmnožovat“ kódovali jako <sup>B</sup>KÁMEN. Pokud by došlo ke kombinaci více přenesení, navrhuje Barrett následující pravidlo. Pokud dojde k přenesení vlastností z více různých domén, zapíšeme na pozici horního indexu všechny domény. Představa „kamene, který se může rozmnožovat a mluví“ by tak byla kódována jako <sup>B+M</sup>KÁMEN.

Pokud však dojde k přenesení více vlastností, ale všechny tyto vlastnosti pocházejí z jedné domény, zapíšeme index dané domény pouze jednou. Barrett totiž tvrdí, že pokud se setkáme s představou např. „kamene, který empaticky naslouchá a zároveň umí mluvit“, měli bychom předpokládat, že byl přenesen celý soubor očekávání z domény mentality. Když totiž lidská mysl pracuje s představou „kamene, který naslouchá a mluví“, automaticky doplňuje i další vlastnosti z oblasti mentality, tedy že může myslet, vnímat, pamatovat si, co řekl atp. Pokud není explicitně řečeno, že nějaká konkrétní vlastnost z dané domény není přenesena (např. že sice naslouchá a mluví, ale nic si nepamatuje), přepokládáme v takovýchto případech, že byl přenesen celý soubor očekávání. Kódování by tak vypadalo jako <sup>M</sup>KÁMEN, nikoliv <sup>M+M</sup>KÁMEN.<sup>170</sup>

Zároveň je z tabulky uvedené výše zřejmé, že přenosy jsou omezeny pouze na ty domény, kterými daná ontologická kategorie běžně neoplývá. Kategorie osoba tak

---

<sup>169</sup> V práci budu držet kódování dle anglické terminologie.

<sup>170</sup> Barrett, „Coding and Quantifying Counterintuitiveness in Religious Concepts: Theoretical and Methodological Reflections“, 322–323.

nemůže disponovat žádným přenosem vlastností, neboť automaticky spouští očekávání ve všech doménách.

4) Čtvrtým krokem je kódování porušení (*breaches*) očekávaných vlastností. K němu dojde, pokud je výslovně porušeno některé z očekávání, plynoucí z dané ontologické kategorie a k ní příslušných spuštěných domén. Pokud zůstaneme u příkladu kamene, kontraintuitivní koncept obsahující porušení by mohl vypadat např. jako „neviditelný kámen“. Kódovací schéma pak vypadá následovně:

- a. Základní úroveň daného konceptu se opět zapíše velkými písmeny.
- b. Porušené vlastnosti se zapíší malým písmenem na pozici horního indexu za jednoslovným označením daného konceptu. Jedná se opět o první písmeno z názvu přenesené vlastnosti. V případě univerzálií (*universals*) tedy „u“, v případě prostorovosti (*spatiality*) „s“, fyzikality (*physicality*) „p“, biologie (*biology*) „b“, animality (*animacy*) „a“ a mentality (*mentality*) „m“.

Představa „neviditelného kamene“, která porušuje očekávání v oblasti spuštěné fyzikality, by se tedy zapsala jako KÁMEN<sup>p</sup>. Zároveň tím ale, na rozdíl od přenosu vlastností, není implikováno, že by tento kámen porušoval také další očekávání z oblasti fyzikality. Naopak, intuitivní tendence je předpokládat, že ostatní vlastnosti v rámci dané domény stále platí.

Pokud dojde k explicitnímu porušení více vlastností v dané doméně, navrhuje Barrett dvě řešení. „Kámen, který by byl neviditelný a mohl procházet jinými pevnými objekty“ by byl kódován jako KÁMEN<sup>p+p</sup>. Ovšem u „kamene, který by byl neviditelný, nehmatatelný, nehmotný a nemusel se pohybovat jako souvislý celek“ je dle Barretta otázkou, zda jej stále chápat jako pevný objekt a nepředpokládat, zda se nejedná např. o nějaký typ prostorové entity, např. páry, na kterou je přenesena některá z vlastností kamene, např. tvar kamene, a kódovat tento koncept jako <sup>p</sup>PÁRA.<sup>171</sup>

V případě porušení vlastností z více domén se zapíší všechna tato porušení, tedy např. „kámen, který by byl neviditelný, mohl procházet jinými pevnými objekty a který by existoval pouze ve středu“ by byl kódován jako KÁMEN<sup>p+p+u</sup>, neboť obsahuje dvě porušení z oblasti fyzikality a jednu z oblasti univerzálií.<sup>172</sup>

---

<sup>171</sup> Barrett, „Coding and Quantifying Counterintuitiveness in Religious Concepts: Theoretical and Methodological Reflections“, 323–324.

<sup>172</sup> Barrett, „Coding and Quantifying Counterintuitiveness in Religious Concepts: Theoretical and Methodological Reflections“, 324.

Odlišení v rámci malých a velkých písmen má dva důvody. Za prvé Barrettovy umožňuje odlišit v zápisu přenosy od porušení. Za druhé je tím symbolicky naznačeno že zatímco v případě přenosů předpokládáme, že byl přenesen celý soubor očekávání (a proto velké písmeno), v případě porušení bylo porušeno pouze explicitně vyjádřené očekávání z daného souboru (tedy malé písmeno).<sup>173</sup>

Samozřejmě mohou existovat i koncepty, které obsahují jak přenosy, tak porušení. Pak je zapotřebí dle výše uvedeného klíče zanést do kódovacího schématu všechny položky. „Socha, která slyší myšlenky a má rentgenový zrak“ obsahuje jak přenos mentality (a předpokládáme, že v celém rozsahu, tedy, že tato socha nejen slyší, ale také myslí, pamatuje si atp.), tak i explicitní porušení dvou očekávání z oblasti mentality (myšlenky nelze slyšet, osoby nemají rentgenový zrak). Zápis tohoto konceptu by tedy dle Barrettova návrhu vypadal následovně  $^M\text{SOCHA}^{m+m}$ .<sup>174</sup>

- 5) V pátém kroku Barrett navrhuje způsob pro kódování „porušení uvnitř porušení“ (*breaches within breaches*), tedy kódování několikanásobných rozvíjejících porušení intuitivních očekávání. Některá porušení mohou být totiž specifikována dalšími porušeními. Toto vícenásobné porušení, které rozvíjí předchozí porušení, navrhuje Barrett kódovat nikoliv prostými znaménky „+“, ale pomocí závorek. Tímto způsobem je možné odlišit koncepty, které by jinak bylo nutné kódovat stejně, přestože jsou rozdílné. Příkladem mohou být dvě následující kontraintuitivní představy – „kráva, která se v pondělí stává neviditelnou“ a „kráva, která je neviditelná a v pondělí neexistuje“. V prvním případě vidíme rozvíjející „porušení uvnitř porušení“. Jedná se totiž o představu, ve které kráva, tedy objekt z kategorie „živočichové“ (*animates*), porušuje očekávání z oblasti fyzikality, protože se stává neviditelnou. Toto porušení je však rozvinuto dalším porušení, protože k této neviditelnosti dochází pouze v pondělí. Přidává se tak navíc porušení očekávání z oblasti univerzálií, které počítají s konzistencí zákonitostí platících nepřetržitě. Zápis by vypadal následovně  $(\text{KRÁVA}^p)^u$ . V druhém případě se jedná o prostou kombinaci dvou porušení a zápis by vypadal takto  $\text{KRÁVA}^{p+u}$ .<sup>175</sup>

---

<sup>173</sup> Barrett, „Coding and Quantifying Counterintuitiveness in Religious Concepts: Theoretical and Methodological Reflections“, 323, pozn. pod čarou č. 9.

<sup>174</sup> Barrett, „Coding and Quantifying Counterintuitiveness in Religious Concepts: Theoretical and Methodological Reflections“, 324.

<sup>175</sup> Barrett, „Coding and Quantifying Counterintuitiveness in Religious Concepts: Theoretical and Methodological Reflections“, 325.

- 6) Šestáým a posledním krokem je kvantifikace kontraintuitivnosti pomocí součtu všech zapsaných symbolů pro porušení či přenos. Každé porušení nebo přenesení přidává danému konceptu jeden bod.<sup>176</sup> „Neviditelná kráva“, zapsaná jako KRÁVA<sup>P</sup> má tak skóre kontraintuitivnosti jedna, kdežto zmíněný „kámen, který je neviditelný, může procházet jinými pevnými objekty a který existuje pouze ve středu“, kódovaný jako KÁMEN<sup>P+P+U</sup>, má skóre kontraintuitivity tři. Představa „knihy, která myslí, má děti, může procházet pevnými předměty a ve čtvrtku je nehmotná“, tedy <sup>M+B</sup>KNIHA<sup>P+(P)U</sup>, má skóre dokonce pět.

### 3.3.1.2 Pravidlo jednoduchosti

Barrett k výše uvedeným krokům připojuje velmi podstatné pravidlo jednoduchosti, kterým je třeba se při celém procesu kódování řídit. Lidská kognice totiž obecně usiluje o reprezentační a komputační efektivitu a jednoduchost. Tendence lidské mysli je dávat přednost jednoduššímu způsobu reprezentace. Proto je i při kódování pojmů třeba předpokládat nejjednodušší (tj. nejméně kontraintuitivní) konceptuální reprezentaci, která vystihuje vlastnosti daného objektu.<sup>177</sup> Pokud se setkáme s představou „židle, která myslí, může mluvit, rodit děti a musí jíst a pít“, tedy máme ontologickou kategorii pevný objekt s přenosem mentality a biologie, předpokládá Barrett v návaznosti na Sperbera, že lidská mysl bude mít tendenci spíše reprezentovat tuto představu jako člověka v podobě židle. I pokud by konkrétní komunikační kontext dané představy trval na tom, že se jedná o židli s lidskou biologií a lidskou myslí, při přenosu této představy nebo při použití této představy k vytváření předpovědí, vysvětlení a dalších závěrů, by se objevila koncepčně jednodušší verze.<sup>178</sup>

Je ovšem třeba říct, že pravidlo jednoduchosti je sice logickým a potřebným korektorem procesu kódování – protože respektuje prokázanou kognitivní tendenci lidské mysli – zároveň je ale i zdrojem nejednoznačnosti a jednou z příčin přetrvávajících nejednotností v rámci výzkumu minimální kontraintuitivity. Problémy naznačuje už Barrettova ilustrativní aplikace jeho kódovacího schématu na dvě nejčastější formy reprezentací náboženských činitelů – duchů a boha. Obě dvě tyto reprezentace se totiž zdají být nikoliv minimálně kontraintuitivní, ale

---

<sup>176</sup> Barrett, „Coding and Quantifying Counterintuitiveness in Religious Concepts: Theoretical and Methodological Reflections“, 325; 337, Table 3.

<sup>177</sup> „The Simplicity Rule states that when coding concepts, assume the simplest (i.e., least counterintuitive) conceptual representation that captures the object’s properties.“ Barrett, „Coding and Quantifying Counterintuitiveness in Religious Concepts: Theoretical and Methodological Reflections“, 316.

<sup>178</sup> Barrett, „Coding and Quantifying Counterintuitiveness in Religious Concepts: Theoretical and Methodological Reflections“, 315–316; 323–324. Srov. se Speber, Wilson, *Relevance: Communication and Cognition*.

maximálně kontraintuitivní. Ducha by bylo možné klasifikovat jako člověka, tedy ontologickou kategorii osoba, s vícenásobným porušením fyzikality (nehmotnost, neviditelnost, schopnost procházet pevnými objekty) a biologie (Barrett uvádí nesmrtelnost, já bych doplnila i absence růstu a vývoje a absence potřeby výživy). Duch by pak byl dle Barretta kódován jako ČLOVĚK<sup>p+p+p+b</sup> a měl skóre kontraintuitivnosti čtyři, dle mého uchopení jako ČLOVĚK<sup>p+p+p+b+b+b</sup> a měl by skóre kontraintuitivity šest.<sup>179</sup> Podobně bůh v abrahámovských tradicích by byl člověk s kompletně porušenou biologii (nesmrtelnost, žádný růst, vývoj, chybějící potřeba výživy atp.), fyzikalitou (neviditelnost, nehmotnost atp.), prostorovostí (všudypřítomnost) a částečně i s porušenou mentalitou (schopnost číst myšlenky, neomezené vnímání atp.). Měl by tak dle Barretta skóre kontraintuitivnosti deset a více. Maximálně kontraintuitivní představy by se však dle teorie minimální kontraintuitivity buď nepřenášely, nebo by potřebovaly velmi silnou kulturní podporu – jako jsou rituály, dlouhodobé studium či jiné speciální kulturní transmisivní techniky. Jenže zrovna v případě představy duchů ve formě kultu předků u mnoha přetrvávajících kmenových náboženství (např. zmínění Fangové, které zkoumal Boyer) takový vysoce komplikovaný způsob přenosu, který by potřeboval institucionální zakotvení, nepozorujeme. Navíc existuje předpoklad, že by se maximálně kontraintuitivní představy postupně na úrovni mentálních reprezentací u jednotlivých osob při předávání zjednodušovaly. Při nereflektovaném online zpracování daného kontextu v konkrétní komunikační epizodě totiž většinou není zastoupena plná škála kontraintuitivních rysů, které jsou s danou představou obecně spojeny, ale pouze ty, které jsou v danou chvíli pro jedince relevantní, což Barrett velmi výrazně doložil při svém výzkumu teologické nekorektnosti u věřících.<sup>180</sup>

### **3.3.1.3 Kódování veřejných reprezentací a jejich souvislost s mentálními reprezentacemi**

Při kódování tak nemůže badatel vycházet z celého korpusu folkloru nebo teologie související s duchy nebo bohem, ani z plného sémantického rozsahu daného pojmu, ale z konkrétní komunikační epizody – jako je ucelený příběh, jedna výpověď věřícího, nebo na úrovni textu konkrétní pasáž. To je první omezení, které Barrett rozumně postuluje. Není ovšem neproblematické. Vždy to totiž znamená, že je kódována veřejná reprezentace (tedy řečový akt,

---

<sup>179</sup>Viz Barrett, „Coding and Quantifying Counterintuitiveness in Religious Concepts: Theoretical and Methodological Reflections“, 326.

<sup>180</sup>Barrett; Keil, „Conceptualizing a Nonnatural Entity: Anthropomorphism in God Concepts“, 219–247.

písemná pasáž atp.), nikoliv mentální reprezentace v mysli daného jedince. Veřejná reprezentace sice spouští mentální reprezentaci v konkrétní mysli, její podoba se ale může v některých případech člověk od člověka lišit.<sup>181</sup> Jsou veřejné reprezentace, které můžeme považovat ze víceméně jednoznačné, a tedy podněcující v lidské mysli velmi podobné soukromé mentální reprezentace. Jsou ale veřejné reprezentace (a některé z nich byly použity i ve výzkumu teorie minimální konstraintivity), které mohou vyvolat u jednotlivců odlišné mentální reprezentace. Typicky uváděným příkladem jsou „žíznivé dveře“ z výzkumu Norenzayana a jeho kolegů.<sup>182</sup> Ti předpokládají, že „žíznivé dveře“ jsou minimálně konstraintivní reprezentací, ve které se přenáší očekávání z oblasti intuitivní biologie (potřeba výživy) do ontologické kategorie pevný předmět. Jenže vedle této minimálně konstraintivní představy je možné, že tento koncept bude individuální mysli reprezentován jako metafora, tedy jako intuitivní představa dveří, vyrobených z velmi suchého dřeva, které snadno absorbují barvu, a proto potřebují více nátěrů, než je běžné.<sup>183</sup>

Při uplatňování principu jednoduchosti se dostáváme do podobně ošemetné situace. Snažíme se totiž odhadnout, jakou soukromou mentální reprezentaci daná veřejná reprezentace vyvolává. Na příkladu reprezentace ducha Barrett tvrdí, že je spíše pravděpodobné očekávat, že duch, který porušuje všechna očekávání v oblasti fyzikality automaticky „vypíná“ očekávání v oblasti biologie. V důsledku toho dle něj nemusí být porušení v oblasti biologie reprezentováno v konceptuální struktuře. Duch tak může být reprezentován konkrétní mysli jako ČLOVĚK<sup>P+P+P</sup>. Skóre konstraintivnosti tak pokleslo ze čtyř bodů (dle Barrettova kódování) na tři. Barrett však ve svých úvahách pokračuje a v souladu s principem jednoduchosti se snaží konstraintivitu dané představy dále redukovat. Očekává, že lidská

---

<sup>181</sup> Barrett, „Coding and Quantifying Counterintuitiveness in Religious Concepts: Theoretical and Methodological Reflections“, 314–315.

<sup>182</sup> Norenzayan, Atran, Faulkner, Schaller, „Memory and Mystery: The Cultural Selection of Minimally Counterintuitive Narratives“, 537. Koncept „žíznivých dveří“ uvádí jako nevhodný příklad Barrett (Barrett, „Coding and Quantifying Counterintuitiveness in Religious Concepts: Theoretical and Methodological Reflections“, 315). Další nevhodné příklady tohoto typu zmiňuje kritika Purzyckiho a Willardové, kteří uvádějí, že některé studie (Atran, Norenzayan, „Religion's Evolutionary Landscape: Counterintuition, Commitment, Compassion, Communion“, 723) považují „plavající krávu“, „obdivující žábu“ a „tající dámu“ za stejně neintuitivní jako „chichotající se chaluhu“, „hádající se auto“ a „kulhající noviny“. Upozorňují, že krávy jsou velmi zdatné plavkyně a že bílý fosfor je schopen rozpustit lidské tělo. Souhlasím s nimi, že v případě plavající krávy se nejedná o konstraintivní pojem. U tající dámy je situace složitější. Domnívám se, že naše nerefluktovaná mentální reprezentace tohoto konceptu je konstraintivní, protože uvědomění si, že existují chemické látky, schopné rozpustit lidské tělo, vyžaduje rozumovou reflexi. U obdivující žáby s nimi nesouhlasím vůbec. Uvádějí totiž, že se jedná o kognitivně nenáročnou představu, a proto se nejedná o konstraintivní pojem. Kognitivní náročnost ovšem s konstraintivitou nemá co do činění. Dle mého soudu se jedná o konstraintivní pojem, neboť je přenesna schopnost myslet na ontologickou kategorii „zvíře“. Purzycki, Willard, *MCI Theory: A Critical Discussion*, 20.

<sup>183</sup> Barrett, „Coding and Quantifying Counterintuitiveness in Religious Concepts: Theoretical and Methodological Reflections“, 315.



mysl, ve chvíli, kdy dojde k porušení několika očekávání z jednoho souboru, vyhledá jinou reprezentaci, která zachycuje stejné vlastnosti, ale s menším počtem porušení intuitivních očekávání. Proto se může stát, že tři porušení fyzikalit (neviditelnost, nehmotnost a schopnost procházet pevnými objekty) vyloučí představu ducha jako pevného objektu a místo toho jej zařadí do jiné ontologické kategorie. Co když je tedy duch myslí reprezentován spíše jako prostorová entita s přenesenou mentalitou? To dle Barretta více odpovídá představám ducha, jak se opakují ve srovnávacím studiu náboženství, protože u ducha intuitivně nepřepokládáme konkrétní formu, konkrétní tvar a ze všech vlastností spojených s osobou je přenesena pouze mysl (nikoliv tělo, tedy biologické náležitosti nebo fyzikalita). Mentalita navíc dle Barretta automaticky předpokládá animalitu (samopohyb a záměrnost), proto je dle něj kódování přenosu animality zbytečné. Navrhuje ducha kódovat jako  $^M$ SUBSTANCE, čímž se dostává na skóre kontraintuitivnosti jedna, tedy na ideální minimálně kontraintuitivní představu. V úvahách by ale bylo možné pokračovat a kódovat ducha také jako MYSL se skóre kontraintuitivnosti nula.<sup>184</sup> Náboženskou kontraintuitivní představu by pak z ducha dělaly až další přidané charakteristiky, jako např. to, že zná naše nevyřčené myšlenky (porušení mentality), nebo že jako nehmotná entita může působit na pevné objekty a pohybovat jimi (představa poltergeista, přenos očekávání z domény fyzikalit na prostorovou entitu).

Podobnou redukci ilustrativně provádí s představou boha. Bůh je rovněž reprezentován spíše jako MYSL než jako ČLOVĚK (protože představa boha plně porušuje (resp. vůbec nespouští) očekávání z oblasti fyzikalit a biologie). Kontraintuitivnost pak spočívá především v porušení některých očekávání z oblasti mentality, jako je schopnost neomezeně vnímat (vše slyšet a vidět) a číst myšlenky. Bůh by tedy byl kódován jako  $MYSL^{m+m}$ . Jenže pokud je bůh reprezentován zároveň jako všudypřítomný, tedy porušuje očekávání v oblasti prostorovosti, přestává být jeho schopnost vše vnímat kontraintuitivní a v souladu s pravidlem jednoduchosti by měl být kódován jako  $MYSL^{s+m}$ . S tím ale Barrett také není spokojen a dále pokračuje odkazem ke svým výzkumům teologické nekorektnosti, která vzniká při automatickém online uvažování, a tvrdí, že bůh nebývá reprezentován jako všudypřítomný, ale mající konkrétní časoprostorovou lokaci. Na takové úrovni konkrétní mentální reprezentace by pak mohl být kódován pouze jako  $MYSL^m$ . Doplním však, že to platí pouze v případě, když bude v textu nebo v komunikační epizodě výslovně postulována pouze jeho schopnost číst myšlenky, kdyby byla postulována i jeho schopnost vše vnímat, jsme zpět u kódování  $MYSL^{m+m}$ . Obecně i

---

<sup>184</sup> Barrett, „Coding and Quantifying Counterintuitiveness in Religious Concepts: Theoretical and Methodological Reflections“, 327–328.

Barrett uznává, že postulát schopnosti vše vnímat neboli ještě silněji postulát vševědoucnosti, je obtížné kódovat. Je zapotřebí na jedné straně zjistit, co to znamená v konkrétní situaci. Jak si všiml už Boyer, většinou člověk nepředpokládá, že bůh ví vše o všem (například že ví, co se právě nachází ve všech ledničkách světa), ale specifickěji, že má přístup ke strategickým informacím.<sup>185</sup> Na straně druhé Barrett upozorňuje na svůj výzkum<sup>186</sup> s malými dětmi, u kterých je možné pozorovat, že dvou až tříleté děti intuitivně předpokládají, že mysl má plný přístup k informacím a až postupně se učí, že je omezený. Pak by byla představa vševědoucí myslí vlastně intuitivní a představa myslí s omezeným přístupem k informacím kulturně podmíněná a naučená.<sup>187</sup> To je ovšem postulát, který je v poslední době dalšími výzkumy spíše problematizován, než potvrzován.<sup>188</sup>

Jak bylo ukázáno, tuto nejednoznačnost v kódování může do určité míry pomoci odstranit právě ono zmíněné soustředění se na konkrétní komunikační epizodu nebo textový úsek. Barrett sám na svém pokusu kódovat duchy nebo boha ukázal, že není možné vycházet z obecných představ v jejich plnosti. Vždy je zapotřebí vycházet ze specifikované veřejné reprezentace. I tak ale může nejednoznačnost do jisté míry přetrvávat. Způsobuje ji totiž diskrepance mezi tím, že k dispozici máme vždy reflektovanou offline veřejnou reprezentaci, kdežto kódovat se snažíme touto reprezentací vyvolanou soukromou nereflektovanou online mentální reprezentací. A to bude vždy do určité míry spekulativní a subjektivní. Byť rozvíjející se výzkum v oblasti vývojové a evoluční psychologie může tyto nejasnosti postupně do velké míry korigovat a kódování tak zpřesňovat, určitá míra spekulativnosti a hypotetičnosti z podstaty zůstane.

Stejně tak je problematické vymezení, co je tedy tou konkrétní veřejnou reprezentací. Na některých místech se zdá, že Barrett uvažuje o co nejkonkrétnějším vymezení, tedy např. o konkrétním výroku, na jiném místě ale konstatuje, že jeho schéma nepředstavuje návod ke kódování toho, jak lidé používají termín duch v anglicky mluvícím světě obecně, ale jak by byl pravděpodobně soukromě reprezentován členy publika *Duch současných Vánoc* z Dickensovy *Vánoční koledy*<sup>189</sup> – tedy ne v konkrétní textové pasáži, ale v celém příběhu. To na jednu stranu

---

<sup>185</sup> Boyer, *Religion Explained*, 156–160.

<sup>186</sup> Barrett, Moore Newman, Richert, „When Seeing Does Not Lead to Believing: Children’s Understanding of the Importance of Background Knowledge for Interpreting Visual Displays“, 91–108; srov. s Wellman, Cross, Watson, „Meta-Analysis of Theory of Mind Development: The Truth About False-Belief“, 655–684.

<sup>187</sup> Srov. s. Barrett, „Coding and Quantifying Counterintuitiveness in Religious Concepts: Theoretical and Methodological Reflections“, 328.

<sup>188</sup> White, *An Introduction to the Cognitive Science of Religion: Connecting Evolution, Brain, Cognition, and Culture*, 181–186.

<sup>189</sup> Barrett, „Coding and Quantifying Counterintuitiveness in Religious Concepts: Theoretical and Methodological Reflections“, 316.

dává větší smysl, protože mentální reprezentace, kterou v lidské mysli např. Duch současných Vánoc vyvolává, je ovlivněna celým příběhem, který známe, nikoliv jen konkrétní, uměle izolovanou pasáží. Na druhé straně je ale opět na subjektivním rozhodnutí badatele, jak tedy daný objekt na základě předloženého příběhu popíše a zda některou z charakteristik neopomene. Pokud se navíc jedná o velmi komplikovaný a mnohvrstevnatý příběh, je pravděpodobnější, že naše mysl v určitou chvíli nereprezentuje daný objekt v komplexnosti, ale z hlediska těch vlastností, které v daném kontextu považuje za nejrelevantnější. Ještě komplikovanější je situace u těch náboženských představ, které jsou známy z více různých textů, které v dané kultuře působí zároveň.

#### 3.3.1.4 Omezení Barrettova schématu kódování

Barrett se ve svém schématu také výslovně omezuje pouze na kódování objektů, byť v širokém slova smyslu. Explicitně vynechává látky (jako je kyslík, voda, kov apod.), abstraktní pojmy a události. Dá se sice souhlasit s jeho argumentem, že existuje jen velmi málo důvodů se na základě dosud proběhlého výzkumu intuitivních kategorií a očekávání domnívat, že by abstraktní pojmy byly u všech lidí zpracovány kognitivně shodně.<sup>190</sup> Neochota (nebo nemožnost?) kódovat události již ale představuje seriózní problém, protože se jedná o kategorii, která je v náboženských reprezentacích velmi výrazně zastoupena, jak se ukázalo např. na výzkumu minimální kontraintuitivity římských prodigií.<sup>191</sup>

S událostmi souvisí i jeho rozhodnutí ponechat stranou kontraintuitivní *účinky* objektů a omezit se pouze na kontraintuitivní *vlastnosti* těchto objektů. Rozdíl si můžeme ilustrovat na následujícím příkladu. Objekt s kontraintuitivní vlastností, který bude možné dle Barrettova schématu zakódovat, by byla „neviditelná relikvie“. Ovšem představa „relikvie, která uzdravuje ty, kdo se jí dotknou“ již představuje událost, objekt nemá dle Barretta sám o sobě kontraintuitivní vlastnost, ale je kontraintuitivní ve své kauzalitě, neboť způsobuje kontraintuitivní událost. Důvodem, proč Barrett ponechává události stranou, je jeho hypotéza,

---

<sup>190</sup> Barrett, „Coding and Quantifying Counterintuitiveness in Religious Concepts: Theoretical and Methodological Reflections“, 313–314.

<sup>191</sup> Prodigia byla v kontextu starověkého Říma neblahá znamení. Jejich výzkumu v kontextu teorie minimální kontraintuitivity se věnovali Anders Lisdorf a Christopher Kavanagh. Lisdorf, „The Spread of Non-Natural Concepts: Evidence from the Roman Prodigy Lists“, 151–173; Kavanagh, „Blood (Rain) & (Invisible) Sandals: A Recoding of the Counterintuitive Properties of Roman Prodigy Tales“, dostupné z <[https://www.academia.edu/7624233/Blood\\_Rain\\_and\\_Invisible\\_Sandals\\_A\\_Recoding\\_of\\_the\\_Counterintuitive\\_Properties\\_of\\_Roman\\_Prodigy\\_Tales](https://www.academia.edu/7624233/Blood_Rain_and_Invisible_Sandals_A_Recoding_of_the_Counterintuitive_Properties_of_Roman_Prodigy_Tales)>, citováno [7.9.2021].

že tyto dva významy kontraintuitivnosti mohou mít různé reprezentační vlastnosti a tím pádem i různý transmisivní potenciál.<sup>192</sup>

Zdá se, že však nevylučuje kódování tohoto typu kontraintuitivity z principu a definitivně, ale spíše čeká na jím postulovaný progres ve výzkumu, který se na kognitivní zpracování tohoto typu událostí zaměří a více ukáže, jak naše mysl tyto události reprezentuje. Ovšem je třeba říct, že celá teorie minimální kontraintuitivity (nebo jak naznačil Boyer kontraontologičnosti) je založena na porušení očekávání v oblasti ontologicky kontraintuitivních entit, tedy ontologicky svébytných objektů. Domnívám se proto, že už sama podstata teorie tak problematizuje zařazení abstrakcí a událostí.

### 3.3.1.5 Kognitivní optimum (a inferenční potenciál)

Vedle zpřesnění a sjednocení podkladů pro experimentální výzkum mělo být cílem Barrettových teoretických a metodologických úvah určení kognitivní optima, o kterém při formulování celé teorie mluvil Pascal Boyer. Jinými slovy, kolik porušení může daná představa mít, aby mohla být označena za minimálně kontraintuitivní – pouze jedno nebo i více? Když se Barrett věnuje oné rozebrané ilustrativní aplikaci svého schématu na příklady boha a duchů, uvádí, že koncepty s kontraintuitivním skóre vyšším než dva budou pravděpodobně vyžadovat ke svému přenosu další kulturní „lešení“ (*scaffolding*): rituály, systematickou a opakovanou výuku nebo rozvoj teologie, tedy specializované nauky. To by naznačovalo, že minimálně kontraintuitivní koncept je takový, který obsahuje jeden nebo dva kontraintuitivní prvky.<sup>193</sup> Stejně tak v závěrečných predikcích Barrett uvádí jako hraniční skóre tři, po kterém již koncept pravděpodobně nebude mít inferenční potenciál a bude vyřazen ve prospěch jednodušší formy. Na druhou stranu se ale zdá, že preferuje jako optimální představy se skóre jedna, neboť uvádí, že „kniha, která myslí“ by se pamatovala a komunikovala lépe než „kniha, která myslí a má děti“.<sup>194</sup>

Podstata rozdílu mezi „knihou, která myslí“ a „knihou, která myslí a má děti“ však dle mého soudu nespočívá v množství kontraintuitivních prvků, ale v inferenčním potenciálu. „Kniha, která myslí a může číst myšlenky“ bude mít dle Boyerova postulátu inferenčního potenciálu a

---

<sup>192</sup> Barrett, „Coding and Quantifying Counterintuitiveness in Religious Concepts: Theoretical and Methodological Reflections“, 314.

<sup>193</sup> Barrett, „Coding and Quantifying Counterintuitiveness in Religious Concepts: Theoretical and Methodological Reflections“, 327.

<sup>194</sup> Barrett, „Coding and Quantifying Counterintuitiveness in Religious Concepts: Theoretical and Methodological Reflections“, 331.

významu přístupu ke strategickým informacím vyšší pravděpodobnost přenosu než „kniha, která myslí a má děti“ i přesto, že obě představy mají skóre kontraintuitivnosti dva. Inferenční potenciál je tedy dle mého názoru tím, co musí být vedle skóre kontraintuitivity při úvahu o kognitivním optimu vždy bráno v potaz. Barrett si jeho důležitost uvědomuje, ale plně jej nedoceňuje a nevěnuje mu širší pozornost.<sup>195</sup> Velmi pravděpodobně proto, že se jedná o rys, který je experimentálně obtížně měřitelný. Domnívám se však, že bez rozsáhlejšího tematizování inferenčního potenciálu oslabí teorie minimální kontraintuitivity svůj explanační a prediktivní potenciál. Jak bude představeno dále, i následné výzkumy ukázaly, že relevance hraje velmi významnou roli.

### **3.4 Výzkum a kritika teorie minimální kontraintuitivity**

#### **3.4.1 Výsledky experimentálních výzkumů**

Bezprostředně po vydání své knihy *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*, která v ucelené podobě položila základy teorie minimální kontraintuitivity, sám Pascal Boyer ve spolupráci s Charlesem Rablem provedli rozsáhlý experimentální výzkum, který měl predikce plynoucí z této teorie ověřit.<sup>196</sup> Základní otázka, kterou si položili, byla, zda je teorie o zapamatovatelnosti minimálně kontraintuitivních představ platná i v rámci odlišných kulturních a sociálních prostředí. Celý Boyerův argument totiž spočíval na tom, že lidská intuitivní očekávání, která náboženské představy porušují, jsou součástí kognitivní výbavy všech lidských jedinců bez ohledu na kulturní nebo sociální proměnné. Ověření v rámci různorodých prostředí a kultur tak bylo pro jeho tezi klíčové.

Vybranými odlišnými kulturními a sociálními kontexty byly univerzitní studenti z Université Lumière v Lyonu (Francie), buddhističtí mniši z Káthmándú (Nepál) a lidé z kmene Fang z hlavního města Libreville i z přilehlých vesnic (Gabon). Boyerovi a Rablemu se tak podařilo zahrnout jak participanty, kteří byli zvyklí na poměrně střízlivé verze křesťanských konceptů, tak participanty, pro něž jsou nadpřirozené bytosti a jevy součástí každodenní reality a jsou brány velmi vážně. Zahrnuté rozdily reflektovaly i to, že Fangové jsou velmi orálně založená kultura, zvyklá na vyprávění a pamatování si i velmi dlouhých příběhů, kdežto tibetští mniši jsou ve svém prostředí považováni za specialisty na písemné prameny uchováující jejich

---

<sup>195</sup> Barrett, „Coding and Quantifying Counterintuitiveness in Religious Concepts: Theoretical and Methodological Reflections“, 329–330.

<sup>196</sup> Boyer; Rable, „Cognitive Templates for Religious Concepts: CrossCultural Evidence for Recall of Counter-Intuitive Representations“, 535–564.

náboženskou tradici a na různé intelektuální disciplíny s ní spojené. Francouzští univerzitní studenti jsou zase příkladem osob, vyrostlých v prostředí ovlivněném písemnou kulturou a určitým náboženským kontextem, ale nejsou to ani náboženští specialisté ani ne nutně věřící jedinci.

Z výsledků vyplynulo, že minimálně konstraintivní představy byly skutečně nejlépe zapamatovatelné. Dále následovaly zvláštnosti a až poté standardní položky bez porušení očekávání. Bylo také ukázáno, že kulturní rozdíly nemají na míru jejich zapamatovatelnosti znatelný vliv, tedy že Boyerova teorie platí bez ohledu na kulturní a sociální kontext. To naznačuje, že u ontologických kategorií skutečně existuje jakási obecná, všelidská citlivost na porušení intuitivních očekávání z nich plynoucích. Zdá se, že tato citlivost není příliš ovlivněná tím, jaké druhy religiózních pojmů skupina běžně používá, jak je jejich náboženská představivost rozmanitá, jak vážně jsou nadpřirozené koncepty brány v rámci každodenního života, zda se náboženská tradice předává formou ústní komunikace nebo z písemných pramenů, ani zda se testovaní lidé podílejí na vytváření místních „teorií“ nadpřirozena nebo zda je tato činnost ponechána úzké skupině náboženských specialistů.<sup>197</sup>

Paralelně zkoumali zapamatovatelnost také Justin L. Barrett s kolegyní Melanií A. Nyhofovou. Vytvořili čtyři experimenty, kde sledovali, jaké položky z příběhů si budou participanti, tvoření americkými vysokoškoláky, nejlépe vybavovat – zda běžné, minimálně konstraintivní nebo bizarní prvky. Zaměřili se jak na přenos v rámci seznámení se s psaným vyprávěním, tak na úrovni ústně tradovaných příběhů. Rovněž ověřili, jak si jednotlivé položky participanti vybavují s časovým odstupem tří měsíců. Všechny čtyři experimenty potvrdily, že minimálně konstraintivní prvky obsahující porušení intuitivních očekávání byly lépe přenášeny než pojmy, které byly s očekávanými na úrovni ontologických kategorií v souladu, a také než pojmy, které byly neobvyklé nebo bizarní. Barrett a Nyhofová zároveň konstatovali, že tato výhoda může částečně vysvětlovat, proč jsou minimálně konstraintivní pojmy tak rozšířené napříč kulturami a proč se tak snadno šíří.<sup>198</sup>

Po těchto dvou, můžeme říci iniciačních, studiích, které predikce teorie minimální konstraintivity potvrzovaly, následovala dlouhá řada dalších. Jejich výsledky však již tak jednoznačně nevyznávaly. Podívejme se proto nyní podrobněji, jak vypadal výzkumný design

---

<sup>197</sup> Boyer; Ramble, „Cognitive Templates for Religious Concepts: CrossCultural Evidence for Recall of Counter-Intuitive Representations“, 535–564.

<sup>198</sup> Barrett; Nyhof, „Spreading Non-natural Concepts: The Role of Intuitive Conceptual Structures in Memory and Transmission of Cultural Materials“, 69–100.

těchto studií a co může být příčinnou jejich nejasných výsledků. V první řadě je třeba upozornit na to, že velká část provedených studií se soustředila – stejně jako první dvě zmíněné – na zapamatovatelnost minimálně kontraintuitivních konceptů. To je do určité míry logické, vzhledem k tomu, že se jedná o rys, který je možné operacionalizovat, a tak učinit předmětem experimentálního výzkumu. Základním krokem při designu jakéhokoliv experimentu je stanovení a izolování základní proměnné (nejčastěji jedné), která je předmětem výzkumníkovy zájmu. S touto proměnnou je poté v přísně kontrolovaných konstantních podmínkách záměrně manipulováno za účasti další stanovené proměnné či proměnných.<sup>199</sup> V případě sledovaného výzkumu tak byla zkoumána míra zapamatovatelnosti u čtyř základních typů konceptů: maximálně kontraintuitivních, minimálně kontraintuitivních, intuitivních a kontraschematických (bizarní či neobvyklé koncepty, které porušují kulturní schémata, nikoliv intuitivní ontologická očekávání). Koncepty byly buď zakomponovány do příběhů, podány ve formě prostého seznamu, nebo byl v jednom případě využit trojrozměrný model ve virtuálním prostředí hry *Second Life*. Rozdíl spočíval také v tom, že v některých případech se jednalo o poslech, v jiných o četbu písemného podkladu a v případě využití virtuální reality komplexního vnímání vytvořených modelů. Experimenty také pracovaly jak s bezprostředním vybavením si uvedených konceptů, tak i s mírou jejich uchování v paměti po uplynutí určitého časového úseku. Druhá významná skupina výzkumů se soustředila na jiné aspekty teorie minimální kontraintuitivity, jako je například tvorba takovýchto konceptů, jejich souvislost s náboženstvím, četnost tohoto typu představ v historickém materiálu, či kognitivní náročnost jejich zpracování pro lidskou mysl.

Výsledky výzkumů shrnuje následující přehled:<sup>200</sup>

STUDIE	PODOBA VÝZKUMU	SLEDOVANÉ ASPEKTY	POTVRZENÍ TEORIE	VÝSLEDEK
--------	----------------	-------------------	------------------	----------

<sup>199</sup> K obecným rysům experimentálního přístupu k náboženství viz přehledovou studii Kundtová Klocová, „Experimentální přístup ve studiu náboženství: Podoby a využití experimentu v sociálněvědném výzkumu“, 73–75.

<sup>200</sup> Vytvoření tabulky bylo inspirováno Anestisem Karasaridisem, ale koncept tabulky byl výrazně pozměněn a rozšířen. Karasaridis se ve své diplomové práci, předložené na Ústavu religionistiky Filozofické fakulty Masarykovy univerzity v Brně, zaměřil na revizi výsledků Lisdorfovy a Kavanaghovy analýzy minimální kontraintuitivnosti římských prodigií. Viz Karasaridis, *Římská prodigia: Příspěvek k Boyerově teorii přenosu kulturních představ*, 19. Dalším příspěvkem k analýze kontraintuitivity z řad studentských kvalifikačních prací je bakalářská práce Kristiny Skučkové *Analýza kontraintuitivních konceptov v džátakách* z roku 2015, odevzdaná na téže pracovišti. Skučková pomocí Barrettova kódování analyzovala příběhy z vybraných buddhistických džátak.

Boyer, Ramble (2001) <sup>201</sup>	Čtení příběhů obsahujících seznam konceptů, replikováno ve třech kulturních okruzích (Francie, Nepál, Gabon)	Zapamatovatelnost Nezávislost na kulturním a sociálním kontextu	Ano	Minimálně kontrain intuitivní představy byly nejlépe vybavovány ve všech třech sledovaných kulturních a sociálních prostředích
Barrett, Nyhof (2001) <sup>202</sup>	Čtení i poslech kulturně neznámých lidových příběhů	Zapamatovatelnost Uchování v paměti i po delším časovém odstupu (tři měsíce)	Ano	Minimálně kontrain intuitivní koncepty obsahující jedno porušení byly přenášeny nejlépe a byly uchovány v paměti i po třech měsících
Pyysiäinen, Lindeman, Honkela (2003) <sup>203</sup>	Hodnocení pravděpodobné religiozity imaginárních přesvědčení	Souvislost kontrain intuitivnosti a náboženskosti	Ano	Kontrain intuitivnost je důležitým prvkem lidového chápání náboženství – představy obsahující kontrain intuitivní prvky (zejména nadpřirozené činitele s vědomím a záměry) jsou s větší pravděpodobností považovány za náboženské
Atran, Norenzayan (2004) <sup>204</sup>	Seznam slovních spojení	Zapamatovatelnost Přítomnost kontrain intuitivních a kontrafaktuálních představ v náboženství	Nejasné, spíše ano, paměťová výhoda při vybavování s časovým odstupem	Minimálně kontrain intuitivní představy sice nebyly nejsnáze zapamatovatelné, ale pokud byly uchovány, tak vykazovaly vysokou míru resilience (nebyly zapomínány ani zkreslovány) – určitou kognitivní výhodu v přenosu tedy mají  Kontrain intuitivní představy sice tvoří malou, ale zásadní část náboženských představ a jsou široce zastoupeny v náboženství v různých kulturách po celém světě

<sup>201</sup> Boyer; Ramble, „Cognitive Templates for Religious Concepts: Cross-Cultural Evidence for Recall of Counter-Intuitive Representations“, 535–564.

<sup>202</sup> Barrett; Nyhof, „Spreading Non-natural Concepts: The Role of Intuitive Conceptual Structures in Memory and Transmission of Cultural Materials“, 69–100.

<sup>203</sup> Pyysiäinen, Lindeman, Honkela, „Counterintuitiveness as the Hallmark of Religiosity“, 341–355.

<sup>204</sup> Atran, Norenzayan, „Religion's Evolutionary Landscape: Counterintuition, Commitment, Compassion, Communion“, 713–730.



Lisdorf (2004) <sup>205</sup>	Analýza historického materiálu (římská prodigia)	Zapamatovatelnost Šablony kontrainuitivních pojmů zahrnující aktivaci očekávání z oblasti „teorie mysli“ jsou úspěšnější	Ano	Potvrzeno, že kontrainuitivní koncepty jsou častěji přenášeny než bizarní nebo běžné koncepty  Šablony aktivující očekávání „teorie mysli“ nejsou častěji přenášeny, pokud není využit sociální inferenční potenciál => důležitá není ani tak aktivace očekávání „teorie mysli“ jako taková, ale inferenční potenciál daného pojmu
Gonce, Upal, Slone, Tweney (2006) <sup>206</sup>	Seznam pěti typů položek: intuitivní, minimálně kontrainuitivní, maximálně kontrainuitivní, minimálně kontrainuitivní s rozporuplným kontextem a intuitivní s rozporuplným kontextem	Vliv kontextu na zapamatovatelnost  Uchování v paměti i po delším časovém odstupu	Nejasné, klíčový je kontext	Bez kontextu sice nebyly zjištěny žádné významné rozdíly v míře zapamatování minimálně kontrainuitivních pojmů a intuitivních pojmů, ale kontrainuitivní pojmy lépe přetrvávají v paměti  Pokud byl přítomen relevantní kontext, minimálně kontrainuitivní pojmy byly vybavovány výrazně lépe než intuitivní pojmy
Norenzayan, Atran, Faulkner, Schaller (2006) <sup>207</sup>	Analýza seznamu slovních spojení a lidových pohádek (pohádek bratří Grimmů – kulturně úspěšných i neúspěšných)	Zapamatovatelnost  Uchování v paměti i po delším časovém odstupu	Ano	Minimálně kontrainuitivní pojmy mají i s týdenním odstupem paměťovou výhodu oproti zcela intuitivním nebo maximálně kontrainuitivním pojmům  Minimálně kontrainuitivní šablone odpovídají kulturně úspěšné lidové pohádky  Zjištění byla pozorovatelná jak v kontrolovaném laboratorním kontextu, tak při obsahové analýze přirozeně se

<sup>205</sup> Lisdorf, „The Spread of Non-Natural Concepts: Evidence from the Roman Prodigy Lists“, 151–173.

<sup>206</sup> Gonce, Upal, Slone, Tweney, „Role of Context in the Recall of Counterintuitive Concepts“, 521–547.

<sup>207</sup> Norenzayan, Atran, Faulkner, Schaller, „Memory and Mystery: The Cultural Selection of Minimally Counterintuitive Narratives“, 531–553.

				vyskytujících kulturních vyprávění
Tweney, Upal, Gonce, Slone, Edwards (2006) <sup>208</sup>	Vytváření nových příběhů s použitím libovolných položek ze seznamu, který obsahoval intuitivní, minimálně kontrainuitivní a maximálně kontrainuitivní pojmy <sup>209</sup>	Preference minimálně kontrainuitivních položek při tvorbě nových příběhů	Ano	Studie prokázala preferenci používání minimálně kontrainuitivních položek při vytváření příběhů  Zároveň se prokázalo, že účastníci minimálně kontrainuitivním prvkům přizpůsobovali celkový kontext vyprávění (akomodační vs. asimilační strategie)
Slone, Gonce, Upal, Edwards, Tweney (2007) <sup>210</sup>	Hodnocení úrovně obraznosti 48 tříslavných položek a jejich následné zapamatování – manipulována obraznost (vysoká vs. nízká) spolu s kontrainuitivností (intuitivní, minimálně kontrainuitivní, maximálně kontrainuitivní)	Vliv obraznosti na zapamatovatelnost intuitivních, minimálně kontrainuitivních a maximálně kontrainuitivních pojmů	Ano	Položky s vysokou mírou obraznosti se vybavovaly významně lépe než položky s nízkou mírou obrazotvornosti v případě intuitivních a maximálně kontrainuitivních položek, nikoli však v případě minimálně kontrainuitivních položek  Minimálně kontrainuitivní pojmy jsou izolovány od vlivu obraznosti na zapamatování
Upal, Gonce, Tweney, Slone (2007) <sup>211</sup>	Předložení výpočetního modelu paměti, který vysvětluje výpočetní výhody paměťové struktury, jež vede k lepšímu zapamatování kontrainuitivních pojmů	Zapamatovatelnost	Nejasné, spíše ano, ale zdůraznění kontextu	Minimálně kontrainuitivní prvky zapamatovatelnější  Ale zapamatovatelnost není inherentní vlastností pojmu, spíše závisí na kontextu, v němž je pojem prezentován, a na znalostech, které již chápající o pojmu má
Gibbon (2008) <sup>212</sup>	Analýza 295 tureckých	Minimální kontrainuitivnost	Ano	Diskurz vytvářený náboženskými elitami

<sup>208</sup> Tweney, Upal, Gonce, Slone, Edwards, „The Creative Structuring of Counterintuitive Worlds“, 483–498.

<sup>209</sup> Ale jako maximálně kontrainuitivní označeny položky, které obsahovaly pouze dvě porušení/přenosy, např. mluvící létající kůň – pozn. autorky.

<sup>210</sup> Slone, Gonce, Upal, Edwards, Tweney, „Imagery Effects on Recall of Minimally Counterintuitive Concepts“, 355–367.

<sup>211</sup> Upal, Gonce, Tweney, Slone, „Contextualizing Counterintuitiveness: How Context Affects Comprehension and Memorability of Counterintuitive Concepts“, 415–439.

<sup>212</sup> Gibbon, „God is great, God is good: Teaching God Concepts in Turkish Islamic Sermons“, 389–403.

	islámských kázáních z let 2001–2006	konceptů Alláha v kázáních  Závislost konceptů Alláha na kontextu kázání (zaměřeno na kázání zmiňující modlitbu) - výskyt teologické nekorektnosti (v kontextu modlitby bude Alláh popisován více přirozenými lidskými atributy)		odpovídá očekáváním odvozeným z teorie minimálně kontrain intuitivních konceptů  Koncept Alláha lze označit jako minimálně kontrain intuitivní představu (není popisován více než dvěma kontrain intuitivními atributy)  Dle očekávání bylo také zjištěno, že četnost přirozených, lidem podobných atributů popisujících Alláha je vyšší v kázáních zmiňujících modlitbu
Harmon-Vukić, Slone (2009) <sup>213</sup>	Série příběhů, které byly buď intuitivní, minimálně kontrain intuitivní, nebo maximálně kontrain intuitivní  Tyto příběhy byly buď kauzálně integrované, nebo neintegrované	Zapamatovatelnost s ohledem na integraci příběhů do smysluplného kontextu	Nejasné, důležitost integrace do kontextu	Integrace příběhu je významným faktorem ovlivňujícím výkonnost paměti  Autoři tvrdí, že jejich výsledky jsou komplementární k hypotéze o minimální kontrain intuitivě
Barrett, Burdett, Porter (2009) <sup>214</sup>	Analýza 73 lidových pohádek z celého světa	Přítomnost minimálně kontrain intuitivních konceptů v lidových pohádkách  Kontrain intuitivní pojmy záměrného činitele budou zastoupeny častěji než jiné třídy kontrain intuitivních pojmů  Snaha o určení kognitivního optima  Ověření použitelnosti Barrettova schématu kódování	Ano	V 79% lidových pohádek se vyskytoval jeden nebo dva kontrain intuitivní objekty  Z kontrain intuitivních objektů mělo 93% skóre kontrain intuitivnosti jedna  Z kontrain intuitivních objektů bylo 98% agentů  Kognitivní optimum pro kulturní přenos spadá do oblastí kolem jednoho kontrain intuitivního prvku  Barrettovo kódování je použitelné pro skutečné kulturní materiály

<sup>213</sup> Harmon-Vukić, Slone. „The Effect of Integration on Recall of Counterintuitive Stories“, 57–68.

<sup>214</sup> Barrett, Burdett, Porter, „Counterintuitiveness in Folktales: Finding the Cognitive Optimum“, 271–287.

<p>Gregory, Barrett (2009)<sup>215</sup></p>	<p>Vybavování kontrainuitivních myšlenek porovnáváno s vybavováním myšlenek vyjadřujících nutnou epistemickou inkongruenci (tj. analyticky nepravdivých), analyticky pravdivých myšlenek a běžných kontrolních myšlenek</p>	<p>Zapamatovatelnost s ohledem na inferenční potenciál předkládaných konceptů</p> <p>Zohlednění faktoru věku</p>	<p>Nejasné, minimální kontrainuitivita nestačí, důležitost inferenčního potenciálu</p>	<p>Minimálně kontrainuitivní koncepty měly u účastníků ve věku dvacet pět let a mladších po týdenním zpoždění mnemotechnickou výhodu oproti intuitivním šablonám, ale u starších účastníků tato výhoda pozorována nebyla</p> <p>Mnemotechnická výhoda pro okamžité zapamatování minimálně kontrainuitivních konceptů nebyla zjištěna u žádné věkové skupiny</p> <p>Analýzy naznačují, že toto obecné selhání při replikaci dříve zjištěných mnemotechnických výhod mohlo být způsobeno omezením inferenčního potenciálu předkládaných položek</p>
<p>Johnson, Kelly, Bishop (2010)<sup>216</sup></p>	<p>Věty obsahující různé úrovně kontrainuitivnosti a kontraschematičnosti</p>	<p>Zapamatovatelnost a mnemotechnická výhoda minimálně kontrainuitivních konceptů</p>	<p>Ano, ale nikoliv pro bezprostřední zapamatování</p>	<p>Minimálně kontrainuitivní pojmy mají mnemotechnickou výhodu, ale pouze při delším časovém odstupu jednoho týdne</p> <p>Inferenční efekty mohly maskovat účinky okamžitého zapamatování</p>
<p>Purzycki (2010)<sup>217</sup></p>	<p>Porovnání minimálně kontrainuitivních myšlenek (porušení na úrovni šablony) s humornými výroky (porušení na úrovni schématu + emoce)</p>	<p>Zapamatovatelnost</p> <p>Vliv emocí</p>	<p>Ne</p>	<p>Humorné výroky s paralelním porušením jsou zapamatovány výrazně lépe než minimálně kontrainuitivní výroky (porušení na úrovni šablony) nebo nehumorné kontraschematické výroky</p>

<sup>215</sup> Gregory, Barrett, „Epistemology and Counterintuitiveness: Role and Relationship in Epidemiology of Cultural Representations“, 289–314.

<sup>216</sup> Johnson, Kelly, Bishop, „Measuring The Mnemonic Advantage of Counter-intuitive and Counter-schematic Concepts“, 109–121.

<sup>217</sup> Purzycki, „Cognitive Architecture, Humor and Counterintuitiveness: Retention and Recall of MCIs“, 189–204.

				Doloženo jak bezprostředně, tak po týdenním odstupu
Upal (2011) <sup>218</sup>	<p>Porovnání přístupu založeného na konceptu a přístupu založeného na kontextu</p> <p>Snaha vysvětlit vznik a vývoj výrazně kontraintuitivních náboženských představ</p>	Zapamatovatelnost Vliv kontextu	Nejasné, důležitost kontextu	<p>Zahrnutí minimálně kontraintuitivních prvků do vyprávění zvyšuje zapamatovatelnost pouze tehdy, pokud tento koncept činí příběh koherentnějším</p> <p>Zapamatovatelnost není vlastností konceptu samotného, ale závisí na spojení konceptu, kontextu a znalostí chápacího</p> <p>Kulturní inovace a dynamika konceptů je spojena se zesilováním kontraintuitivnosti u těch pojmů, které v kultuře příliš zdomácní</p>
Fondevila, Martín-Loeches, Jiménez-Ortega, Casado, Sel, Fernández-Hernández, Sommer (2012) <sup>219</sup>	<p>Porovnání působení kontraintuitivních náboženských a nenáboženských vět</p> <p>Jako měřítko použita složka N400 mozkového potenciálu souvisejícího s událostmi</p>	Zaměření na nervové koreláty minimálně kontraintuitivních konceptů	Nejasné, spíše ano, náboženské myšlenky jsou pro lidský mozek méně sémanticky anomální, proto vhodnější pro vybavování a předávání	<p>Menší amplituda N400 u náboženských kontraintuitivních myšlenek ve srovnání s nenáboženskými</p> <p>Pokud jsou koncepty detekovány jako náboženské, jsou považovány za přijatelnější</p>
Banerjee, Haque, Spelke (2013) <sup>220</sup>	Sedmileté až devítileté děti poslouchaly fiktivní příběhy obsahující jak intuitivní, tak kontraintuitivní pojmy (s jedním až třemi porušeními)	Ověření platnosti predikcí teorie minimální kontraintuitivity i pro děti	Ano	<p>Děti si lépe vybavovaly kontraintuitivní pojmy obsahující jedno nebo dvě porušení (ale ne tři porušení) výrazně lépe a podrobněji než intuitivní pojmy, a to jak bezprostředně po vyslechnutí příběhu, tak o týden později</p> <p>Jedno nebo dvě porušení jsou pro děti kognitivní optimum</p> <p>Kognitivní tendence k minimálně kontraintuitivním</p>

<sup>218</sup> Upal, „An Alternative Account of the Minimal Counterintuitiveness Effect“, 194–203.

<sup>219</sup> Fondevila, Martín-Loeches, Jiménez-Ortega, Casado, Sel, Fernández-Hernández, Sommer, „The Sacred and the Absurd – an Electrophysiological Study of Counterintuitive Ideas (at Sentence Level)“, 445–457.

<sup>220</sup> Banerjee, Haque, Spelke, „Melting Lizards and Crying Mailboxes: Children's Preferential Recall of Minimally Counterintuitive Concepts“, 1251–1289.

				myšlenkám je přítomna a aktivní již v rané fázi lidského vývoje
Hornbeck, Barrett (2013) <sup>221</sup>	Použití virtuálního světa Second Life, 50 anglicky mluvících participantů ze Západu a 51 čínsky mluvících participantů z Dálného Východu	Zapamatovatelnost Různá kulturní prostředí Zohlednění faktoru věku Využití 3D prostředí virtuální reality, tedy vizuálních podnětů	Nejasné, spíše ano, výhoda prokázána při vybavování s delším časovým odstupem a u věkově mladších participantů	Bezprostředně nebyly minimálně kontrainuitivní koncepty vybavovány lépe než intuitivní  U obou skupin participantů však doba, která uplynula od vystavení testovým položkám, významně korelovala se zhoršením paměti u intuitivních pojmů, nikoli však u pojmů kontrainuitivních  Minimálně kontrainuitivní pojmy nemusejí být snadněji zakódovány než intuitivní pojmy, ovšem jakmile jsou zakódovány, jsou snadněji vybavovány  U západních participantů vyšší věk předpovídal horší opožděné vybavování minimálně kontrainuitivních, ale nikoli intuitivních položek  Autoři předpokládají, že efekt minimální kontrainuitivity se nejpříměji projevuje na předávání myšlenek dospívajícím a mladým dospělým
Porubanova-Norquist, Shaw, Xygalatas (2013) <sup>222</sup>	Porovnání představ ze tří různých kategorií – intuitivní představy, představy porušující kulturní očekávání (kontraschematické představy), představy porušující	Zapamatovatelnost myšlenek, které odporují kulturním nebo naučeným očekáváním (kontraschematické pojmy)  Zahrnut efekt frekvence slov, efekt délky slov a vliv	Ne	Nejlépe zapamatovatelné byly představy porušující kulturní očekávání (kontraschematické představy)  Minimálně kontrainuitivní představy mají výhodu při vybavování s časovým odstupem

<sup>221</sup> Hornbeck, Barrett, „Refining and Testing ‘Counterintuitiveness’ in Virtual Reality: Cross-Cultural Evidence for Recall of Counterintuitive Representations“, 15–28.

<sup>222</sup> Porubanova-Norquist, Shaw, Xygalatas, „Minimal-Counterintuitiveness Revisited: Effect of Cultural and Ontological Violations on Concept Memorability“, 181–192.

	ontologická očekávání (minimálně kontrain intuitivní)	latence podnětu (doby expozice)		oproti intuitivním pojmům Důležitým faktorem, určujícím zapamatovatelnost, byla přítomnost děje nebo pojmů týkajících se člověka
Stubbersfield, Tehrani (2013) <sup>223</sup>	Využití výpočetní fylogenetické analýzy pro studium současné legendy (tzv. <i>urban legend</i> ), konkrétně příběhu o Bloody Mary	Zkoumání vlivu minimální kontrain intuitivity na kulturní přenos a vývoj tradovaných vyprávění Využití počítačových analýz	Nejasné, spíše ano – intuitivní i kontrain intuitivní prvky sice stejně stabilní, ale příběh obsahuje ve svých různých variantách průměrně 2,36 kontrain intuitivních prvků, tedy spadá do kongnitivního optima	Minimálně kontrain intuitivní a intuitivní koncepty jsou při přenosu stejně stabilní Hypotéza, že opakovaně převypravované příběhy jsou vystavené kongnitivnímu selektivnímu tlaku, který může změnit jejich obsah a strukturu tak, aby byly maximálně přenosné, se nepotvrdila (což může být způsobeno tím, že tento příběh kongnitivnímu optimu v tradované podobě již vyhovuje – pozn. autorky)
Kavanagh (2014) <sup>224</sup>	Analýza historického materiálu (římská prodigia)	Zopakování Lisdorfova výzkumu pomocí Barrettova kódovacího schématu	Ne	V římských prodigiích se nejčastěji vyskytují kontraschematické koncepty, následují kontrain intuitivní události, dále minimálně kontrain intuitivní koncepty a poslední jsou intuitivní koncepty Výsledky jsou v rozporu s Lisdorfovým zjištěním (dle něj je v římských prodigiích nejvíce minimálně kontrain intuitivních konceptů, dále následují kontraschematické a na posledním místě jsou intuitivní)

<sup>223</sup> Stubbersfield, Tehrani, „Expect the Unexpected? Testing for Minimally Counterintuitive (MCI) Bias in the Transmission of Contemporary Legends“, 90–102.

<sup>224</sup> Kavanagh, „Blood (Rain) & (Invisible) Sandals: A Recoding of the Counterintuitive Properties of Roman Prodigy Tales“, dostupné z <[https://www.academia.edu/7624233/Blood\\_Rain\\_and\\_Invisible\\_Sandals\\_A\\_Recoding\\_of\\_the\\_Counterintuitive\\_Properties\\_of\\_Roman\\_Prodigy\\_Tales](https://www.academia.edu/7624233/Blood_Rain_and_Invisible_Sandals_A_Recoding_of_the_Counterintuitive_Properties_of_Roman_Prodigy_Tales)>, citováno [18.9.2022].

Porubanova, Shaw, McKay, Xygalatas (2014) <sup>225</sup>	Porovnání představ ze tří různých kategorií – intuitivní představy, představy porušující kulturní očekávání (kontraschematické představy), představy porušující ontologická očekávání (minimálně kontraintuitivní)	Zapamatovatelnost Zaměření na pojmy obsahující agenty	Ne	Nejvíce zapamatovatelné jsou kontraschematické představy, které obsahují zapojení agenta  Pojmy týkající se agentů vykazovaly paměťovou výhodu oproti pojmům, které se agentů netýkaly pouze u kontraschematických a kontraintuitivních představ  Intuitivní pojmy jsou stejně zapamatovatelné bez ohledu na přítomnost či nepřítomnost agentů
Fondevila, Aristei, Sommer, Jiménez-Ortega, Casado, Martín-Loeches (2016) <sup>226</sup>	Závislost přijatelnosti kontraintuitivních myšlenek z náboženských a mytologických textů na způsobu jejich interpretace (doslovná vs. metaforická)  Využití behaviorálních i elektrofyziologických textů (měřena složka N400 mozkového potenciálu)	Způsob zpracování (interpretace) náboženských kontraintuitivních myšlenek	Nejasné	Metaforická interpretace specificky usnadňovala integraci (pokles amplitudy N400) náboženských kontraintuitivních představ  Náboženské představy mají tendenci fungovat podobně jako jiné případy obrazného jazyka, například metafory, což usnadňuje jejich přijatelnost navzdory jejich kontraintuitivní povaze
Willard, Henrich, Norenzayan (2016) <sup>227</sup>	Zkoumání mechanismů, které hrají roli při šíření náboženství	Zapamatovatelnost  Zkoumání vztahu mezi zapamatovatelností a vírou	Ne, je zapotřebí dalších mechanismů, zejména kulturního učení	Účinek snadnější zapamatovatelnosti se snižuje s tím, jak se minimálně kontraintuitivní pojmy stávají běžně používanými  Lidé nevěří kontraintuitivním obsahům snadno, proto jsou zapotřebí další

<sup>225</sup> Porubanova, Shaw, McKay, Xygalatas, „Memory for Expectation-Violating Concepts: The Effects of Agents and Cultural Familiarity“, 1–7.

<sup>226</sup> Fondevila, Aristei, Sommer, Jiménez-Ortega, Casado, Martín-Loeches, „Counterintuitive Religious Ideas and Metaphoric Thinking: An Event-Related Brain Potential Study“, 972–991.

<sup>227</sup> Willard, Henrich, Norenzayan, „Memory and Belief in the Transmission of Counterintuitive Content“, 221–243.



				mechanismy, aby se z paměti dostaly k víře
Gregory, Greenway (2017a) <sup>228</sup>	Výzkum známých vs. nových pojmů na participantech z různých kulturních oblastí (Velká Británie, Čína) a různého věku (13–86 let)	Zapamatovatelnost Sledována vzájemná korelace následujících faktorů – známost, kontraintuitivnost, věk, pamatování si pojmu po časovém odstupu	Nejasné, Boyer hovořil o tom, že známé minimálně kontraintuitivní pojmy budou výrazně lépe zapamatovatelné než neznámé minimálně kontraintuitivní pojmy	Známé pojmy mají v zapamatovatelnosti výhodu oproti novým pojmům (platí pro kontraintuitivní i intuitivní pojmy)  Platí bez ohledu na kulturní zázemí participantů
Gregory, Greenway (2017b)	Výzkum známých vs. nových pojmů na participantech z různých kulturních oblastí (Velká Británie, Čína) a různého věku (13–86 let)	Zapamatovatelnost Zaměřeno na vliv věku	Nejasné, predikce teorie platí pro mladší osoby, pro starší přesný opak	Mladší participanté si vybavovali výrazně více kontraintuitivních pojmů než pojmů odpovídajících doménově specifickým intuitivním předpokladům  U starších participantů se tento trend obrátil  Platí pro obě kulturní oblasti stejně
Carney, MacCarron (2017) <sup>229</sup>	Analýza superhrdinských komiksů	Vliv kognitivních faktorů na přenos prvků populární kultury	Ano	Minimálně kontraintuitivní pojmy jsou typické i pro superhrdinské komiksy, ovlivňují jejich podobu a mají selektivní účinek na jejich přenos
Swan, Halberstadt (2019) <sup>230</sup>	Participantům zadáno, aby si vymysleli náboženského nebo fiktivního agenta s pěti nadpřirozenými vlastnostmi	Tzv. „Mickey Mouse Problem“ – charakteristika náboženského vs. fiktivního konceptu  Motivační hypotéza – víru v náboženské agenty motivuje jejich vztah k lidským záležitostem	Nejasné, spíše ano – ukazuje se pravdivost Boyerovy a Barrettovy predikce, že nejčastější je přenos teorie mysli a že záleží na inferenčním potenciálu náboženských představ (náboženští	Náboženským agentům častěji přisuzovány vlastnosti, které porušovaly intuitivní psychologii nebo byly nejednoznačné, méně často schopnosti, které by porušovaly intuitivní biologii nebo intuitivní fyziku  Náboženští agenti také hodnoceni jako potenciálně prospěšnější nebo ambivalentnější než

<sup>228</sup> Gregory, Greenway, „The Mnemonic of Intuitive Ontology Violation is not the Distinctiveness Effect: Evidence from a Broad Age Spectrum of Persons in the UK and China during a Free-Recall Task“, 169–197.

<sup>229</sup> Carney, MacCarron, „Comic-Book Superheroes and Prosocial Agency: A Large-Scale Quantitative Analysis of the Effects of Cognitive Factors on Popular Representations“, 306–330.

<sup>230</sup> Swan, Halberstadt, „The Mickey Mouse Problem: Distinguishing Religious and Fictional Counterintuitive Agents“, 1–15.

			agenti jsou ti, kteří mají na člověka vliv – ať už prospěšný nebo ambivalentní)	fiktivní agenti – tedy jsou to ti, kteří mají zájem o lidské záležitosti a kteří proto motivují víru a rituály
Swan, Halberstadt (2020) <sup>231</sup>	Hodnocení potenciální hrozby a potenciální příležitosti (tedy relevance), kterou poskytují intuitivní a minimálně kontrainuitivní agenti	Role relevance náboženských agentů	Ano, ale zdůraznění úlohy relevance pro šíření minimálně kontrainuitivních konceptů	Minimálně kontrainuitivní agenti byli lépe zapamatovatelní než agenti s intuitivními schopnostmi  Agenti s minimálně kontrainuitivními schopnostmi byli vnímáni jako větší hrozba a jako poskytující větší příležitosti (tedy celkově relevantnější) než agenti s intuitivními schopnostmi
Beebe, Duffy (2020) <sup>232</sup>	Ověření poměru přínosu minimální kontrainuitivnosti, morální valence a existenciální úzkosti k zapamatovatelnosti nadpřirozených jevů	Zapamatovatelnost  Role morálních zájmů a snížení existenciálních úzkostí  Role vizualizovatelnosti představ	Ne	U minimální kontrainuitivnosti nebyly pozorovány žádné hlavní účinky, ale byla zjištěna významná role účinků pro morální valenci i existenciální úzkost  Role snadněji vizualizovatelných představ nebyla potvrzena
Swan, Halberstadt (2022) <sup>233</sup>	U části účastníků experimentu byly při kódování vlastností nadpřirozených činitelů z předložených příběhů vyvolány úzkostné stavy	Zpřesnění motivační hypotézy – co vede k víře v nadpřirozené agenty  Význam úzkosti při vybavování si nadpřirozených agentů	Nejasné, zdůraznění role emocí, konkrétně úzkosti  Navrženo, že kognitivní a motivační vysvětlení náboženské víry se vzájemně doplňují	Účastníci vystavení manipulaci s úzkostí při kódování (ale ne při vyhledávání) vykazovali silnější tendenci k vybavování si nadpřirozených činitelů než kontrolní skupiny, a to bez ohledu na způsob vyvolání úzkosti a bez ohledu na religiozitu účastníků  Lidé v úzkostných stavech si s větší pravděpodobností pamatují a hromadí reprezentace

<sup>231</sup> Swan, Halberstadt, „The Fitness Relevance of Counterintuitive Agents“, 188–217.

<sup>232</sup> Beebe, Duffy, „The Memorability of Supernatural Concepts: Effects of Minimal Counterintuitiveness, Moral Valence, and Existential Anxiety on Recall“, 322–341.

<sup>233</sup> Swan, Halberstadt, „Anxiety Enhances Recall of Supernatural Agents“, 71–87.

				nadpřirozených agentů než lidé v neúzkostných stavech, což je potenciálně vede k náboženské víře v tyto agenty
Sommer, Spencer, Musolino, Hemmer (2022) <sup>234</sup>	Hodnocení 216 intuitivních, kontraintuitivních a bizarních položek  Snaha vyhnout se předchozím nejednotnostem ve výzkumu, které vedly ke smíšeným výsledkům  Kontrola proměnných, o kterých je známo, že nezávisle ovlivňují zapamatovatelnost	V první studii kontrolován inferenční potenciál, neobvyklost, myšlenková provokativnost, představitelnost  V druhé studii sledována Barrettova charakteristika úspěšné náboženské představy (agentnost, schopnost jednat ve světě rozpoznatelným způsobem, přístup ke strategickým informacím, motivace k rituálnímu chování)	Ano	Položky s vysokým inferenčním potenciálem hodnoceny jako velmi užitečné  Minimálně kontraintuitivní položky mají k dispozici obzvláště širokou škálu inferenčního potenciálu (díky přenosům a porušením)  Minimálně kontraintuitivní položky získaly nejvyšší skóre ve sledovaných aspektech souvisejících s charakteristikou náboženské představy (agentnost, schopnost jednat ve světě rozpoznatelným způsobem, přístup ke strategickým informacím, motivace k rituálnímu chování)

### 3.4.2 Problematické aspekty teorie minimální kontraintuitivity

Nejsouvislejší kritiku teorie minimální kontraintuitivity podali v článku z roku 2015 *MCI Theory: A Critical Discussion* Benjamin G. Purzycki a Aiyana K. Willardová. Jejich námitky vycházejí z nejednoznačností dosavadního výzkumu, jak bylo naznačeno výše. Problematičnost spočívá především ve výchozích postulátech velké části výzkumu, které jsou akceptovány bez předchozího dostatečného prověření. Purzycki s Willardovou shrnují ústřední teze teorie minimální kontraintuitivity následovně:

<sup>234</sup> Sommer, Spencer, Musolino, Hemmer, „A New Methodological Tool for Research on Supernatural Concepts“, 1–16. Na teoretické rovině se problému věnuje i předcházející článek Sommer, Musolino, Hemmer, „The Memorability of Supernatural Concepts: Some Puzzles and New Theoretical Directions“, 90–135.

- 1) Naše vyvinutá mysl se částečně skládá z vrozených inferenčních systémů (tj. znalostí, které existují bez explicitního učení, vědomého uvažování nebo reflexe) a tyto systémy poskytují širokou škálu inferenčních znalostí, které máme o našem světě.
- 2) Pojmy a příběhy s obsahem, který minimálně porušuje tyto inference, se lépe pamatují než myšlenky a příběhy, které (i) jsou zcela v souladu s těmito inferenčními znalostmi nebo (ii) porušují příliš mnoho inferencí (proto "minimálně kontrain intuitivní").
- 3) Myšlenky, které jsou pro náboženské tradice klíčové, se z velké části skládají z minimálně kontrain intuitivních konceptů.
- 4) Kulturní všudypřítomnost náboženských konceptů může být částečně vysvětlena díky jejich relativně vyšší míře uchovávání.<sup>235</sup>

Velkou část provedeného výzkumu pak podle nich charakterizuje to, že je testován postulát 2), tedy zapamatovatelnosti, aby bylo podpořeno tvrzení 4). Teze 1) a 3) jsou předpokládány jako pravdivé.

Oba autoři uznávají, že tvrzení 1) lze extrapolovat z celé řady výzkumů kognitivního vývoje, které potvrdily doménovou specifičnost některých kognitivních systémů. Jak jsme však již upozornili, hranice a obsah jednotlivých domén a závěrů z nich vyvozených je zatím stále předmětem bádání. Rozsah toho, co je uspokojivě potvrzeno zatím odpovídá tomu, co bylo uvedeno v Tabulce 3, ale s největší pravděpodobností bude tento seznam nadále revidován. To není argument proti teorii jako takové, ale upozornění na současný stav poznání, které je i v případě výchozích postulátů neuzavřené a je předmětem diskuze. Podobným problémem trpí dle Purzyckiho a Willardové i teze 3). Autoři tvrdí, že toto tvrzení doposud nebylo systematicky prokázáno v dostatečné, ekologicky platné míře. Existují i názory, které tvrdí, že většina obsahu náboženských představ je tvořena intuitivními prvky a minimálně kontrain intuitivní koncepty tvoří jen velmi malou část celku. Scott Atran a Ara Norenzayan se ve své studii ptají, proč minimálně kontrain intuitivní koncepty nezabírají většinu narativní struktury náboženských příběhů, když bylo prokázáno, že se vybavují lépe než intuitivní pojmy. Naráží na to, že i v křesťanské Bibli nebo hinduistických védách tvoří většinu vyprávění všední a běžné události,

---

<sup>235</sup> „(1) Our evolved minds consist partly of innate inferential systems (i.e., knowledge that exists without explicit learning, conscious reasoning, or reflection), and these systems provide a wide range of inferential knowledge that we have about our world. (2) Concepts and stories with content that minimally violate these inferences are easier to remember than ideas and narratives that are (i) entirely consistent with this inferential knowledge, or (ii) violate too many inferences (hence, “minimally counterintuitive”). (3) Ideas central to religious traditions largely consist of minimally counterintuitive concepts. (4) The cultural ubiquity of religious concepts can be explained in part by virtue of their relatively higher retention rates.“ Purzycki, Willard, *MCI Theory: A Critical Discussion*, 1.

proložené několika málo kontraintuitivními prvky.<sup>236</sup> To je sice pravda, je však třeba si všimnout klíčového poznatku – i když je uznáváno, že minimálně kontraintuitivní prvky tvoří většinu, jsou to koncepty, které jsou pro danou tradici zásadní a tvoří její jádro. Podívejme se na celý problém v duchu Boyerova kognitivního optima, které postuluje *minimální* kontraintuitivitu právě proto, že maximálně kontraintuitivní koncepty jsou náročné pro kognitivní zpracování, a proto se nešíří. Navíc maximální kontraintuitivita oslabuje inferenční potenciál. K zachování inferenčního potenciálu je zapotřebí, aby došlo k porušení pouze jednoho nebo dvou očekávání při zachování zbytku konceptu v běžné podobě. Tuto logiku je třeba aplikovat nejen na jednotlivé koncepty, ale také na celý příběh. I v něm je zapotřebí kontraintuitivního prvku, který příběh jako celek učiní kognitivně atraktivním a zapamatovatelným, při zachování ostatních prvků v nezměněné intuitivní podobě. Příběh plný kontraintuitivních konceptů (byť by jednotlivé koncepty byly minimálně kontraintuitivní) by se ve svém celku stal maximálně kontraintuitivním, byl by jen těžko zapamatovatelný a jen velmi obtížně by se z něj daly odvozovat závěry, které by lidská mysl mohla považovat za relevantní.<sup>237</sup>

Hlavní výtky Purzyckiho a Willardové vůči teorii minimální kontraintuitivity tedy spočívá v tom, že dva základní postuláty této teorie jsou ještě stále předmětem neuzavřeného výzkumu. Neznáme přesný rozsah doménově specifických inferenčních systémů, a proto u některých pojmů existují pochybnosti o tom, zda opravdu porušují očekávání spojená s ontologickými kategoriemi, nebo zda se jedná o představy, které nejsou v souladu pouze s našimi kulturně specifickými znalostmi, ale hlubší intuitivní očekávání neporušují. A nemáme doposud jistotu, že minimálně kontraintuitivní představy jsou skutečně klíčovou součástí *všech* náboženských systémů. To je ale do jisté míry absurdní požadavek, protože takovou jistotu z principu nikdy mít nemůžeme. Nelze nikdy shromáždit seznam veškerých náboženských představ – ani

---

<sup>236</sup> „Recent studies, however, suggest that under some conditions counterintuitive beliefs are better recalled relative to intuitive beliefs (Boyer & Ramble 2001). Barrett and Nyhof (2001) asked people to remember and retell Native American folk tales containing natural as well as nonnatural events or objects. Content analysis showed that participants remembered 92% of minimally counterintuitive items, but only 71% of intuitive items. Although suggestive, these studies leave several issues unresolved. For one: Why don't minimally counterintuitive concepts occupy most of the narrative structure of religions, folktales, and myths? Even casual perusal of culturally successful materials, like the Bible, Hindu Veda, or Maya Popul Vuh, suggests that counterintuitive concepts and occurrences are a minority. The Bible is a succession of mundane events – walking, eating, sleeping, dreaming, copulating, dying, marrying, fighting, suffering storms and drought, and so on – interspersed with a few counterintuitive occurrences, such as miracles and appearances of supernatural agents like God, angels, and ghosts.“ Atran, Norenzayan, „Religion's Evolutionary Landscape: Counterintuition, Commitment, Compassion, Communion“, 722.

<sup>237</sup> Podobně uvažují Norenzayan, Atran, Faulkner, Schaller, „Memory and Mystery: The Cultural Selection of Minimally Counterintuitive Narratives“, 535–536.

v jednom časovém období, natož napříč dějinami. Domnívám se, že v tomto bodě je možné pracovně přijmout potvrzené pozorování, že minimálně konstraintuitivní představy jsou zásadní (nikoliv převažující) součástí valné většiny studovaných náboženských systémů napříč kulturami. I náboženství, která se zdají být na první pohled prosta konstraintuitivních konceptů, např. buddhismus, obsahují ve své lidově rozšířené podobě nadpřirozené konstraintuitivní činitele.

Na tyto výtky reaguje ve své odpovědi na Purzyckiho a Willardové kritiku Barrett. Uznává, že problémy s tvrzením 1) a 3) existují, nicméně se stejně jako já domnívá, že se nejedná o argumenty proti teorii *per se*, ale o problémy současného stavu výzkumu. Na otázku prokázanosti minimálně konstraintuitivních reprezentací v rámci náboženských systémů odpovídá Barrett tak, že zakotvení teorie minimální konstraintuitivity v epidemiologickém přístupu ke kulturním konceptům znamená, že se, technicky vzato, nesnaží vysvětlit pouze náboženské pojmy, jako by se jednalo o přirozenou oblast snadno vymežitelných pojmů. Chápe ji jako obecný pokus vysvětlit, proč se minimálně konstraintuitivní koncepty objevují a přetrvávají v populaci napříč kulturami častěji než ostatní typy reprezentací. Pokud jsou mezi celkovou množinou minimálně konstraintuitivních pojmů i pojmy náboženské, pak má dle Barretta teorie minimálně konstraintuitivních představ co říci i o původu, přenosu a přetrvávání náboženských představ. Sama o sobě však dle něj nevyžaduje, aby náboženské koncepty byly většinou nebo z velké části konstraintuitivní a badatelé, kteří s touto teorií pracují, tak dle něj nemusí empiricky dokazovat, že náboženství je plné konstraintuitivních konceptů.<sup>238</sup> To považuji za ne úplně přesvědčivý argument, protože ačkoliv má Barrett pravdu, že teorie minimální konstraintuitivity nemusí být chápána výlučně v kontextu náboženských představ, byla Boyerem formulována jako pokus přispět k vysvětlení převažující struktury náboženských pojmů napříč kulturami. Pokud tak nechce v kontextu religionistiky ztratit svůj explanační potenciál, neměla by ze svého zorného pole ztratit ani snahu rozšiřovat evidenci o tom, že náboženské systémy většinou tento typ reprezentací obsahují a že jsou pro ně zásadní – byť, jak bylo řečeno, dosáhnout definitivní jistoty, že toto zjištění platilo, platí a bude platit vždy a všude, nelze.

Barrett také připouští fakt, že výzkumníci nejsou schopni v některých případech přesně operacionalizovat konstraintuitivitu a zaměňují ji s kontraschematičností.<sup>239</sup> To ostatně podnítilo Barretovu snahu o zpřesnění teorie. Proto napsal výše zmíněný článek „Coding and

---

<sup>238</sup> Barrett, „The (Modest) Utility of MCI Theory“, 43–44.

<sup>239</sup> Barrett, „The (Modest) Utility of MCI Theory“, 44.

Quantifying Counterintuitiveness in Religious Concepts: Theoretical and Methodological Reflections“. Již v tomto článku upozornil, že empirická podpora teorie minimální kontraintuitivity je na základě provedených výzkumů smíšená a naznačil, že rozdíly ve výsledcích mohou být způsobeny nejednotnou operacionalizací konceptu kontraintuitivity.<sup>240</sup> To dle něj však neznamena – a já s ním souhlasím – že jde o totéž, nebo že by principiálně nebylo možné kontraintuitivitu dobře operacionalizovat a od kontraschematičnosti ji odlišit. Některé koncepty zatím nedokážeme správně zařadit, protože nemáme dostatečně přesné a rozsáhlé znalosti o hranicích kontraintuitivity. Jak Barrett konstatuje, i když poněkud lakonicky: „Až podpurné vědy dozrají, budeme to vědět lépe.“<sup>241</sup> Stejně jako Boyer tak vidí budoucnost teorie minimální kontraintuitivity ve spolupráci především s experimentální a vývojovou psychologií.<sup>242</sup>

### 3.4.2.1 Kontraintuitivní vs. kontraschematické koncepty

Je však třeba přiznat, že nejasnost v rozlišení mezi kontraintuitivním a kontraschematickým konceptem je nejpalčivější problém současného stavu bádání. Purzycki a Willardová tak v tomto bodě poukázali na nejpodstatnější slabinu a příčinu velké části problémů dosavadního výzkumu, které přetrvávají i nyní.

Sama podstata teorie minimální kontraintuitivity totiž spočívá na rozdílu mezi intuitivním poznáním, které je vrozené (zralostně přirozené), modulární, nezávislé na kulturním kontextu, a tím pádem všelidsky sdílené a neproměnlivé, a poznáním, které je naučené, schematické, kulturně specifické a které se může v průběhu života měnit (prakticky přirozené). Proto Purzycki a Willardová explicitně rozlišují mezi hlubokými inferencemi (*deep inferences*) a mělkými inferencemi (*shallow inferences*).<sup>243</sup> Hluboké inference jsou utvářeny na základě implicitních, automatických a nereflektovaných znalostí poskytovaných kognitivními

---

<sup>240</sup> „Empirical support for this hypothesis (variously termed the cognitive optimum theory and the Minimal Counterintuitiveness (MCI) theory, as described more fully below) has been mixed, with three articles reporting series of experiments in support of the theory’s predictions (Barrett et al. 2001: 69–100; Boyer et al. 2001: 535–64; Upal et al. 2007: 1–25), and three reporting results either inconsistent with the theory’s predictions or requiring substantive modification (Gonce et al. 2006: 521–47; Norenzayan et al. 2006: 531–53; Tweney et al. 2006: 483–98). Just as notable as the differences in results are the differences in how counterintuitive was operationalized for the different experiments. These empirical studies reflect only modest agreement concerning what does and does not constitute a public representation of a counterintuitive idea. Perhaps these differences alone account for the differences in results.“ Barrett, „Coding and Quantifying Counterintuitiveness in Religious Concepts: Theoretical and Methodological Reflections“, 309.

<sup>241</sup> „As the supporting sciences mature, we will know better.“ Barrett, „The (Modest) Utility of MCI Theory“, 44.

<sup>242</sup> Barrett, „Coding and Quantifying Counterintuitiveness in Religious Concepts: Theoretical and Methodological Reflections“, 313.

<sup>243</sup> Purzycki, Willard, *MCI Theory: A Critical Discussion*, 6–13.

systemy a objevují se již v raném dětství. Mělké inference se oproti tomu skládají z dostupných, explicitních a reflektovaných vztahů mezi pojmy, jsou kulturně podmíněné a mohou, ale nemusí být v souladu s hlubokými inferencemi.<sup>244</sup>

Minimálně kontraintuitivní koncepty jsou takové, které z definice porušují hluboké inference, nikoliv mělké, a toto porušení (nebo přenos) je činí univerzálně kognitivně atraktivními. Jinak bychom nemohli hovořit o nezávislosti minimálně kontraintuitivních představ na specifickém kulturním kontextu a nebylo by pak možné na jejich podkladě stavět vysvětlení výskytu mezikulturní rekurence určitého typu konceptů.<sup>245</sup> Oproti tomu schémata jsou tradičně definována jako „uspořádání kognitivních prvků do abstraktního mentálního objektu, který je schopen být uchovávan v pracovní paměti s výchozími hodnotami nebo otevřenými sloty, které mohou být různě vyplněny příslušnými specifiky.“<sup>246</sup> Kognitivní schémata jsou tak tvořena sémantickými asociacemi, které mohou být místně a individuálně specifické a proměnlivé, protože jsou ovlivněné učením, kulturním kontextem a zkušeností. Pokud se jedná o sdílená schémata, hovoříme o kulturních schématech.<sup>247</sup> Kulturní schémata jsou sdílené a sociálně předávané inferenční systémy, které získáváme jak ze sociálního, tak přirozeného prostředí, a které nám umožňují odvozovat to, co Purzycki s Willardovou označují jako mělké inference. Zatímco moduly a základní domény lze považovat za kognitivní adaptace na prostředí předků, schematické modely se přizpůsobují konkrétnímu prostředí v současnosti.<sup>248</sup>

Příkladem hluboké inference může být automaticky a nereflektovaně utvořený závěr, že „pes se může pohybovat bez závislosti na vnější síle způsobem, který je detekován jako nenáhodný, záměrný“. Pes je tedy rozpoznán jako intencionální činitel, je zařazen do ontologické kategorie zvíře a je mu připsána animalita. Všimněme si, že jen velmi zřídka jsou hluboké inference předmětem explicitní verbalizace. Málokdy máme potřebu takovéto zjevné poznatky vědomě reflektovat nebo sdělovat ostatním. Příkladem mělké inference může být naše vědomá představa o tom, že „pes rád olizuje kosti a je nejlepším přítelem člověka“. To, že mělké inference jsou kulturně specifické, může ilustrovat schéma běžně sdílené v jihovýchodní Asii, že „pes je velmi chutný pokrm“, které se v evropském kulturním prostoru většinově

---

<sup>244</sup> Purzycki, Willard, *MCI Theory: A Critical Discussion*, 6–7.

<sup>245</sup> Barrett, „Coding and Quantifying Counterintuitiveness in Religious Concepts: Theoretical and Methodological Reflections“, 311.

<sup>246</sup> „The organization of cognitive elements into an abstract mental object capable of being held in working memory with default values or open slots which can be variously filled in with appropriate specifics.“ D’Andrade, *The Development of Cognitive Anthropology*, 179. Viz též Purzycki, Willard, *MCI Theory: A Critical Discussion*, 9–11.

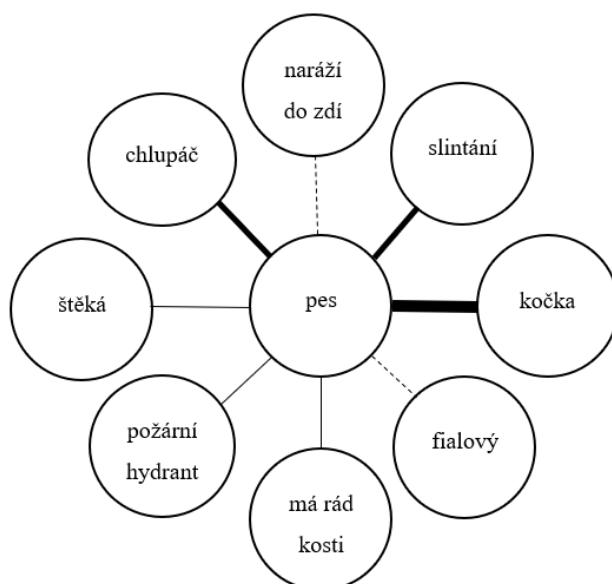
<sup>247</sup> Podrobněji viz D’Andrade, *The Development of Cognitive Anthropology*, 122–149.

<sup>248</sup> Purzycki, Willard, *MCI Theory: A Critical Discussion*, 10–13.



nevyskytuje. Individuální proměnlivost si pak můžeme představit jako změnu schématu „pes je nejlepší přítel člověka“ na „pes je zákeřné a nebezpečné zvíře, kterému je lepší se vyhnout“ po tom, co konkrétní jedinec prožije zkušenost napadení psem a je jím pokousán. Mělké inference jsou tak naopak velmi často komunikovány, učíme se jim a také je mnohdy revidujeme či doplňujeme.

Na rozdíl od relativní rigidity doménově specifických kognitivních modulů jsou schémata flexibilnější shluky informací, které oproti Fodorově charakteristice modulů nejsou ani zapouzdřené, ani nedostupné a je možné je charakterizovat jako doménově obecné. Schémata jsou také náchylná k možnosti přeformulování a přeskupení vah jednotlivých vazeb mezi pojmy a lze je dobře vyjádřit pomocí konekcionistických modelů. Konekcionismus je někdy prezentován jako kognitivní teorie neslučitelná s nativismem a s teorií o modularitě lidské mysli.<sup>249</sup> Základním rozdílem je ochota konekcionismu připustit doménově obecnější model mysli. Pokud však vyjdeme z teorie modulů, která počítá jak s doménově specializovanými moduly na nižší úrovni, tak s doménově obecnou inteligencí na úrovni vyšší, je možné oba koncepty chápat jako vzájemně se doplňující.<sup>250</sup> Pokud se bavíme o hlubokých závěrech, pohybujeme se v oblasti odpovídající modularitě. Když se do hry dostávají mělké závěry, lze je uchopit v intencích konekcionistických schémat. Konkrétní schéma psa může hypoteticky vypadat následovně:<sup>251</sup>



<sup>249</sup> Viz Bechtel, Abrahamsen, *Connectionism and the Mind: Parallel Processing, Dynamics, and Evolution in Networks*, 120–199.

<sup>250</sup> Podobně Ramsey, Stich, „Connectionism and Three Levels of Nativism“, 201, kteří ve svém článku dokládají, že domnělá neslučitelnost konekcionismu a Chomskyho verze nativismu byla značně přehnaná.

<sup>251</sup> Převzato z Purzycki, Willard, *MCI Theory: A Critical Discussion*, 12 – pouze přeloženo do češtiny.

### Schéma 1: Hypotetické konekcionistické kulturní schéma pojmu „pes“


Různá váha spojení mezi jednotlivými pojmy je naznačena jednotlivými typy čar. Očekáváme, že když se zeptáme člověka, co se mu vybaví, když slyší pojem „pes“, řekne spíše „kočka“ než „fialový“. Váha spojení, tedy konceptuální blízkost pojmů, bývá v konekcionistických modelech kvantifikována různými způsoby od implicitních asociací po dobu odezvy. Lze také analyzovat kulturní data pomocí měření četnosti a salience.<sup>252</sup> V této práci se pokusíme využít metody z oblasti distribuční sémantiky k tomu, abychom vizualizovali sémantické sítě vybraných pojmů. Nebude se tedy jednat o vizualizace konekcionistické sítě v přísném slova smyslu, ale cílem bude zviditelnit kulturní schémata, která byla v kulturním prostoru ve sledovaném období na základě textů přítomna.

Purzycki s Willardovou prosazují syntetický model kognitivních struktur, který zahrnuje obě roviny, jak intuitivní, tak schematickou. Jejich příspěvek se v tomto bodě stal silným inspiračním zdrojem pro mé uchopení tématu, jak bude ukázáno v následné analýze, kde bude proměna chápání Ježíše nejprve analyzována z hlediska teorie minimální konstraintuitivity (tedy bude věnována pozornost porušením nebo přenosům v rámci hlubokých inferencí) a následně bude pomocí metod z oblasti distančního čtení vizualizováno významové pole sledovaných termínů, tedy bude zahrnuta i schematická rovina. Tento syntetický model lze totiž na jedné straně chápat jako alternativu k přístupům příliš přetěžujícím jednu z představených složek, na straně druhé je velmi užitečnou metodickou korekcí, která může sloužit k tomu, aby badatelé nesměšovali konstraintuitivní prvky v daném konceptu s kontraschematickými. Syntetický model kognitivních struktur lze zobrazit následovně:<sup>253</sup>

<b>STIMUL</b>	<b>OBSAH INFERENČNÍCH SYSTÉMŮ</b>	<b>KOGNITIVNÍ STRUKTURA</b>	<b>TEORETICKÝ RÁMEC</b>
	Domácí mazlíček, má rád kosti, nesnáší kočky, je chlupatý atp.	Schematická (mělké inference)	Konekcionismus

<sup>252</sup> Purzycki, Willard, *MCI Theory: A Critical Discussion*, 11–12.

<sup>253</sup> Vytvořeno dle Purzycki, Willard, *MCI Theory: A Critical Discussion*, 13 – doplněno a upraveno autorkou.

	ZVÍŘE	Ontologická kategorie	Nativismus
	Prostorovost, fyzikalita, biologie animalita => může se pohybovat, rodí se, umírá atp.	Modulární/doménová (hluboké inference)	

**Schéma 2: Syntetický model kognitivních struktur**

Toto rozlišení má také co do činění s tzv. modelem dvojího zpracování (*dual processing model*), který počítá se dvěma druhy procesů při zpracování informací. Implicitní, automatický, rychlý a nevědomý proces, díky němuž dokážeme identifikovat objekt jako „zvíře“ (čímž naše mysl spustí také automatické a nevědomé odvození hlubokých inferencí z oblasti prostorovosti, fyzikality, biologie a animality), není totéž co pomalejší, explicitní, vědomý a kontrolovatelný proces, při kterém dochází k reflexi a přemýšlení nad daným objektem, tedy k odvozování mělkých inferencí. Jinými slovy, spuštění vrozeného modulu pro identifikaci objektu a aktivace schématu, které jsme získaly díky kulturnímu prostředí, učení a vlastní zkušenosti s daným objektem, není totožný proces, byť velmi často probíhají současně. Každý druh zpracování ale poskytuje jiné druhy závěrů.<sup>254</sup> Pokud se chceme dobrat toho, co je v daném konceptu kontraintuitivní a co je kontraschematické, musíme mít tento rozdíl na paměti a rozlišovat, co z dané představy patří do roviny porušení kulturních, tedy schematických, očekávání a co do hlubší roviny intuitivních ontologických kategorií a z nich plynoucích očekávání.

### 3.4.2.2 Otázka kontextu neboli *Mickey Mouse Problem* a *Zeus Problem*

Další podstatnou část kritiky tvoří námitky zastánců<sup>255</sup> kontextuálního pohledu, které zajímá především otázka vysvětlení oddanosti a víry v dané představy. Teorie minimální kontraintuitivity se totiž soustřeďuje na obsah náboženských konceptů a na jejich návaznost na kognitivní struktury lidské mysli. To ale k vysvětlení přetrvání a šíření náboženských pojmů nestačí. Je zapotřebí zahrnout i kontextuální faktory, protože bez nich není možné odpovědět na otázku, proč lidé činí některé minimálně kontraintuitivní představy předmětem své víry a

<sup>254</sup> Purzycki, Willard, *MCI Theory: A Critical Discussion*, 3.

<sup>255</sup> Mezi tyto badatele patří zejména Muhammad Afzal Upal, Ara Norenzayan, Joseph Henrich a Will M. Gervais.

oddanosti, kdežto jiné zůstávají v rovině fiktivních konceptů. Tento problém jako první formuloval Scott Atran a v kognitivní vědě o náboženství je znám jako problém myšáka Mickeyho (*Mickey Mouse Problem*).<sup>256</sup> Jedná se o námitku vznesenou proti Boyerovu konceptu minimální kontraintuitivity náboženských představ, která spočívá v tom, že fiktivní a pohádkové postavy rovněž vykazují minimálně kontraintuitivní znaky, ale přesto nejsou předmětem náboženské víry. Částečně je možné tuto námitku řešit Boyerem postulovanou hypotézou tzv. strategických informací, která předpokládá, že vyšší pravděpodobnost vytvořit závazek mají kontraintuitivní koncepty agentů majících přehled o sociálně důležitých záležitostech. Opět je to Barrett, který tuto tezi rozvíjí a doplňuje, čímž dospívá k vymezení pěti rysů, které musí reprezentace boha splňovat, aby se v populaci úspěšně šířila jakožto náboženská idea. Koncept boha dle něj musí

- 1) být kontraintuitivní („*counterintuitive*“)
- 2) být intencionálním činitelem („*an intentional agent*“)
- 3) disponovat strategickými informacemi („*possessing strategic information*“)
- 4) být schopen jednat v lidském světě rozpoznatelným způsobem („*able to act in the human world in detectable ways*“)
- 5) být schopen motivovat jednání, která posilují víru („*capable of motivating behaviors that reinforce belief*“).<sup>257</sup>

Doplněn je tedy zejména pátý jmenovaný rys, kterým se Barrett snaží postihnout fakt, že s úspěšnými náboženskými představami se pojí určité náboženské chování, tedy rituály, modlitby apod., a také to, že úspěšný koncept boha vede k náboženské účtě, pocitu závazku a úpravě chování daného jedince.

Intencí tohoto Barrettova vymezení pěti rysů úspěšné náboženské reprezentace boha je nejen snaha vysvětlit, co odlišuje náboženskou reprezentaci boha od mentální reprezentace pohádkových či fiktivních postav (tedy zmíněný *Mickey Mouse Problem*), ale také co odlišuje úspěšný koncept boha od reprezentací, které se mu sice zdánlivě přibližují, ale jako náboženské vnímány nejsou. Příkladem takového „*god-like*“ konceptu je mu Santa Claus, který podle něj není uctíván jako bůh, protože splňuje oněch pět rysů pouze v nedostatečné, nepřesvědčivé podobě (jeho ontologie není plně kontraintuitivní – není plně nadpřirozenou bytostí, ale je

---

<sup>256</sup> Atran, „Folk Biology and the Anthropology of Science: Cognitive Universals and Cultural Particulars (+ Open Peer Commentary and Author’s Response)“, 602.

<sup>257</sup> Barrett, „Why Santa Claus is Not a God“, 150.

chápán více jako člověk, který se pomocí kouzla stal Santa Clausem; oplývá pouze marginálními strategickými informacemi o tom, jestli je dítě hodné nebo ne; jeho jednání ve světě se omezuje pouze na krátký, předem určený čas; nemotivuje dostatečně k výrazné míře uctívání, rituálních praktik či ke změně chování jedince). Barrett na tomto základě dochází k závěru, že aby se určitý koncept boha úspěšně šířil ve společnosti, musí v dostatečné míře splňovat všech pět kritérií současně, a zároveň se domnívá, že je tímto způsobem uspokojivě možné vysvětlit původ náboženských idejí a důvod jejich rozsáhlého šíření ve společnosti čistě z kognitivního hlediska bez nutnosti brát v úvahu historický, sociální a kulturní kontext.<sup>258</sup>

Je třeba říci, že kognitivní vědou rozpoznané hledisko minimální kontraintuitivity, která činí určitý koncept zajímavým, a tedy snáze zapamatovatelným, se opravdu zdá být pro přenos náboženských idejí jedním z klíčových faktorů. Není ale jediným. Ve shodě s Barrettem tvrdím, že je třeba důrazněji ocenit roli inferenčního potenciálu a přístupu ke strategickým informacím. Ani tak ale nelze automaticky tvrdit, že člověk bude ochoten konceptu, který je pro něj kognitivně relevantní a zapamatovatelný, věřit. Jak velmi dobře upozornili Will M. Gervais a Joseph Henrich<sup>259</sup>, v tento moment přichází do hry kontext, tedy to, zda ostatní lidé, příslušející ke stejnému kulturnímu zázemí, v daný koncept věří nebo jsou vůči němu skeptičtí. Jak se ukazuje, důležitou roli hraje sociální učení, a to ve dvou ohledech – buď ve smyslu konformity (k víře v daný koncept se hlásí většina společnosti), nebo z hlediska autority těch, kteří v daný koncept už věří (zda jsou pro jedince v této věci váženou a důvěryhodnou osobností). Gervais a Henrich toto přesvědčivě ukázali na dvou zásadních momentech, ukazujících slabiny Barrettova optimismu, že je možné kontext pominout a soustředit se pouze na obsah dané náboženské představy.

Za prvé si můžeme všimnout, že ačkoliv obsah mentální reprezentace Santa Clause zůstává stále stejný, malé děti v něj věří, kdežto dospělí už ne. Rozhodující vliv zde má kontext (vzhledem k příkladu zůstanu u amerických kulturních reálií): když jste malé dítě, je konformní věřit v Santu Clause, neboť v něj věří i vaši vrstevníci a vzájemně se tak ve víře utvrzujete. Navíc vás o víře v Santu přesvědčují i osobnosti, které vnímáte jako autoritativní – rodiče, učitelé ve školce apod. Ti vás také motivují k ritualizovanému jednání, které vaši víru posiluje – necháváte Santovi za oknem mléko a sušenky, píšete mu dopisy – a vnímáte viditelné důsledky Santova jednání ve svém životě, když pod stromečkem naleznete přesně ty dárky,

---

<sup>258</sup> Barrett, „Why Santa Claus is Not a God“, 154–159.

<sup>259</sup> Gervais; Henrich, „The Zeus Problem: Why Representational Content Biases Cannot Explain Faith in Gods“, 383–389.

kteří jste si přáli. Až jednoho dne začnete postupně zjišťovat – opět od svého okolí – že Santa neexistuje a věřit v něj přestanete. Tím zásadním, co ovlivňuje víru, nebo nevíru v Santa Clause tak není obsah dané mentální reprezentace, ten se nijak nezměnil, ale vliv kontextu, tedy okolí.

Druhý podstatný argument je Gervaisem a Henrichem formulovaný tzv. *Zeus Problem*. Gervais a Henrich si nad Barrettovou teorií položili krucióální otázku – proč lidé nevěří v bohy jiných kultur nebo jiných historických epoch? Zeus bezesporu splňuje všech pět kritérií mentální reprezentace boha a také byl jako bůh ve své době široce uctíván. Přesto je v současné době řazen do škatulky mytologie a není předmětem živé víry. Podobně například křesťan nevěří ve Višnu, i když kognitivně Barrettovu konceptu boha také vyhovuje. Odpovědí je jim opět sociální a kulturní kontext, který ovlivňuje ochotu člověka uvěřit obsahu určité mentální reprezentace, nebo vůči ní zůstat skeptický.

Ukazuje se tedy, že se kognitivní vědě o náboženství podařilo velmi dobře uchopit rysy, které činí mentální reprezentaci nadpřirozeného činitele zapamatovatelnou a tím šířitelnou ve společnosti. Je též schopna přesvědčivě vymezit rysy, které odlišují mentální reprezentace fiktivních a pohádkových postav od mentálních reprezentací boha/božstva. Nemůže ale striktně trvat na svém redukcionistickém a naturalistickém paradigmatu, protože pak by nebyla schopna s největší pravděpodobností schopna uspokojivě vysvětlit druhou – důležitější – část celé problematiky, tedy proč jsou lidé ochotni v některé mentální reprezentace věřit, cítit vůči nim závazek a podřizovat jim své chování, kdežto v jiné ne. Přístup nadpřirozených agentů ke strategickým informacím a schopnost motivovat rituální jednání je pouze částí faktorů, které hrají v tomto procesu roli. Proto pokud by kognitivní věda o náboženství zůstala pouze na úrovni jednotlivce a kognitivních struktur jeho mysli a nebyla ochotna znovu zahrnout do svého teoretického rámce i sociálně-kulturní vlivy, přestala by plnit jeden ze svých hlavních vytyčených cílů – přestala by náboženství jakožto jev vysvětlovat a dostala by se na úroveň pouhého popisu (což byl jeden z důležitých kritických momentů kognitivní vědy o náboženství vůči dosavadnímu religionistickému bádání). Jak bylo totiž na výše uvedeném příkladu ilustrováno, Boyerova a Barrettova teorie není schopna sama o sobě vysvětlit víru v nadpřirozené činitele, pouze identifikuje rysy, které musí daná mentální reprezentace splňovat, aby se stala kandidátem na úspěšnou náboženskou představu. Jak ukázali Gervais s Henrichem na svém příkladu s Diem, ve hře není pouze obsah náboženských představ – být je velmi důležitý a je zapotřebí mu věnovat pozornost, jak se snaží tato disertační práce ukázat – ale také vliv společnosti a kultury. Existují náboženské představy, které Barrettova kritéria

splňují a již nejsou předmětem živého uctívání a nijak se tedy ve společnosti nešíří (např. onen Gervaisem a Henrichem zmíněný Zeus).

Toho, že nelze při vysvětlování náboženství izolovat čistě kognitivní aspekty od jejich kontextuálního ukotvení, si proto všímají i novější studie z oblasti kognitivní vědy od náboženství, které se ekologické kontextuální faktory snaží čím dál více do výzkumu zahrnovat. Upal v tomto kontextu hovoří o tzv. kontextuálně ukotveném přístupu (angl. *context-based approach*), který při studiu šíření náboženských představ zdůrazňuje vedle minimální kontraintuitivity také kulturně ovlivněný narativně uspokojivý kontext, motivaci a dosavadní znalosti daného jedince.<sup>260</sup> Ostatně v tom, že není možné zůstat čistě na kognitivní rovině, spočíval i závěr Purzyckého a Willardové kritiky, neboť tyto badatelé prosazují tzv. syntetický model výzkumu, který dle nich umožní zahrnout poznatky z různých ohnisek (hluboké i mělké inference, modularita i konekcionismus), bude zahrnovat ekologické faktory (tedy kontext), zhodnotí roli rituálu a nezůstane uzavřen v laboratoři, ale bude více informován terénním výzkumem, tedy reálnými náboženskými koncepty, ne uměle vytvořenými dvouslovnými spojeními.<sup>261</sup> Oproti pouhému zahrnutí kontextu, jak navrhovali Gervais s Henrichem, zdůrazňují Purzycki s Willardovou především nutnost pochopení vztahu náboženských pojmů k rituálu.

Tato práce navazuje na výše zmíněné autory ve zdůraznění zkoumání reálných náboženských představ. Souhlasím, že není možné ponechat výzkum na úrovni umělých laboratorních paměťových experimentů. Obzvláště ne v situaci, kdy máme k dispozici velké množství textových dat z reálných náboženských systémů. Domnívám se proto, že jednou z cest může být použití historiografických analýz, jak se pokouší činit i tato práce. Dále bych doplnila, že v otázkách víry neboli závazku vůči konkrétní náboženské představě je třeba docenit a více zahrnout rovinu metareprezentací, tedy reprezentací reprezentace, při které hraje velkou roli učení a sociální prostředí. Konkrétní náboženská představa může být totiž metareprezentována rozdílnými způsoby: jako pravdivá; jako představa, které lidé věří, ale není pravdivá; nebo jako představa, které věří jenom děti apod. Jedná se tedy o reflektované vztažení se ke konkrétní mentální reprezentaci. A tento vědomý proces je již výrazně ovlivněn i konkrétním kulturním kontextem, vlivem autoritativních osobností či vlivem konformity, což jsou faktory známé z diskurzu kulturní evoluce (tzv. *authority bias* a *conformity bias*).

---

<sup>260</sup> Upal, „An Alternative Account of the Minimal Counterintuitiveness Effect“, 194–203.

<sup>261</sup> Purzycki, Willard, *MCI Theory: A Critical Discussion*, 21–29.

## 4 ANALÝZA PROMĚNY CHÁPÁNÍ JEŽÍŠE V PRVNÍCH PĚTI STALETÍCH NAŠEHO LETOPOČTU

Domnívám se, že důsledně zhodnotit pozitiva a negativa určitého přístupu nelze bez jeho aplikace na konkrétní problém. Proto budou v této části teorie minimální konstraintivity a metody z oblasti distančního čtení (*distant reading*) použity při analýze konkrétního problému z bádání o raném křesťanství. Výchozí tezí, kterou bude tato část práce kriticky prověřovat, je, že pomocí Boyerovy hypotézy o náboženských představách jakožto minimálně konstraintivních reprezentacích lze uchopit některé aspekty důvodu proměny chápání Ježíše jakožto Bohem pověřeného člověka přes užívání židovské apokalyptické představy Syna člověka směrem k vyznání, že Ježíš je Synem Božím. Mentální reprezentace titulu Syn Boží totiž z představené palety představ nejvíce vyhovuje Boyerem formulovanému požadavku kognitivního optima, zejména díky svému vysokému inferenčnímu potenciálu a přístupu ke strategickým informacím, které tím postavě Ježíše připisuje. Domnívám se, že kognitivní analýza náboženských reprezentací nám tak může pomoci odhalit jeden z aspektů (nikoliv jediný nebo nejdůležitější), který napomohl tomu, že ze souboje konkurenčních idejí vzešla vítězně právě tato představa, která v raném křesťanství postupně převládla a ostatní do velké míry upozadila nebo zcela vytlačila.

Metody z oblasti digital humanities následně umožní, aby bylo možné analyzovat velké textové korpusy a vizualizovat proměnu sémantického pole termínů Ježíš, Kristus a Bůh v rámci raného křesťanství (konkrétně v prvních pěti staletích našeho letopočtu), tedy zviditelnit obraz významu těchto pojmů, který koloval v kultuře sledovaného období. Výhoda tohoto typu metod spočívá v získání celkového pohledu na obsah a strukturu zkoumaných textů. Díky těmto metodám je navíc možné analyzovat velké textové korpusy v kontrolovatelné a opakovatelné podobě. Metody distančního čtení samozřejmě nejsou určeny k tomu, aby nahradily klasickou textovou analýzu (tzv. *close reading*, čtení „zblízka“), ale mohou podpořit a obohatit pohled badatele dosažený tradiční exegetickou prací.<sup>262</sup> Důležitým přínosem je také možnost korigovat předporozumění a subjektivní názory, kterým se při pozorném čtení a klasické exegezi nelze

---

<sup>262</sup> Navíc je díky těmto metodám možné se nově podívat na témata, která jsou v dějinách exegeze řešena různými, mnohdy protichůdnými způsoby. Takto jsme s kolegou Vojtěchem Kašem analyzovali texty Janova a Tomášova evangelia, abychom přispěli do diskuze, zda je oprávněnější pohled, který je považuje za texty teologicky příbuzné, nebo naopak za texty stojící v protikladu a prosazující velmi odlišný pohled. Viz Špiclová, Kaše, „Distant Reading of the Gospel of Thomas and the Gospel of John: Reflection of Methodological Aspects of the Use of Digital Technologies in the Research of Biblical Texts“, 423–439.



zcela vyhnout. Zejména badatelé, kteří se určitými texty a tématy zabývají dlouhodobě, mohou mít mnoho poznatků, které přirozeně formují jejich intuici v souvisejících otázkách. Počítačové analýzy tak umožňují badateli nahlédnout na problém bez této zátěže a vyhodnotit platnost zkoumané hypotézy v podobě, která je replikovatelná i jinými výzkumníky. Digitálně zpracovaná analýza také může být varováním v případě, že hrozí přehlédnutí některého podstatného aspektu problému nebo přílišné kladení důrazu na jeden prvek na úkor ostatních.

#### 4.1 Židovské a raněkřesťanské Ježíšovy tituly

Podívejme se nejprve na proměny, kterými prošlo chápání historického Ježíše jeho učedníky a následovníky v počátcích formování křesťanské víry. Přestože máme v tomto kontextu k dispozici pouze texty novozákonní, apokryfní či svědectví církevních otců prvních pěti staletí našeho letopočtu – tedy prameny, jejichž záměrem nebylo nezaujaté líčení historických událostí, ale především šíření křesťanské zvěsti – posuny v chápání Ježíšovy osoby a jejího významu lze z těchto zdrojů s jistou mírou hypotetičnosti, ale přesto poměrně uspokojivě rekonstruovat.<sup>263</sup> V první části analýzy proto budeme postupovat historicko-kritickou metodou, což znamená, že se budeme snažit identifikovat jednotlivé vrstvy tradice, které v konečných redakcích pramenů prosvítají. Novozákonní, apokryfní i raněkřesťanské texty chápou v této práci jako historický materiál, který je svědectvím o tom, jak autoři těchto textů chápali událost vystoupení a smrti Ježíše z Nazareta, jaké představy, naděje a vyznání do této postavy nažívali a jak se snažili toto své pochopení šířit dále. Nepovažuji je za texty v teologickém slova smyslu zjevené či inspirované. V druhé části analýzy poté přistoupíme k aplikaci teorie minimální konstraintivity náboženských představ, abychom jednotlivé představy popsali z hlediska jejich kognitivní struktury.

Je také třeba upozornit, že širší rámec kognitivní historiografie a kulturní evoluce, do kterého je možné tuto práci řadit, navíc umožňuje vyvázat celou debatu z otázky, jaký je původní „pravdivý“ obraz Ježíše. Jinými slovy, diskurz kulturní evoluce nepředkládá hodnotové soudy o kulturních variacích a změně a nepovažuje tak různé fáze vývoje představ o Ježíši jako pozitivní postupné pochopení jeho „pravé“ povahy, ani jako zfalšování původní historické postavy ve prospěch raněkřesťanského zvěstování. Práce se tak přísně vzato nehlásí k proudu

---

<sup>263</sup> Je třeba přiznat, že vzhledem ke zmíněné povaze dochovaných pramenů, zůstává rekonstrukce počátků vznikání křesťanské víry a jejího oddělování se z mateřského židovského podloží vždy v rovině hypotéz – ovšem nikoliv svévolných, ale vyargumentovaných a pečlivě podložených prameny. Viz Funda, *Ježíš a mýtus o Kristu*, 17–56; podobně též Funda, Špiclová, *Otevřené otázky bádání o raném křesťanství*, 9–16.

ježíšovského bádání, které se snaží dobrat obrazu původního historického Ježíše (tzv. *Old Quest*, *New Quest*, *Jesus Research (Third Quest)*).<sup>264</sup> Předmětem této práce není postava Ježíše jako historické osobnosti, ale kulturní reprezentace, které byly s osobou Ježíše v různých fázích spojovány, a analýza jejich kognitivních vlastností a sémantických obsahů. To vše ve snaze přispět z jednoho dílčího úhlu pohledu k vysvětlení otázky, proč převládla právě představa Ježíše jako Syna Božího. Zároveň se nejedná ani o teologickou analýzu vývoje christologických titulů, byť je samozřejmě klasickými pracemi z tohoto oboru informována, ale o pokus rekonstruovat proměnu chápání Ježíšovy postavy na základě rozmanitých textů raného křesťanství jakožto celku, tedy včetně apokryfních svědectví.

Na obecné rovině lze říci, že proměna chápání Ježíšovy osoby proběhla na škále: Bohem zmocněný člověk (rabbi/učitel moudrosti, prorok, politický mesiáš) – židovská apokalyptická postava Syn člověka spojená s motivem utrpení – helénistické tituly Syn Boží, Spasitel, Pán a Kristus. Výmluvnou pasáží je v tomto ohledu rozhovor Ježíše s učedníky u Cesareje Filipovy. Jmenovité určení dějiště je v tomto případě velmi důležité, protože toto místo nepatří mezi lokality, ve kterých Ježíš podle evangelijní tradice běžně působí. Takovéto výslovné zmínky bez evidentního zvěstného záměru bývají v biblistice považovány za silné kandidáty na pasáže uchováající původní historickou vzpomínku.<sup>265</sup> Markovo evangelium tuto scénu vypráví následovně:

„Ježíš se svými učedníky vyšel do vesnic u Cesareje Filipovy. Cestou se učedníků ptal: „Za koho mě lidé pokládají?“ Řekli mu: „Za Jana Křtitele, jiní za Eliáše a někteří za jednoho z proroků.“ (λέγοντες ὅτι Ἰωάνην τὸν Βαπτιστὴν, καὶ ἄλλοι

---

<sup>264</sup> První fáze bádání o historickém Ježíši (18. století – počátek 20. století), v literatuře nazývaná jako *Old Quest* nebo též *First Quest*, je spojena se jmény jako byl Hermann S. Reimarus, David F. Strauss, Ernest Renan, Martin Kähler, Johannes Weiss a William Wrede. Velmi výrazně tuto první vlnu zájmu o historického Ježíše kritizoval Albert Schweitzer, který v knize *The Quest of the Historical Jesus – From Reimarus to Wrede* (1906) kritizoval zmíněné autory za to, že jejich obraz Ježíše více odpovídal jejich představě o něm než historické realitě. Jinými slovy, předchozí autoři Ježíše nepřipustně modernizovali. Oproti nim Schweitzer zdůraznil především apokalyptické rysy Ježíšovy zvěsti. Ke konci této první fáze se dokonce objevily hlasy, že Ježíš vůbec neexistoval. Představitelem tohoto radikálního popření Ježíšovy historicity byl Arthur Drews v knize *The Christ Myth* (1909). Poté následuje období, nazývané někdy jako *No Quest*, charakteristické rozvedením Schweitzerovy otázky po tom, zda je nám historický Ježíš vůbec dostupný. To u některých badatelů, zejména u Rudolfa Bultmanna, vyústilo ve skepsi vůči významu a možnostem historického výzkumu Ježíše. Druhou fází (50.–60. léta 20. století), *New Quest* nebo *Second Quest*, zahájil Ernst Käsemann, který se vůči svému učiteli Bultmannovi vymezil a otázku po historickém Ježíši znovu otevřel. Sem spadají klasické práce Günthera Bornkamma, Jamese M. Robinsona a Nilse A. Dahla. Třetí fáze, *Third Quest* nazývaná také *Jesus Research*, začala počátkem osmdesátých let a trvá doposud. Tato fáze je výrazně charakteristická zdůrazněním faktu, že Ježíš byl žid. Patří sem badatelé jako David Flusser, Geza Vermes, Ed P. Sanders, James D. G. Dunn, John D. Crossan, Gerd Theissen, Traugott Holtz, Bruce Chilton, James H. Charlesworth a další.

<sup>265</sup> Podobně Holtz, *Ježíš z Nazareta*, s. 115.

Ἡλείαν, ἄλλοι δὲ ὅτι εἶς τῶν προφητῶν.) Zeptal se jich: „A za koho mě pokládáte vy?“ Petr mu odpověděl: „Ty jsi Mesiáš.“ (Σὺ εἶ ὁ Χριστός.) I přikázal jim, aby nikomu o něm neříkali. A začal je učit, že Syn člověka musí mnoho trpět (ὅτι δεῖ τὸν Υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου πολλὰ παθεῖν)...“ (Mk 8,27–31a)

Tato perikopa je ilustrativní z několika hledisek. V první řadě vidíme, že odráží paletu představ, které byly nejspíše k Ježíši vztahovány už za jeho života. Jedná se o chápání Ježíše jako jednoho z proroků (προφήτης), tedy znovupříšlého Jana Křtitele nebo Eliáše, či promítnutí politicky orientovaných mesiášských očekávání, spojených s nadějí, že Bůh si ze svého lidu povolá mesiáše (Μεσσίας / Χριστός), stejně jako povolal Mojžíše, a pověří ho osvobozením židovského lidu od římské nadvlády.<sup>266</sup> Jinými slovy, Ježíš byl pojímán jakožto sice Bohem zmocněný, ale stále člověk.

Za druhé si můžeme všimnout toho, že Ježíš tyto představy a naděje odmítá a proti nim staví titul Syn člověka (Υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου). Ten byl známý z proudu židovské apokalyptiky, která očekávala brzké skonání tohoto věku a nastolení nové epochy božího panování zde na zemi. Syn člověka byl v tomto kontextu chápán jako nadlidská nebeská postava, Bohem vyvýšená a sedící po pravici Boží, odkud sestoupí na oblacích nebeských, uskuteční poslední soud a nastolí Boží království. Ve starozákonní knize Daniel, odkud tato představa pochází, se jedná o veskrze triumfalistickou božskou postavu. Ježíš ji však nečekaně spojuje s motivem utrpení, konkrétně s postavou trpícího Božího služebníka ze starozákonní knihy Izajáš (Iz 52,13–53,12). Je otevřenou otázkou, zda se Ježíš s touto postavou během svého veřejného vystoupení postupně identifikoval, nebo zda Syna člověka zvěstoval jako toho, který má přijít a kterému připravuje cestu.<sup>267</sup> S určitostí lze ale říci, že to byla představa, kterou k Ježíši vztáhla první generace následovníků po jeho smrti, tzv. jeruzalémská židokřesťanská komunita, tvořená „Dvanáctí“ (Ježíšovi učedníci), Ježíšovým bratrem Jakubem Spravedlivým, a diasporní skupinou helénistických židů žijících v Jeruzalémě v čele se Štěpánem. Právě v jejich ústech se v rozmanitých pramenech objevuje právě vyznání, že Ježíš je Syn člověka, vyvýšený na pravici

---

<sup>266</sup> Proto zde český překlad velmi dobře hovoří o mesiáši a nepřekládá Petrův výrok termínem „Kristus“. Kristus je totiž původně řecký překlad hebrejského mášiah (מָשִׁיחַ, pomazaný). Později však titul Kristus získal vlastní významové pole a stal se téměř součástí vlastního jména v podobě Ježíš Kristus. Velmi rychle se vzdálil původní židovské představě mesiáše, ke které zde s největší pravděpodobností odkazuje výrok apoštola Petra. Petr zde nemluví o vzkříšeném Kristu křesťanské víry, ale o starozákonní představě politického vysvoboditele.

<sup>267</sup> O otázce Ježíšova vlastního sebeepochopení v této otázce viz Funda, *Ježíš a mýtus o Kristu*, 99–123; Holtz, *Ježíš z Nazareta*, 105–118, srov. též s Pokorný, *Ježíš Nazaretský: Historický obraz a jeho interpretace*, 19–36.

Boží, který znovu přijde, a Boží království, které zvěstoval, konečně nastolí (viz Sk 7,54–58a; EvHeb, zlomek V; pseudoklementinské *Rec.* 1.27–71; stejně Eusebios, *HE* 2.23.13<sup>268</sup>).

Zároveň je ilustrativní, že tituly Syn Boží, Pán a Spasitel v této perikopě úplně chybí. S titulem Syn Boží, který nakonec v rané církvi převládne, totiž přichází až apoštol Pavel (je důležité upozornit, že Pavel nepatřil mezi Ježíšovy učedníky a s Ježíšem se osobně nikdy nesetkal), který otevře misii nejen mezi židy, ale vydá se se zvěstováním evangelia i do pohanského prostředí. Je to logické, neboť představy proroka, politického mesiáše a Syna člověka nemohly být helénistickému pohanskému publiku srozumitelné, když vezmeme v potaz, že jsou typicky židovské. Oproti tomu titul Syn Boží (Υἱός τοῦ Θεοῦ) – a s ním spojené další helénistické tituly Spasitel (Σωτήρ) a Pán (Κύριος) – byly spojované s římským císařským kultem<sup>269</sup> a v pohanském prostředí všeobecně známé. Jelikož v rané církvi převládli postupně následovníci z pohanů nad těmi původem židovskými, je pochopitelné, že se prosadily právě jejich představy a jejich titulatura.

Podívejme se nyní na jednotlivé představy podrobněji a pokusme se je analyzovat nejprve historicko-kritickou metodou a poté z hlediska jejich kognitivní struktury, která může být vedle kulturní blízkosti dalším podstatným faktorem, který vedl k tomu, že se titul Syn Boží nakonec prosadil a ostatní představy odsunul do pozadí. Není možné zde podrobně pojednat veškerou textovou evidenci, kterou máme k tomuto tématu k dispozici, proto se omezím na náčrt nejdůležitějších a nejvíce reprezentativních momentů.

#### **4.1.1 Ježíš jako Bohem zmocněný člověk – kognitivně „nudné“ představy**

V první řadě budeme věnovat pozornost představám, které Ježíše tradují jakožto člověka Bohem pověřeného k hlásání a činění jeho vůle. Jedná se o představy a tituly, které jsou silně zakotveny v Ježíšově židovském podloží a které s největší pravděpodobností odrážejí to, jak byl Ježíš chápán během svého veřejného působení.

##### **4.1.1.1 Učitel**

Někteří badatelé<sup>270</sup> považují obraz učitele za ústřední prvek charakteristiky Ježíšova veřejného vystoupení. Ačkoliv v rané církvi titul učitel/Mistr (διδάσκαλος / ῥαββί, ῥαββουνί) hraje

<sup>268</sup> V tradičním českém vydání Eusebiovy *Církevních dějin* z roku 1988 chybně kniha II, oddíl 25.

<sup>269</sup> Císař Oktavián měl na náhrobku: „Tady leží Octavianus Augustus, syn boží, spasitel, pán.“ Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas*, 76.

<sup>270</sup> Takto zejména Riesner, *Jesus als Lehrer: Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Uberlieferung* (1988); Broadhead, *Teaching with Authority: Miracles and Christology in the Gospel of Mark* (1992); Broadhead,

poslze jen velmi malou roli, novozákonní evangelia nám velmi výrazně dochovávají tradici, ve které je Ježíšova role chápána jako učitelská. Jedná se tedy velmi pravděpodobně o reminiscenci Ježíšovy historické činnosti, o čemž svědčí i to, že na některých místech není toto oslovení autory evangelia převedeno do řečtiny (Διδάσκαλε), ale ponecháno v původní podobě (Ραββεί).

Ježíšovo veřejné vystoupení je silně spojeno s jeho učitelskou činností. Podle Lukášova evangelia dokonce už jako dvanáctiletý sedí mezi učiteli v jeruzalémském Chrámě, naslouchá jim a dává jim otázky (Lk 2,41–52). Je signifikantní, že jediná perikopa, která se věnuje Ježíšově dětství v celém Novém zákoně, je spjata právě s jeho pozdější rolí učitele.

Povědomí o Ježíši jako o tom, kdo vyučoval, muselo být velmi silné, protože se jedná o motiv, který synoptická evangelia používají jako červenou niť celého vyprávění.<sup>271</sup> Autoři evangelií si dávají záležet na tom, aby v rozhodujících momentech Ježíšova působení zaznělo, že pro Ježíšovu veřejnou činnost je charakteristické to, že vyučuje – a to jak v synagogách v Galileji, tak zástupy na otevřeném prostranství, a na závěr svého vystoupení i v jeruzalémském chrámu. V promyšlené kompozici celého vyprávění, jehož kostra u synoptiků vychází nejspíše z Markova evangelia, se tak objevuje odkaz na Ježíšovo učitelské působení jako refrén. Poprvé hned v úvodní scéně v Kafarnaum. Ježíš, ten, který se dal od Jana pokřtít (Mk 1,9–11; Mt 3,13–17; Lk 3,21–22) a který odolal pokušení na poušti (Mk 1,12–13; Mt 4,1–11; Lk 4,1–13), je ten, který si získává učedníky (povolání bratrů Šimona a Ondřeje a bratrů Jakuba a Jana Zebedeových u Galilejského jezera; Mk 1,16–20; Mt 4,18–22; Lk 5,1–11) a který učí:

„Když přišli do Kafarnaum, hned v sobotu šel do synagogy a učil. I žasli nad jeho učením, neboť je učil jako ten, kdo má moc, a ne jako zákoníci.“ (Καὶ εἰσπορεύονται εἰς Καφαρναοὺμ· καὶ εὐθὺς τοῖς σάββασιν εἰσελθὼν εἰς τὴν συναγωγὴν ἐδίδασκεν. καὶ ἐξεπλήσσοντο ἐπὶ τῇ διδασκῇ αὐτοῦ· ἦν γὰρ διδάσκων αὐτοὺς ὡς ἐξουσίαν ἔχων, καὶ οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς.; Mk 1,21–22; srovnej s Mt 4,23 a Lk 4,15 a 4,31)

Podruhé je tento motiv zopakován, když se Ježíš vrací domů do Nazaretu. I zde Ježíš učí v synagoze: „Vyšel odtamtud a šel do svého domova; učedníci šli s ním. Když přišla sobota, počal učit v synagoze.“ (καὶ γενομένου σαββάτου ἤρξατο διδάσκειν ἐν τῇ συναγωγῇ.; Mk 6,1–

---

*Naming Jesus: Titular Christology in the Gospel of Mark*, 81–91. Oproti tomu Cullmann se motivu Ježíše jako učitele vůbec nevěnuje – považuje jej za Ježíšovo lidské povolání – a svou analýzu začíná až titulem prorok. Cullmann, *The Christology of the New Testament*, 13.

<sup>271</sup> Toho si všim Broadhead i Dunn, viz Broadhead, *Naming Jesus: Titular Christology in the Gospel of Mark*, 81–91 a Dunn, *Jesus Remembered*, 696–704.

2a, srovnej s Mt 13,54 a Lk 4,16), ale je odmítnut (Mk 6,3–6a). Proto se vydá učit do okolních vesnic: „Obcházel pak okolní vesnice a učil.“ (Καὶ περιῆγεν τὰς κώμας κύκλῳ διδάσκων; Mk 6,6b). Dokonce i celé Ježíšovo kázání na hoře je Matoušem uvedeno slovy: „Když spatřil zástupy, vystoupil na horu; a když se posadil, přistoupili k němu jeho učedníci. Tu otevřel ústa a učil je.“ (καὶ ἀνοίξας τὸ στόμα αὐτοῦ ἐδίδασκεν αὐτοὺς λέγων; Mt 5,1–2).

Evangelisté si dávají záležet na tom, aby ukázali, že nejen Ježíšovo působení v Galileji bylo spojeno s vyučováním, ale že v něm Ježíš pokračuje i v Judsku. Zejména Marek zdůrazní, že je to činnost, které se Ježíš věnuje opakovaně: „I vstal a šel odtamtud do judských krajin a za Jordán. Opět se k němu shromáždili zástupy, a on je zase učil, jak bylo jeho zvykem.“ (καὶ συνπορεύονται πάλιν ὄχλοι πρὸς αὐτόν, καὶ ὡς εἰώθει πάλιν ἐδίδασκεν αὐτούς; Mk 10,1; srovnej s Lk 6,17). Dále je tento motiv použit v pašijích. Ani při vyprávění o událostech v Jeruzalémě, kde Ježíš prožívá své poslední dny, neopomenou evangelisté upozornit svého čtenáře na to, že Ježíš vyučoval – dokonce v samotném jeruzalémském Chrámě. Použijí k tomu samotných Ježíšových slov při zatčení: „Denně jsem učival u vás v chrámě a nezmocnili jste se mne. Ale je třeba, aby se naplnila Písma!“ (καθ’ ἡμέραν ἤμην πρὸς ὑμᾶς ἐν τῷ ἱερῷ διδάσκων, καὶ οὐκ ἐκρατήσατέ με; Mk 14,49; srovnej s Mt 26,55 a Lk 22,53). Matouš své evangelium obrazem Ježíše jako učitele dokonce i uzavře, když nechá vzkříšeného Ježíše poslat své učedníky ke všem národům učit je a zachovávat všechno, co za svého pozemského života přikázal: „Jděte ke všem národům a získávejte mi učedníky, křtíte je ve jméno Otce i Syna i Ducha svatého a učte je, aby zachovávali všechno, co jsem vám přikázal. A hle, já jsem s vámi po všechny dny až do skonání tohoto věku.“ (πορευθέντες οὖν μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν· καὶ ἰδοὺ ἐγὼ μεθ’ ὑμῶν εἰμι πάσας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος; Mt 28,19–20).<sup>272</sup>

Zároveň si všimněme, že všechna evangelia shodně zachovávají motiv diskuzí Ježíše se zákoníky, tedy se znalci Písma. Ježíš jakožto rabbi se řadí do linie znalců a vykladačů židovského Zákona. Často jsou to debaty polemické (např. spor o daň císaři, spor o vzkříšení, spor o sobotu, spor o půst, spor o rozluku, spor o znamení, viz zejména Mk 2,18–28; Mk 12,13–40; Mt 16,1–4; Mt 19,1–12; Mt 22,15–23,12; Lk 14,1–6 a Lk 20,20–47), ale objevují se místa, kde se Ježíš s farizeji shodne, nejvýrazněji v perikopě o dvojpřikázání lásky (Mk 12,28–34; Lk 10,25–28). Ve všech případech však Ježíš vystupuje jako ten, který požívá v těchto věcech

---

<sup>272</sup> Srov. s Funda, *Ježíš a mýtus o Kristu*, 165, který zde vidí doklad židovské „christologie“ Ježíše jako Bohem potvrzeného učitele.

určité autority a za kterým farizeové přicházejí, aby s ním o těchto otázkách debatovali. I farizeové jej oslovují Mistře (Διδάσκαλε).

Oslovení Mistře ve variantě rabbi (Ραββεί) je v synoptických evangeliích vzácnější než jeho řecká varianta (Διδάσκαλε), ale objevuje se ve velmi důležitých momentech. Ježíše tak totiž oslovuje ho Jidáš při poslední večeři, když Ježíš hovoří o tom, že jeden z jeho učedníků jej zradí. Jidáš se Ježíše ptá: „Jsem to snad já, Mistře?“ (Μήτι ἐγώ εἰμι, **Ραββεί**; Mt 26,25), přičemž i řecký text Nového zákona zachovává původní termín rabbi. Stejně oslovení Jidáš použije i ve scéně zatčení v Getsemanské zahradě, když se předpověď zrady naplní:

„Ještě ani nedomluvil a přišel Jidáš, jeden z Dvanácti. Velekněží a starší s ním poslali zástup, ozbrojený meči a holemi. Jeho zrádce s nimi domluvil znamení: „Koho políbím, ten to je, toho zatkněte.“ A hned přistoupil k Ježíšovi a řekl: „Buď zdráv, Mistře (Χαῖρε, **Ραββεί**),“ a políbil ho.“ (Mt 26,47–49)

Velmi výrazně pak termín rabbi v původním znění zachovává Janovo evangelium. To na jedné straně sice už reprezentuje velmi pokročilou christologickou nauku (Ježíš jako Syn Boží a Logos), na druhé straně musí mít ale autor k dispozici autentickou tradici neznámou synoptikům, protože je v některých – zejména jeruzalémských – reáliích velmi přesný. Pouze dvakrát se objeví v ústech učedníků oslovení „Mistře“ v řecké variantě (Διδάσκαλε, Jn 8,4 a Jn 20,16), jinak je vždy zachován termín rabbi (ραββί, Jn 1,38; Jn 1,49; Jn 3,2; Jn 3,26; Jn 4,31; Jn 6,25; Jn 9,2; Jn 11,8).

Toto je linie, kterou pak výrazně ponese a domyslí zejména Tomášovo evangelium. Apokryfní Tomášovo evangelium má podobně jako ztracený text Q podobu sbírky Ježíšových výroků – logií. Žánrově zde máme co do činění se starší formou uchování Ježíšovy zvěsti, nejedná se ještě o vyprávění Ježíšova příběhu. Cílem tohoto evangelia, která dle Vougy spadá do galilejské mudroslovné tradice, je zprostředkovat Ježíšovu moudrost a nauku.<sup>273</sup> Pro tomášence je Ježíš především učitelem, a to učitelem skryté moudrosti, jak napovídá i prolog Tomášova evangelia: „Toto jsou tajné výroky, které pověděl živý Ježíš a které zapsal Didymos Juda Tomáš.“ (TmEv, prolog). Byť je v dochované podobě evangelium silně ovlivněno i gnózí, většina badatelů předpokládá, že starší vrstvy tohoto textu mohou odrážet velmi ranou podobu tradice o Ježíši, čemuž by právě i důraz na Ježíšovu učitelskou roli odpovídal.<sup>274</sup> To, že byl pro okruh kolem

<sup>273</sup> Srov. Vouga, *Dějiny raného křesťanství*, 28.

<sup>274</sup> Srov. s hypotetickou rekonstrukcí pěti vrstev textu Tomášova evangelia v Dus, Pokorný, *Neznámá evangelia: Novozákonní apokryfy I.*, 80–82.

Tomášova evangelia obraz Ježíše jako učitele velmi důležitý, napovídá i jejich obdoba tradice o rozhovoru u Cesareje Filipovy, kterou nám dochovává logion 13:

„Ježíš řekl svým učedníkům: Srovnejte mne s někým a řekněte mi, komu jsem podoben. Šimon Petr mu řekl: Jsi podoben spravedlivému andělu. Matouš mu řekl: Jsi podoben moudrému filozofovi. Tomáš mu řekl: Mistře, má ústa nemohou vyjádřit, komu jsi podoben. Ježíš řekl: Nejsem tvůj mistr, protože jsi pil z tryskajícího pramene, který jsem já sám odměřil, a opil jsi se. A vzal ho, poodešel a řekl mu tři slova. Když Tomáš přišel ke svým druhům, ptali se ho: Co ti Ježíš řekl? Tomáš jim pověděl: Když vám řeknu jedno ze slov, která mi řekl, vezmete kameny a budete je na mě házet a z těch kamenů vyjde oheň a spálí vás.“ (TmEv, log. 13)

Vidíme zde představy, které budou pro Ježíše používat proudy jeho následovníků, později označené za heretické (tomášenci, nazorejci a ebionité) – Ježíš jako člověk, jako učitel moudrosti a později jako andělská bytost.<sup>275</sup> Zároveň se zde promítá i syrská tradice tomášenské církve, která ztotožňovala apoštola Tomáše, nazývaného též Tomáš Juda Didymos, s Ježíšovým bratrem Judou (Mk 6,3; Mt 13,55) a nadto ho považovala, dle jeho přízvisek Tomáš (Θωμα, což bylo v semitském prostředí vykládáno z aramejského to‘má, tedy dvojče) a Didymos (Δίδυμος, což v řečtině znamená také dvojče), za Ježíšovo dvojče a nositele tajné Ježíšovy nauky, později chápané v gnostickém slova smyslu tajného mystického poznání:<sup>276</sup>

„Ještě když apoštol stál tam na silnici a mluvil k davu, přišlo nějaké oslí hříbě, postavilo se přímo před něj, otevřelo tlamu a promluvílo: „Dvojče Kristovo, apoštole Nejvyššího, spoluzasvěcený ve skrytém Kristově slově, ty, který nasloucháš jeho skrytým výrokům, spolupracovníku Božího syna, ty jsi byl svobodný, ale stal ses otrokem, a tím, že jsi byl prodán, jsi přivedl mnoho lidí ke svobodě! Ty, spřízněný s tím mocným pokolením, které postavilo Nepřítele před soud a vlastním lidem přineslo vykoupení, ty, který ses stal příčinou života pro mnoho lidí v zemi indické – vždyť jsi šel k lidem bloudícím, a oni se teď díky tvému vystoupení a díky tvým božským slovům obracejí k Bohu pravdy, který tě poslal!

---

<sup>275</sup> Viz závěr podkapitoly 4.1.2. Ježíš jako Syn člověka – kognitivně „únavné“/náročné představy.

<sup>276</sup> Jako odkaz ke gnózi lze číst dle českého komentáře k Tomášovu evangeliu zejména zmínku o „střízlivé opilosti“ pravého gnostika, na které naráží i Skutky Tomášovy (SkTm 37 a SkTm 147, a zmínku o třech slovech, které byly chápány jako zjevení vrcholné pravdy (podobně SkTm 47). Viz Dus, Pokorný, *Neznámá evangelia: Novozákonní apokryfy I.*, 98–99.



Sedni si na mne a trochu si odpočiň, můžeš se na mně svést až do města!““ (SkTm 39)

Zde si můžeme povšimnout nejen oslovení „dvojče Kristovo“, ale také pasáži o zasvěcenosti Judy Tomáše do skryté moudrosti Ježíšovy, což odpovídá prologu Tomášova evangelia. Navíc se zde objevuje i narážka na spřízněnost s mocným pokolením, což má nejspíše odkazovat k tomu, že Ježíš i Juda Tomáš mají být dětmi z Davidova rodu pocházejícího Josefa. Všimněme si také výroku „k Bohu pravdy, který tě poslal“. Nehovoří se tu jako obvykle o tom, že by byl Juda Tomáš poslán Ježíšem, zde je jeho poslání zaštitěno autoritou samotného Boha, bez zprostředkovatelské role Ježíše. Vypadá to, že tomášenci se domnívali, že při křtu sestoupil Duch svatý nejen na Ježíše, ale i na Tomáše Judu, podle jejich chápání jeho dvojče – ve Skutcích Tomášových čteme totiž „svatá holubice, ploditelko dvojčat“ (SkTm 50).<sup>277</sup>

#### 4.1.1.2 Prorok

S titulem učitel velmi úzce souvisí titul prorok. Evangelisté totiž zdůrazňují, že Ježíš učí jako ten, který má autoritu. To je rys typický pro starozákonní proroky. Prorocká tradice starého Izraele je totiž v kontextu starověkého světa výjimečná, neboť slovo proroka mělo takovou autoritu, že stálo dokonce i nad slovem krále. Prorok byl reprezentantem Hospodinovy vůle. Hospodin si jej vyvolil, aby byl ohlašovatelem Hospodinova slova. Prorok, mluvící z pověření Boha, byl Hospodinův „mluvčí“ a měl jeho váhu. Jako zástupce Boha stál fakticky i nad samotným králem – a jako takový si mohl dovolit kritizovat královo chování, sociální nespravedlnost, útisk, vykořisťování nebo nedostatečnou zbožnost celého společenství.

Tato výjimečná pozice proroků má své kořeny již v samotných počátcích království v Izraeli. Kniha Soudců i Knihy Samuelovy k instituci království zaujímají ambivalentní postoj. První věc, která by měla čtenáře zarazit, je, že knihy vyprávějící o ustanovování královského zřízení se jmenují podle proroka Samuela, nikoliv podle jednoho z prvních králů – Saula, Davida či Šalamouna. Je to prorok Samuel, který Saula za krále z Hospodinova pověření pomazává (1S 10,1) a který ho pak právě proto může také z Hospodinova pověření jeho královské hodnosti zbavit (1S 15,1–35) a pomazat jeho nástupce Davida (1S 16,1–13). Samuel, jakožto ten, který přímo zprostředkovává Hospodinovo slovo, slouží jako jakýsi korektiv královské moci. Když král nekoná Hospodinovu vůli, prorok je tím, kdo na to upozorňuje a kdo případně zjednává nápravu. V Izraeli totiž vždy panovala vůči králům a jejich roli obezřetnost. V okolních zemích,

---

<sup>277</sup> Více o této tradici viz Špiclová, „Legenda o Judovi Dvojčeti: Analýza apokryfních tomášenských textů“, 48–65.

ať už se podíváme do Egypta, Asýrie, Babylónie, Persie, ale i později v Ježíšově době do Říma, hrál panovník roli boha na zemi. Buď byl božím zástupcem zde na zemi, nebo přímo božím synem. Židé proto vždy v instituci krále viděli nebezpečí modloslužby – totiž zbožštění a uctívání panovníka tak, jako kdyby byl Bohem – což pro ně bylo nepřístojné porušení monoteismu. Z toho důvodu měla prorocká instituce v Izraeli vždy silné místo a proroci si mohli dovolit kritizovat i krále (např. Nátan Davida za hřích s Batšebou, 2S 12,1–25), neboť byli chápáni jako ti, kteří hovoří z Hospodinova pověření. Samozřejmě to ale také znamenalo, že se proroci s králem a nejvyššími židovskými kruhy dostávali často do velmi ostrých konfliktů (např. proroci Ámos, Ozeáš, Micheáš a Izajáš).

Zároveň je třeba říci, že se nejednalo o jednotný fenomén. Linie starozákonních proroctví se dá rozdělit na minimálně čtyři základní typy – apokalyptickou, eschatologickou, mudroslovnou (sapienciální) a kněžskou.<sup>278</sup> Pro porozumění Ježíšově roli pro nás bude podstatná zejména linie apokalyptická (typickým představitelem je kniha Daniel) a linie eschatologická, které jsou úzce provázány. Eschatologická linie byla poznamenána všeobecným vnímáním toho, že doba velkých proroků již skončila, že se již nejedná o běžný jev jako ve starozákonních dobách („Svá znamení nevidíme, proroka už není, neví nikdo z nás, co přijde.“ Ž 74,9; podobně v knihách Makabejských, 1M 4,46; 9,27 a 14,41).<sup>279</sup> To bylo zejména v dobách útlaku spojené s očekáváním poslední obnovy proroctví, posledního sestoupení Ducha v podobě příchodu eschatologického proroka – nejčastěji znovupřišlého Eliáše nebo Henocha, o nichž se tradovalo, že nezemřeli, ale byli přeneseni do nebe. Nejsilněji byl očekáván návrat Eliášův, který měl přijít jako poslední prorok předtím, než přijde soudný den: „Hle, posílám k vám proroka Eliáše, dříve než přijde den Hospodinův veliký a hrozný.“ (Mal 3,23). Tato naděje tedy byla výrazně eschatologická, spojená s představou konce tohoto věku a nastolením nového období Božího panování zde na zemi.

Jan Křtitel musel být svými současníky s největší pravděpodobností chápán jako tento eschatologický prorok. Jeho prorockou identitu Nový zákon nijak nezpochybnuje – Jan je od narození naplněn Duchem (Lk 1,15), vyzývá k pokání a hlásá, že je třeba dát se pokřtít na odpuštění hříchů, neboť se přiblížilo království nebeské (Mk 1,4; Mt 3,2; Lk 3,3). Jeho oděv, asketismus i působení v poušti jsou odkazy na dobu starozákonních proroků a předpověď Izajášovu („Hlas volajícího: „Připravte na poušti cestu Hospodinu! Vyrovnajte na pustině silnici pro našeho Boha!“ Iz 40,3). V Lukášově evangeliu je přímo použita formule prorockého

---

<sup>278</sup> Aune, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, 106–107.

<sup>279</sup> Na to upozorňuje i Hahn, *Christologische Hoheitstitel*, 352–354.

zjevení „stalo se slovo Boží k Janovi“ (Lk 3,2). Rovněž Janovo pokárání Herodovy nemravnosti připomíná zmíněnou starozákonní tradici proroků jako kritiků a korektorů královské moci (Mt 14,1–12). Matouš explicitně chápe Jana jako Eliáše (Mt 11,14), který měl přijít, aby připravil cestu Páně – je třeba upozornit, že v původním izajášovském kontextu bylo myšleno Hospodinovi, ne Ježíši. Autor Janova evangelia toto ztotožnění Jana s Eliášem odmítá (J 1,19–28). Nicméně tato tradice musela být velmi silná, což dokládá i zmíněný rozhovor Ježíše s učedníky u Cesareje Filipovy.

Tím se dostáváme k Ježíšově prorocké identitě. Když se Ježíš zeptá, za koho jej lidé pokládají, učedníci odpoví: „„Za Jana Křtitele, jiní za Eliáše a někteří za jednoho z proroků.“ (λέγοντες ὅτι Ἰωάννην τὸν Βαπτιστήν, καὶ ἄλλοι Ἠλείαν, ἄλλοι δὲ ὅτι εἷς τῶν προφητῶν. Mk 8,28). Vidíme, že Ježíšovo vystoupení bylo některými vnímáno v linii proroků posledního času. Oscar Cullmann považuje chápání Ježíše jako proroka za jednu z nejstarších christologií, která ovšem nakonec ustoupila do pozadí, protože koncept eschatologického proroka byl příliš úzký a plně vystihoval pouze jeden aspekt Ježíšova pozemského života. Je totiž neslučitelný s povelikonočným chápáním Ježíšovy spásné role.<sup>280</sup> Nicméně se zdá, že v nám nedochované tradici výroků Q představovalo zobrazení Ježíše jako proroka ústřední motiv (viz rekonstrukce Q z Mt 23,34–36; Lk 11,49–51; dále Mt 23,37; Lk 13,34 a také v Mt 11,16–19; Lk 7,31–35).<sup>281</sup> Hospodin dle této tradice poslal Izraeli dlouho řadu proroků, kteří byli odmítnuti nebo zabiti. Jan Křitel a Ježíš patří do této řady prorockých postav, stojí na jejím konci. Ježíš je tím posledním a největším, je vyvrcholením Zákona a proroků a je tím, kdo dává příchod Božího království do pohybu. Sám o sobě mluví jako o proroku ve výroku, který komentuje jeho odmítnutí v rodném Nazaretě: „Prorok není beze cti, leda ve své vlasti, u svých příbuzných a ve svém domě.“ (Ὁὐκ ἔστιν προφήτης ἄτιμος εἰ μὴ ἐν τῇ πατρίδι αὐτοῦ καὶ ἐν τοῖς συγγενεῦσιν αὐτοῦ καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ. Mk 6,4; srov. s Mt 13,57 a Lk 4,24).

Novozákonní svědectví naznačuje, že Ježíšovo kázání je prodchnuto prorockou autoritou i tím, že užívá zvolání „amen“ k potvrzení svých slov a své autority, nikoliv jako liturgickou formuli potvrzení, jako přitakání Hospodinově vůli či jeho požehnání, jak bylo v té době zvykem při židovské bohoslužbě. Formule „amen“ v Novém zákoně často uvádí Ježíšův autoritativní výrok. Ježíš zde mluví jako ten, který má právo taková prohlášení pronášet, jako ten, kdo je

---

<sup>280</sup> Cullmann, *The Christology of the New Testament*, 49.

<sup>281</sup> Podobně Broadhead, *Naming Jesus: Titular Christology in the Gospel of Mark*, 51.

pověřen a oprávněn mluvit jménem Hospodina. Nejsilněji se tato Ježíšova autorita proroka posledního času projevuje v perikopě kázání na hoře:

„Nedomnívejte se, že jsem přišel zrušit Zákon nebo Proroky; nepřišel jsem je zrušit, nýbrž naplnit. Amen, pravím vám (ἀμὴν γὰρ λέγω ὑμῖν): Dokud nepomine nebe a země, nepomine jediné písmenko ani jediná čárka ze Zákona, dokud se všechno nestane.“ (Mt 5,17–18)

Ježíš jde ve své radikalitě ještě dále, když pokračuje sérií výroků uvozených slovy „Slyšeli jste, že bylo řešeno otcům (starším)... Já však vám pravím...“ (Ἡκούσατε ὅτι ἐρρέθη τοῖς ἀρχαίοις... ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν; Mt 5,21–22 a dále). Ježíš zde nemluví jako rabbi, jako vykladač Zákona, Ježíš zde mluví s autoritou Hospodina, jako ten, skrze něhož mluví přímo Hospodin, jako ten, skrze něhož se zvěstuje Hospodinovo slovo. Nicméně radikalita, s jakou Ježíš svou řeč dle Matouše formuluje, přesahuje starozákonní prorocství. Není řečeno „stalo se slovo Hospodinovo“, Ježíš nevystupuje jako ten, který Hospodinovo slovo tlumočí, ale jako ten, který je sám vyhlašuje. Velmi pravděpodobně zde máme co do činění s ozvukem historického Ježíše. Jedná se totiž o tak radikální typus výroků, že je jen velmi těžko myslitelné, že by si je autor Matoušova evangelia, píšíci pro křesťany ze židovského prostředí, vymyslel.<sup>282</sup>

Výrazně se nám obraz Ježíše jako proroka projevuje i v pašijích. Celá scéna vyčištění chrámu je u Matouše popisovaná z perspektivy kritické prorocké akce vůči jeruzalémské chrámové elitě:

„Když vjel Ježíš do Jeruzaléma, po celém městě nastal rozruch; ptali se: „Kdo to je?“ Zástupy odpovídaly: „To je ten prorok Ježíš z Nazareta v Galileji.“ (Οὗτός ἐστιν ὁ προφήτης Ἰησοῦς ὁ ἀπὸ Ναζαρέθ τῆς Γαλιλαίας.) Ježíš vešel do chrámu a vyhnal prodavače a kupující v nádvoří, zpřevracel stoly směnárníků i stánky prodavačů holubů; řekl jim: „Je psáno: ‚Můj dům bude zván domem modlitby,‘ ale vy z něho děláte doupě lupičů.“ (Mt 21,10–13; srov. s Mk 11,15–19 a Lk 19,45–48)

Nejen, že je Ježíš zástupy nazván prorokem, celý jeho symbolický čin zpřevrhání stolů je rámován odkazem na starozákonní proroky Izajáše (Iz 56,7) a Jeremijáše (Jr 7,11). Evangelium podle Lukáše pak nechá označení Ježíše jako proroka zaznít i ve scéně setkání se vzkříšeným na cestě do Emaus:

---

<sup>282</sup> Podobně Dunn, *Jesus Remembered*, 700–704, viz též Funda, *Ježíš a mýtus o Kristu*, 123.

„Téhož dne se dva z nich ubírali do vsi jménem Emaus, která je od Jeruzaléma vzdálena asi tři hodiny cesty, a rozmlouvali spolu o tom všem, co se událo. A jak to v řeči probírali, připojil se k nim sám Ježíš a šel s nimi. Ale něco jako by bránilo jejich očím, aby ho poznali. Řekl jim: „O čem to spolu cestou rozmlouváte?“ Oni zůstali stát plni zármutku. Jeden z nich, jménem Kleofáš, mu odpověděl: „Ty jsi asi jediný z Jeruzaléma, kdo neví, co se tam v těchto dnech stalo!“ On se jich zeptal: „A co to bylo?“ Oni mu odpověděli: „Jak Ježíše Nazaretského, který byl prorok mocný slovem i skutkem před Bohem i přede vším lidem (Τὰ περὶ Ἰησοῦ τοῦ Ναζαρηνοῦ, ὃς ἐγένετο ἀνὴρ **προφήτης** δυνατὸς ἐν ἔργῳ καὶ λόγῳ ἐναντίον τοῦ Θεοῦ καὶ παντὸς τοῦ λαοῦ), naši velekněží a členové rady vydali, aby byl odsouzen na smrt, a ukřižovali ho. A my jsme doufali, že on je ten, který má vykoupit Izrael. Ale už je to dnes třetí den, co se to stalo. Ovšem některé z našich žen nás ohromily: Byly totiž zrána u hrobu a nenalezly jeho tělo; přišly a vyprávěly, že měly i vidění andělů, kteří říkali, že je živ. Někteří z nás pak odešli k hrobu a shledali, že je to tak, jak ženy vypravovaly, jeho však neviděli.“ (Lk 24,13–24)

Velmi výrazně pracuje s prorockou christologií také židokřesťanská linie Ježíšových následovníků. Ve zlomku z evangelia Hebrejců, které nám dochovává Jeroným, čteme:

„... ale podle evangelia, které bylo sepsáno v hebrejském jazyce, Nazorejci čtou: Sestoupí na něj celý pramen Ducha svatého. Pán však je duch a kde je duch Páně, tam je svoboda... Dále v evangeliu, o němž jsme se zmínili výše, nalézáme napsáno toto: Když Pán vystoupil z vody, stalo se, že sestoupil celý pramen Ducha svatého a spočinul na něm a řekl mu: „Můj synu, očekával jsem tě mezi všemi proroky, že přijdeš, abych na tobě spočinul. (Fili mi, in omnibus **prophetis** expectabam te, ut uenires, et requiescerem in te.) Neboť ty jsi místo mého spočinutí, ty jsi můj jednorozený syn, ty vládneš navěky.“ (Evangelium Hebrejců, zlomek VI, dochováno v Hieronymus, *Commentariorum in Isaiam 11,1–3*)

Ježíšův křest je popisován v intencích prorockého povolání – Ježíš je chápán jako prorok, na něž sestoupil pramen Ducha. Dominantně je pak Ježíš jako jediný pravý prorok pojímán ve ztraceném židokřesťanském dokumentu *Kerygmata Petrou*, který je rekonstruován z pseudoklementinských *Recognitiones* a *Homilies*.<sup>283</sup>

---

<sup>283</sup> Je zde označován jako pravý prorok nebo prorok pravdy. Viz Hom. 3.13.1; 3.13.2; 7.6.2; 7.8.1; 7.11.3; 8.24.4; 10.3.3; 10.4.3; 11.19.1; 11.26.2; 11.33.1; 11.35.3; 12.29.1; 13.14.3 a Recg. 1.40.1; 1.44.5–6; 1.50.7; 3.41.4; 5.2.5, 9, 10; 4.35; 4.36; 6.14; 9.29.

### 4.1.1.3 Mesiáš

Naděje, kterou s Ježíšem dle novozákonních evangelií spojovali jeho učedníci, je v rozhovoru u Cesareje Filipovy vyjádřena titulem mesiáš. V židovském náboženství Ježíšovy doby žila velmi silně představa příchodu Bohem vyvoleného zachránce a vysvoboditele. Vzorem, prototypem těchto nadějí byl Mojžíš. Byla to tedy představa silně spojená s myšlenkou svobody, s ukončením veškerého útisku, soužení a nespravedlnosti, s vysvobozením z moci zla. Jako taková byla tato idea poměrně pružná. Proto je třeba upozornit, že v Ježíšově době existovalo více různých pojetí mesiáše, které mnohdy byly velmi odlišné.<sup>284</sup>

Nejčastěji byl mesiáš chápán politicky, jako člověk, který bude Bohem určen, aby vojenskou akcí svrhl nadvládu cizích uzurpovatelů a vrátil židům jejich politickou a náboženskou samostatnost.<sup>285</sup> V této podobě byl mesiáš prezentován jako ten, který je nositelem davidovského zaslíbení:

„Nyní tedy promluvíš takto k mému služebníku Davidovi: Toto praví Hospodin zástupů: Vzal jsem tě z pastvin od stáda, abys byl vévodou nad mým lidem, nad Izraelem. Byl jsem s tebou, ať jsi šel kamkoli. Vyhladil jsem před tebou všechny tvé nepřátele. Tvé jméno jsem učinil tak veliké, jako je jméno velikánů na zemi. I svému lidu, Izraeli, jsem připravil místo a zasadil jej; tam bude bydlet a už nikdy nebude znepokojován, už jej nebudou ponižovat bídáci jako dřív, ode dne, kdy jsem správou svého izraelského lidu pověřil soudce. Tobě jsem dopřál klid ode všech tvých nepřátel. Hospodin ti oznamuje, že on vybuduje dům tobě. Až se naplní tvé dny a ty ulehneš ke svým otcům, dám po tobě povstat tvému potomku, který vzejde z tvého lůna, a upevním jeho království. Ten vybuduje dům pro mé jméno a já upevním jeho královský trůn navěky. Já mu budu Otcem a on mi bude synem. Když se proviní, budu ho trestat metlou a ranami jako kteréhokoli člověka. Avšak svoje milosrdenství mu neodejmu, jako jsem je odňal Saulovi, kterého jsem před tebou odvrhl. Tvůj dům a tvé království budou před tebou trvat navěky, tvůj trůn bude navěky upevněn.“ (2S 7,8–16)

---

<sup>284</sup> Tak Cullmann, *The Christology of the New Testament*, 111–113; srov. s Funda, *Ježíš a mýtus o Kristu*, 99–105.

<sup>285</sup> Proto byli za mesiáše svými následovníky považováni mnozí povstalci proti Římanům, např. bývalý Herodův otrok Šimon, pastýř Athronges, Juda, syn Chizkijášův, Juda Galilejský, Theudas, Egyptan, Samařan, Menachem, Šimon ben Giora či Bar Kochba. Viz Ryšková, *Doba Ježíše Nazaretského: Historicko-teologický úvod do Nového zákona*, 81–97.

Mesiáš měl tedy přímo pocházet z rodu Davidova a měl se stát tím, kdo obnoví Davidovo království. Byl chápán jako pomazaný Hospodinův, panovník, který znovu sjednotí Izrael a stane se tak králem nad celou zaslíbenou zemí.

Existovaly ale i proudy v židovstvu, pro které toto očekávání nemělo podobu světskou, politickou, ale bylo směřovalo k eschatologické naději příchodu nového, mesiášského věku. Tyto skupiny tedy očekávaly mesiáše spíše jako postavu náboženskou, velekněžskou, která přijde Bohem pověřena k tomu, aby nastolila věk Božího panování.<sup>286</sup> Jak obraz mesiáše jako druhého Mojžíše, tak davidovské zaslíbení lze totiž číst i duchovně. Mesiáš může být chápán jako ten, který člověka vyvede z otroctví hříchu do svobody, jako ten, který vysvobodí člověka z jeho vin. Stejně tak zaslíbení věčného panování bylo možné chápat spirituálně ve smyslu Božího království nastoleného zde na zemi, nikoliv politicky ve smyslu židovského samostatného státu. Díky otevřenosti kategorie mesiáš jej tak bylo možno chápat obecněji jako toho, který přináší záchranu.

První Ježíšovi učedníci dle dochovaných textů viděli v Ježíši nejspíše naplnitele politického pojetí mesiášského zaslíbení. Velmi silně se tato naděje začala projevovat v období nadvlády řecké říše Alexandra Makedonského a jeho nástupců – v prostoru biblické Palestiny nejprve Ptolemaiovců a poté Seleukovců, kdy byl mesiáš očekáván jako král, který obnoví samostatnost židovského království.<sup>287</sup> Tato naděje samozřejmě pokračovala i v době Ježíšova působení, kdy bylo Judsko pod přímou správou římského prokurátora. Velmi dobře rysy tehdejšího židovského pojetí mesiáše shrnuje Cullmann. Uvádí, že mesiáš byl chápán jako ten, který svůj úkol plní čistě zde na zemi, který se stane národním králem židů, bude potomkem krále Davida a ponese přídomek „syn Davidův“. Podle některých představ té doby mesiáš zavádí konečnou boží vládu zde na zemi, podle jiných je nastolitelem přechodného období (provizorního království) a připravuje cestu Hospodinu k nastolení trvalého království.<sup>288</sup>

Explicitně je tato naděje Ježíšových učedníků vyjádřena ve zmiňované scéně u Cesareje Filipovy. Na přímou Ježíšovu otázku: „A za koho mě pokládáte vy?“ Petr odpovídá jako mluvčí Dvanácti: „Ty jsi Mesiáš.“ (Mk 8,29). Ježíšovu reakci nám evangelisté zachovávají různě. V Matoušově podání se zdá, že Ježíš titulu mesiáš přitaká, přesto pak nařídí učedníkům, aby to o něm nikomu neříkali (Mt 16, 13–20). V Markově evangeliu začne vyprávět o Synu člověka.

---

<sup>286</sup> Je třeba si uvědomit, že i eschatologická očekávání jsou v židovstvu zakotvena v pozemském rámci, je to tedy nastolení Boží vlády zde na zemi, nikoliv království spasených v nebi. Viz též Cullmann, *The Christology of the New Testament*, 114 a Funda, *Ježíš a mýtus o Kristu*, 101.

<sup>287</sup> Podloží této naděje najdeme v textech Hebrejské bible, viz Zach 9,9–10, Ž 18, Ezd 7,26–28.

<sup>288</sup> Cullmann, *The Christology of the New Testament*, 116–117.

V obou evangeliích se však objevuje podstatný společný motiv. Ježíš pokračuje vyprávěním o utrpení, které apoštol Petr odmítne. Ježíšova reakce je příkrá a radikální: „Jdi mi z cesty, satane“ (Ἔπαγε ὀπίσω μου, **Σατανᾶ**; doslova „Jdi/zařad’ se za mne, Satane“; viz Mk 8,33; Mt 16,23). Cullmann upozorňuje, že se zde odkazuje ke scéně pokušení na poušti. V té Ježíšovi podle Matoušova podání d’ábel/satan nabídne slávu a všechna království světa (Mt 4,8). Ježíš tomuto pokušení odolá. Cullmann upozorňuje, že Petrovo vyznání Ježíše politickým mesiášem, tedy synem Davidovým, kterému bylo zaslíbeno věčné panování nad Izraelem, je ze stejného soudku – a proto Ježíše reaguje tím, že Petra označí za satana, tedy pokušitele.<sup>289</sup> Ježíš tak výslovně odmítá cestu mesiáše, cestu triumfálního politického králování, ale vztahuje na sebe osud trpícího Božího služebníka, kterého ještě zmíníme, až se budeme věnovat titulu Syn člověka.

O tom, že byl mesiášský nárok s Ježíšem v jeho době velmi vážně spojován, svědčí i pasáže vyprávějící o Ježíšově soudu. Při výslechu u velekněze se Kaifáš Ježíše ptá: „Jsi ty Mesiáš, Syn požehnaného?“ (Σὺ εἶ ὁ **Χριστός** ὁ Υἱὸς τοῦ Εὐλογητοῦ; Mk 14,61), případně „Zapřísahám tě při Bohu živém, abys nám řekl, jsi-li Mesiáš, Syn Boží!“ (σὺ εἶ ὁ **Χριστός** ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ. Mt 26,63). Zdá se, že Ježíš u Marka Kaifáši jeho domněnku potvrdí. Řekne: „Já jsem.“ (Εγώ εἰμι; Mk 14,62). Ale nepokračuje mesiášským obrazem, jak bychom čekali, nýbrž vypráví opět o Synu člověka – tedy reaguje obdobně jako ve scéně u Cesareje Filipovy: „A uzříte Syna člověka sedět po pravici Všemohoucího a přicházet s oblaky nebeskými.“ (Mk 14,62). Matoušovo evangelium nám opět může být při vysvětlení toho, jak Ježíšovu odpověď číst, nápomocnější než Markova verze. U Matouše totiž Ježíšova odpověď na veleknězovu otázku vyznívá mnohoznačněji. Ježíš odpoví: „Ty sám jsi to řekl. (Σὺ εἶπας·) Ale pravím vám, od nynějška uzříte Syna člověka sedět po pravici Všemohoucího a přicházet s oblaky nebeskými.“ (Mt 26,64). To lze číst i tak, že Ježíš Kaifášovi odpověděl stylem: „To jsi řekl ty, ne já, já se nepovažuji za mesiáše. Nesdílím naděje politického mesiášství, ale doufám v nástup eschatologické události posledního soudu a v příchod Syna člověka.“ Jak uvidíme dále, to byla nejspíše představa Ježíšovi nejbližší. Přesto byl Ježíš synedriem předán Pilátovi přesně v duchu titulu politického mesiáše – jako král židů (Mk 15,2; Mt 27,11; Lk 23,2–3). Jinak by se dalo jen těžko očekávat, že by se Pilát v celém procesu angažoval. Synedrium si uvědomovalo, že pokud chce dosáhnout Ježíšova ukřižování, je třeba Pilátovi celou akci předat nikoliv jako náboženský

---

<sup>289</sup> Cullmann, *The Christology of the New Testament*, 122–123.



přečin samozvanectví, ale jako politikum, jako vzpouru proti Římanům.<sup>290</sup> To, že s Ježíšem jeho následovníci spojovali politické mesiášské naděje, jim situace jen ulehčilo.<sup>291</sup>

Než si podrobněji rozebereme představu Syna člověka, upozorníme ještě, že o významu titulu mesiáš svědčí i to, že jej přejali v řeckém překladu i první křesťané – řecké Kristus (Χριστός) je totiž doslovným překladem hebrejského mášiah (מָשִׁיחַ, pomazaný). Později však titul Kristus získal vlastní významové pole a stal se téměř součástí vlastního jména v podobě Ježíš Kristus. Ještě v Pavlových dopisech jsou pasáže, kde Pavel píše titul Kristus před jméno Ježíš, tedy má na mysli „mesiáš Ježíš“. Později se však původní židovská představa, která stála v pozadí termínu Kristus, z kulturní paměti vytrácí. Autoři novozákonních evangelií si dle Cullmanna ještě význam termínu Kristus alespoň částečně uvědomovali, rozhodně však ne ve smyslu politickém, ale eschatologickém. Cullmann konstatuje, že je až ironické, že tak notoricky známým se stal titul odkazující k představě, ke které se Ježíš stavěl když ne zcela odmítavě, tak rozhodně velmi zdrženlivě.<sup>292</sup> Zároveň to, že se titul Kristus ustálil takřka jako součást vlastního jména, způsobilo, že ztratil své původní židovské a politické konotace. Proto byl postupně doplněn dalšími tituly (Syn Boží, Pán, Spasitel), které vyjadřovaly víru Ježíšových následovníků po jeho smrti.

#### 4.1.2 Ježíš jako Syn člověka – kognitivně „únavná“/náročná představa

Viděli jsme, že Ježíš proti titulu mesiáš stavěl titul Syn člověka. Tato představa spadá do menšinového, ale velmi živelného proudu židovské apokalyptiky, která očekávala poslední soud, brzké skonání tohoto věku a nastolení Božího království. Boží panování zde na zemi nebylo těmito skupinami chápáno jako důsledek mesiášské politické akce, ale jako událost, kterou nastolí sám Bůh – pošle triumfální postavu Syna člověka, který sestoupí na oblacích nebeských, uvede do pohybu poslední soud a nový věk Božího království zde na zemi nastolí. Jak uvádí Funda<sup>293</sup> i Cullmann<sup>294</sup>, jednalo se tedy o postavu, která byla vůči postavě

---

<sup>290</sup> Stejně Funda, *Ježíš a mýtus o Kristu*, 139–145.

<sup>291</sup> Ostatně i Jidášovu zradu vykládají někteří exegeti jako výraz zklamaného zéloty z toho, že Ježíš odmítl cestu politické revolty proti římské nadvládě. Přízvisko Iškariotský lze totiž číst dvěma způsoby – jako přídomek znamenající, že Jidáš je muž z Keriot (iš znamená hebrejsky muž), nebo jako sikarius, což znamená nositel dýky, tedy zélota.

<sup>292</sup> Cullmann, *The Christology of the New Testament*, 112–113; 133–134. Hahn se vyjadřuje ještě tvrději a píše, že Ježíš pravděpodobně mesiášský titul úplně zavrhl. Hahn, *Christologische Hoheitstitel*, 161.

<sup>293</sup> „Představa Syna člověka byla tedy v židovstvu Ježíšovy doby veskrze protilehlá představě mesiáše. [...] Židé, kteří v Ježíšově době spojovali svou naději s postavou mesiáše a Židé, kteří v Ježíšově době spojovali svou naději s postavou Syna člověka, měli naprosto odlišnou představu a odlišný byl i obsah jejich očekávání.“ Funda, *Ježíš a mýtus o Kristu*, 101.

<sup>294</sup> Cullmann, *The Christology of the New Testament*, 142.

očekávaného politického mesiáše protikladná, ač jsou obě židovské. Mesiáš byl člověkem, pověřeným k plnění úkolu daného Bohem, kdežto Syn člověka byl nebeská, nadpřirozená bytost, vyvýšená na pravici Boží, preexistující v nebi od samého počátku času až do svého příchodu na zem na konci času.

Představa Syna člověka pochází ze starozákonní knihy Daniel, z apokryfní 1. knihy Henochovy (kde se postava Syna člověka objevuje v knize Podobenství, 1 Hen 37–71) a ze 4. knihy Ezdrášovy (4 Ezd 13), která na vidění z knihy Daniel odkazuje. Všechny spisy jsou výrazně apokalyptické. V knize Daniel je Syn člověka představen takto:

„V prvním roce vlády Belšasara, krále babylónského, viděl Daniel sen, vidění mu prošla hlavou na jeho lůžku. Hned tedy v hlavních rysech ten sen popsal. Daniel řekl: „Viděl jsem v nočním vidění, hle, čtyři nebeské větry rozbouřily Velké moře. A z moře vystoupila čtyři veliká zvířata, odlišná jedno od druhého. První bylo jako lev a mělo orlí křídla. Viděl jsem, že mu byla křídla oškubána, bylo pozvednuto od země a postaveno na nohy jako člověk a dáno mu lidské srdce. Hle, další zvíře, druhé, se podobalo medvědu. Bylo postaveno tváří k jedné straně. Mělo v tlamě mezi zuby tři žebra a bylo mu řečeno: ‚Vstaň a hojně se nažer masa!‘ Potom jsem viděl, hle, další zvíře bylo jako levhart a mělo na hřbetě čtyři ptačí křídla. Bylo to zvíře čtyřhlavé a byla mu dána vladařská moc. Potom jsem v nočním vidění viděl, hle, čtvrté zvíře, strašné, příšerné a mimořádně mocné. Mělo veliké železné zuby, žralo a drtilo a zbytek rozšlapávalo svými nohama. Bylo odlišné ode všech předešlých zvířat a mělo deset rohů. Prohlížel jsem rohy, a hle, vyrostl mezi nimi další malý roh a tři z dřívějších rohů byly před ním vyvráceny. Hle, na tom rohu byly oči jako oči lidské a ústa, která mluvila troufale. Viděl jsem, že byly postaveny stolce a že usedl Věkovitý. Jeho oblek byl bílý jako sníh, vlasy jeho hlavy jako čistá vlna, jeho stolec – plameny ohně, jeho kola – hořící oheň. Řeka ohnivá proudila a vycházela od něho, tisíce tisíců sloužily jemu a desetitisíce desetitisíců stály před ním. Zasedl soud a byly otevřeny knihy. Tu jsem viděl, že pro ta troufalá slova, která roh mluvil, viděl jsem, že to zvíře bylo zabito, jeho tělo zničeno a dáno k spálení ohněm. Zbylým zvířatům odňali jejich vladařskou moc a byl jim ponechán život do určité doby a času. Viděl jsem v nočním vidění, hle, s nebeskými oblaky přicházel jakoby Syn člověka (כְּבֹרַא אֱנוֹשׁ); došel až k Věkovitému, přivedli ho k němu. A byla mu dána vladařská moc, sláva a království, aby ho uctívali všichni lidé různých národností a jazyků. Jeho vladařská moc je moc věčná, která nepomine, a

jeho království nebude zničeno.“ Můj duch, můj, Danielův, byl uvnitř své schránky zmatený a vidění, která mi prošla hlavou, mě naplnila hrůzou. Přistoupil jsem k jednomu z těch, kteří tam stáli, a prosil jsem ho o hodnověrný výklad toho všeho. Řekl mi to a oznámil mi výklad té věci: „Ta čtyři veliká zvířata, to čtyři králové povstanou v zemi. Ale království se ujmou svatí Nejvyššího a budou mít království v držení až na věky, totiž až na věky věků.“ Chtěl jsem mít jistotu o tom čtvrtém zvířeti, které bylo odlišné ode všech ostatních a bylo mimořádně strašné: mělo železné zuby, bronzové drápy, žralo a drtilo a zbytek rozšlapávalo svýma nohama, i o deseti rozích, které mělo na hlavě, a o dalším, který vyrostl a před nímž tři spadly, totiž o tom rohu, který měl oči a ústa mluvící troufale a jevil se větší než ostatní. Viděl jsem, že ten roh vedl válku proti svatým a přemáhal je, až přišel Věkovitý a soud byl předán svatým Nejvyššího; nadešla doba a království dostali do držení svatí. Řekl toto: „Čtvrté zvíře – na zemi bude čtvrté království, to se bude ode všech království lišit; pozře celou zemi, podupe ji a rozdrtí. A deset rohů – z toho království povstane deset králů. Po nich povstane jiný, ten se bude od předchozích lišit a sesadí tři krále. Bude mluvit proti Nejvyššímu a bude hubit svaté Nejvyššího. Bude se snažit změnit doby a zákon. Svatí budou vydáni do jeho rukou až do času a časů a poloviny času, avšak zasedne soud a vladařskou moc mu odejmou, a bude úplně vyhlazen a zahuben. Království, vladařská moc a velikost všech království pod celým nebem budou dány lidu svatých Nejvyššího. Jeho království bude království věčné a všechny vladařské moci ho budou uctívat a poslouchat.“ Zde končí to slovo. Já, Daniel, jsem se velice zhrozil těch myšlenek, barva mé tváře se změnila, ale to slovo jsem uchoval ve svém srdci.“ (D 7)

Danielův popis obsahuje vidění čtyř obrovských zvířat, z nichž čtvrté je nejstrašnější, nejmocnější a troufale mluví a bojuje proti Bohu. Panování těchto hrůzných zvířat (symbolických králů čtyř království) je spojeno s příchodem Věkovitého (Boha), který zasedá jako soudce. Je vyneseno proroctví, zvířatům je odňata jejich moc a čtvrté je dokonce zabito. Moc a panování nad světem je dáno Synu člověka a má trvat navěky. Vidíme zde silné spojení s apokalyptickými vizemi posledního soudu, tedy posledním obdobím velkého utrpení a soužení, po kterém bylo očekáváno triumfální nastolení věku Boží vlády. V knize Daniel, v

1 Henochovi i ve 4 Ezdráši označuje titul Syn člověka nejvznešenější eschatologickou funkcí,<sup>295</sup> vítěznou nebeskou postavu, která přijde na konci času.

Pro nás je podstatné, že se jedná o titul, který podle dochovaných pramenů používal sám Ježíš a který k němu vztahovala i raná jeruzalémská komunita jeho následovníků. Ježíše samotného totiž lze na základě jádra jeho hlásání: „Naplnil se čas a přiblížilo se království Boží. Čiňte pokání a věřte evangeliu.“ (Mk 1,15; podobně Mt 4,17) řadit právě do proudu židovské apokalyptiky nepolitického typu. Ačkoliv již christologie Syna člověka není christologií synoptických autorů, nesmlčeli tito autoři, že se jednalo o představu, která byla historickému Ježíši blízká a o které často mluvil. Výraz Syn člověka se v prvních třech evangeliích objevuje celkem šedesát devětkrát, častěji než v jiných spisech raného křesťanství.<sup>296</sup> Přesto nikdy není autory užitá jako vyjádření jejich představy o Ježíšově roli (té odpovídají tituly Syn Boží, Spasitel, Pán a Kristus), ani jako vyjádření představy, kterou o něm měli jeho bezprostřední následovníci, kteří s ním za života putovali (rabbi, politický mesiáš), nebo kterou o něm měli zástupy naslouchající jeho kázání (rabbi, prorok). Je to vždy titul, o kterém mluví Ježíš sám. Zůstává otevřenou otázkou, nakolik se Ježíš s touto postavou identifikoval.<sup>297</sup> V evangeliích najdeme jak pasáže, kde Ježíš mluví o Synu člověka a zjevně myslí někoho jiného. Najdeme ale i pasáže, kde Ježíš sice mluví o Synu člověka ve třetí osobě, ale způsobem, ze kterého je zřejmé, že myslí sebe, např. „Jidáši, políbením zrazuješ Syna člověka?“ (Ἰούδα, φιλήματι τὸν Υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου παραδίδως; Lk 22,48).<sup>298</sup>

Řešení tohoto rozporu může být v zásadě dvojí.<sup>299</sup> Za první, výroky, ve kterých Ježíš mluví o Synu člověka jako o někom jiném, jehož příchod očekává, mohou spadat k reminiscencím na původní Ježíšovy výroky, kdežto ve výrociích, kde se Ježíš se Synem člověka identifikuje, můžeme vidět odkaz na vyznání nejstaršího Ježíšova okruhu následovníků (rané jeruzalémské židokřesťanské komunity), které se v synoptících, zejména v Matoušově evangeliu, odráží. Za druhé, oba typy výroků mohou být v souladu s Ježíšovým vlastním porozuměním. Ježíš mohl v průběhu svého veřejného vystoupení projít názorovým posunem, při kterém původní očekávání Syna člověka jako nebeské postavy vztáhl na sebe, spojil tuto představu s motivem utrpení a začal očekávat, že jako skrytý Syn člověka působící zde na zemi dá svou cestou do

<sup>295</sup> Srov. s Cullmann, *The Christology of the New Testament*, 155–156.

<sup>296</sup> Cullmann, *The Christology of the New Testament*, 164.

<sup>297</sup> K otázce Ježíšova sebezpočtení viz zejména Holtz, *Ježíš z Nazareta*, 107–118.

<sup>298</sup> Funda, *Ježíš a mýtus o Kristu*, 109–113.

<sup>299</sup> Funda uvádí ještě třetí variantu, že oba typy výroků o Synu člověka odrážejí něco z původní vrstvy Ježíšovy tradice, ale prozrazují jistou nejasnost. Funda, *Ježíš a mýtus o Kristu*, 112–113.

Jeruzaléma a svým utrpení do pohybu příchod Božího království, který hlásal.<sup>300</sup> Jaká varianta je pravděpodobnější však zůstává otázkou.

Pro naše téma je důležitější, jak je Syn člověka v textech charakterizován, tedy jaké představy tento titul asociuje. Můžeme říci, že je to postava silně spojená s nadpřirozenými motivy. Už v židovském kontextu byl chápán jako bytost, která preexistovala u Boha již před počátkem času, jak upozorňuje zejména Cullmann.<sup>301</sup> Příchod Syna člověka je také velmi často spojen s příchodem dalších nadpřirozených bytostí, zejména andělů:

„Kdo se stydí za mne a za má slova v tomto zpronevěřilém a hříšném pokolení, za toho se bude stydět i Syn člověka, až přijde v slávě svého Otce se svatými anděly.“  
(ὁς γὰρ ἐὰν ἐπαισχυνθῆ με καὶ τοὺς ἐμοὺς λόγους ἐν τῇ γενεᾷ ταύτῃ τῇ μοιχαλίδι καὶ ἀμαρτωλῶ, καὶ ὁ Υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπαισχυνθήσεται αὐτὸν, ὅταν ἔλθῃ ἐν τῇ δόξῃ τοῦ Πατρὸς αὐτοῦ μετὰ τῶν ἀγγέλων τῶν ἁγίων. Mk 8,38)

„Až přijde Syn člověka ve své slávě a všichni andělé s ním, posadí se na trůnu své slávy.“ (Ὅταν δὲ ἔλθῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ καὶ πάντες οἱ ἄγγελοι μετ’ αὐτοῦ, τότε καθίσει ἐπὶ θρόνου δόξης αὐτοῦ· Mt 25,31)

„Pravím vám: Každý, kdo se ke mně přizná před lidmi, k tomu se i Syn člověka přizná před Božími anděly. Kdo mě však zapře, bude zapřen před Božími anděly.“  
(λέγω δὲ ὑμῖν, πᾶς ὃς ἂν ὁμολογήσῃ ἐν ἐμοὶ ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων, καὶ ὁ Υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὁμολογήσῃ ἐν αὐτῷ ἔμπροσθεν τῶν ἀγγέλων τοῦ Θεοῦ· ὁ δὲ ἀρνησάμενός με ἐνώπιον τῶν ἀνθρώπων ἀπαρνηθήσεται ἐνώπιον τῶν ἀγγέλων τοῦ Θεοῦ. Lk 12,8–9)

A nejen to, titul Syn člověka je také spojen s motivem přírodních úkazů a nadpřirozených jevů, které budou provázet příchod Syna člověka a posledního soudu, který má přinést:

„Ale v těch dnech po onom soužení zatmí se slunce a měsíc ztratí svou záři (ὁ ἥλιος σκοτισθήσεται, καὶ ἡ σελήνη οὐ δώσει τὸ φέγγος αὐτῆς), hvězdy budou padat z nebe a mocnosti, které jsou v nebesích, se zachvějí. (καὶ οἱ ἀστέρες ἔσονται ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πίπτοντες, καὶ αἱ δυνάμεις αἱ ἐν τοῖς οὐρανοῖς σαλευθήσονται.) A tehdy uvidí Syna člověka přicházet v oblacích s velikou mocí a slávou. Tehdy vyšle anděly a shromáždí své vyvolené od čtyř úhlů (větrů) světa, od nejzazších konců země po nejzazší konce nebe.“ (Mk 13,24–27)

<sup>300</sup> Tak Schweitzer, „Království boží a křesťanství“, 120–127.

<sup>301</sup> Cullmann, *The Christology of the New Testament*, 163–164.

„Jako když se zableskne a rázem se osvětlí všecko pod nebem z jednoho konce nebe na druhý, tak bude Syn člověka ve svém dni. (ὥσπερ γὰρ ἡ ἀστραπή ἀστράπτουσα ἐκ τῆς ὑπὸ τὸν οὐρανὸν εἰς τὴν ὑπ’ οὐρανὸν λάμπει, οὕτως ἔσται ὁ Υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῇ ἡμέρᾳ αὐτοῦ.) Ale nejprve musí mnoho trpět a být zavržen od tohoto pokolení. Jako bylo za dnů Noeho, tak bude i za dnů Syna člověka: Jedli, pili, ženili se a vdávaly až do dne, kdy Noe vešel do korábu a přišla potopa a zahubila všechny. (καὶ ἦλθεν ὁ κατακλυσμὸς καὶ ἀπώλεσεν πάντα.) Stejně tak bylo za dnů Lotových: Jedli, pili, kupovali, prodávali, sázeli a stavěli; v ten den, kdy Lot vyšel ze Sodomy, spustil se oheň a síra z nebe a zahubil všechny. (ἢ δὲ ἡμέρᾳ ἐξῆλθεν Λὼτ ἀπὸ Σοδόμων, ἔβρεξεν πῦρ καὶ θεῖον ἀπ’ οὐρανοῦ καὶ ἀπώλεσεν πάντα.) Právě tak bude v den, kdy se zjeví Syn člověka.“ (Lk 17,24–30)

Oproti tomu, co jsme řekli o původním podloží titulu Syn člověka, který byl v židovstvu chápán jako triumfální a vítězná nebeská postava, je radikálně nové, že Ježíš tuto představu spojil s motivem utrpení. To vidíme i ve výše uvedené pasáži: „Ale nejprve musí mnoho trpět a být zavržen od tohoto pokolení.“ (πρῶτον δὲ δεῖ αὐτὸν πολλὰ παθεῖν καὶ ἀποδοκιμασθῆναι ἀπὸ τῆς γενεᾶς ταύτης. Lk 17,25), ale i na mnoha dalších místech synoptických evangelií (viz zejména Mk 8,31; Mt 8,20; Mt 17,22; Mt 20,18; Mt 20,28). Ježíš tak oproti původní představě spojil titul Syn člověka s jinou, v židovstvu také známou postavou trpícího služebníka z prorocké knihy Izajáš (Iz 53), neboť: „A začal je učit, že Syn člověka musí mnoho trpět (ὅτι δεῖ τὸν Υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου πολλὰ παθεῖν), být zavržen od starších, velekněží a zákoníků, být zabit a po třech dnech vstát.“ (Mk 8,31).

Důležité také je, že s kategorií Syn člověka i s kategorií trpícího Božího služebníka se nepojila představa vzkříšení, ale představa vyvýšení. Užití titulu Syn člověka a představy vyvýšení ve vztahu k Ježíši bylo starší podobou vyznání než užití titulu Syn Boží a představy vzkříšení, jak upozorňuje Cullmann, Funda i Hahn.<sup>302</sup> Podobně legenda o prázdném hrobě je mladší vyprávění, které bylo vytvořeno později než vyznání „zemřel za naše hříchy a byl vzkříšen“ (1K 15,3–5). Apoštol Pavel o prázdném hrobu totiž nikde v souvislosti se vzkříšením nemluví.<sup>303</sup>

Titul Syn člověka a představu vyvýšení na pravici Boží velmi výrazně používá židokřesťanská obec v Jeruzalémě a i další židokřesťanské skupiny, které se k této rané jeruzalémské komunitě

<sup>302</sup> Cullmann, *The Christology of the New Testament*, 164–166; Funda, *Ježíš a mýtus o Kristu*, 103; Hahn, *Christologische Hoheitstitel*, 13–23.

<sup>303</sup> Funda, *Ježíš a mýtus o Kristu*, 158–162.

odkazovaly – nazorejci a ebionité. Helénizovaný diasporní žid Štěpán, následovník Ježíše Krista a součást rané jeruzalémské církve, o Synu člověka mluví před svým ukamenováním už v novozákonních Skutcích apoštolských:

„Když to členové rady slyšeli, začali na Štěpána v duchu zuřit a zlostí zatínali zuby. Ale on, plný Ducha svatého, pohleděl k nebi a uzřel Boží slávu i Ježíše, jak stojí po pravici Boží, a řekl: „Hle, vidím nebesa otevřená a Syna člověka, stojícího po pravici Boží.“ (Ἰδοὺ θεωρῶ τοὺς οὐρανοὺς διηνοιγμένους καὶ τὸν Υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐκ δεξιῶν ἐστῶτα τοῦ Θεοῦ.) Tu začali hrozně křičet a zacpávat si uši; všichni se na něho vrhli a hnali ho za město, aby ho kamenovali.“ (Sk 7,54–58a)

Dále je tento titul spojen s Jakubem, bratrem Páně, který po Ježíšově smrti stanul v čele jeho následovníků v Jeruzalémě. Vidíme to výrazně v apokryfním Evangelii Hebrejců:

„... a také evangelium, které se nazývá podle Hebrejců a které jsem nedávno přeložil do řečtiny a latiny, jehož i Adamantius často užívá, praví po zprávě o vzkříšení Spasitele: Pán však, když předal knězovu služebníkům lněné plátno, šel k Jakubovi a zjevil se mu (Jakub totiž přísahal, že nebude jíst chléb od té hodiny, kdy pil z kalicha Páně, dokud ho neuvidí, jak vstává z mrtvých). A opět o něco dále: „Přineste,“ praví Pán, „stůl a chléb.“ A ihned se dodává: Vzal chléb a požehnal a rozlámal a podal Jakubovi Spravedlivému a řekl mu: „Můj bratře, jez svůj chléb, neboť Syn člověka vstal z mrtvých.“ (Statimque additur: Tulit panem et benedixit et fregit et dedit Iacobo Iusto et dixit ei: Frater mi, comede panem tuum, quia resurrexit **Filius hominis** a dormientibus. Ev.Heb., zlomek V)<sup>304</sup>

Stejně je Jakubovi užívání titulu Syn člověka připsáno i v pasáži pseudoklementinských *Recognitiones* 1.27-71, kterou badatelé<sup>305</sup> někdy označují jako židokřesťanské Skutky, protože řeč, kterou zde postupně pronáší Jakub, Petr a vypravěč celých *Recognitiones* pozoruhodně připomíná monolog, jež lukášovské Skutky apoštolů přisuzují Štěpánovi. A v neposlední řadě Eusebiovy *Církevní dějiny* (2.23.13, v českém vydání kniha II, oddíl 25) zmiňují Hegesippa, který tvrdí, že Jakub, bratr Páně, mluví o Ježíši jako o Synu člověka.

Domnívám se, že jedním z důvodů, proč raná církev postupně opustila představu Syna člověka, je nejen její židovský původ, tedy to, že to byla představa, které postupně čím dál méně

<sup>304</sup>Jeroným, *de viris illustribus* II (ed. C. A. Bernouilli, *Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtliche Quellschriften II*, s. 8). Překlad dle české edice Dus; Pokorný, *Neznámá evangelia*, 191.

<sup>305</sup>Viz Schoeps, *Jewish Christianity: Factional Disputes in the Early Church*, 35–58. Stanton tuto pasáž označuje jako židokřesťanskou Apologii, Stanton, *Jewish Christian Elements in the Pseudo-Clementine Writings*, 318–319.

následovníků Ježíše z řad pohanů rozumělo, ale také to, že byla silně spojena s očekáváním bezprostředního druhého příchodu Ježíše. Ježíš jakožto Syn člověka, tedy jakožto apokalypticko-eschatologická nebeská figura vyvýšená při své smrti po pravici Boží, měl totiž podle této vize velmi brzy znovu přijít a nastolení Božího království, které hlásal, dokončit a uskutečnit. Ve chvíli, kdy parusie stále nepřichází, se očekávání bezprostředního druhého příchodu Ježíše oslabuje a titulatura Syna člověka tak ustupuje do pozadí.

To, že byla představa Syna člověka uchovávaná – byť v modifikované podobě – mezi židokřesťanskými skupinami Ježíšových následovníků, by vysvětlovalo nejen jejich eschatologicko-apokalyptické zaměření, ale i časté označování Ježíše jakožto andělské bytosti. Propojení jejich adopcianistického pohledu na křest, při kterém mělo do Ježíše vstoupit andělské bytí, s představou Syna člověka jakožto nebeské bytosti, která ve slávě znovu sestoupí na zem a která nabývala andělských rysů už ve svém původním apokalyptickém kontextu v knize Daniel a v synoptických evangeliích, může velmi pravděpodobně stát za rozvojem andělských vizí židokřesťanské christologie. Tyto představy ebionité, jako jeden z významných židokřesťanských proudů, rozvinuli až do podoby angelomorfní christologie, kde měla při křtu na Ježíše sestoupit nebeská bytost, nazývána Kristus, chápaný jako preexistentní a nejvyšší z archandělů. Zdá se, že tento typ specifické christologie je možno považovat za pravděpodobné domyšlení původně užívané představy Syna člověka, který byl také nebeskou bytostí, o kterém se očekávalo, že sestoupí z nebes a o kterém Ježíš v průběhu svého vystoupení mluvil.<sup>306</sup>

#### **4.1.3 Ježíš jako Syn Boží – hranice kognitivního optima, inferenční potenciál, strategické informace a kulturní lešení**

Titul Syn Boží má v dějinách náboženství velmi rozsáhlé pozadí. Představa, že panovník je synem božstva, byla ve starověku velmi rozšířená jak v Egyptě, tak i v Asýrii, Babylónii nebo Persii. Alexander Makedonský si také nárokoval spojení s bohy a rovněž pro římské císaře se v Ježíšově době používalo označení syn boží (*divi filius*, spojeno zejména s Octaviánem Augustem).<sup>307</sup> Jedná se o titul, který Ježíš a jeho učedníci za jeho života nejspíše nepoužívali,

---

<sup>306</sup> Podobně Schoeps, *Jewish Christianity: Factional Disputes in the Early Church*, 65-67. Viz také moji diplomovou práci *Židokřesťanský proud v raném křesťanství*, obhájenou v roce 2020 na Evangelické teologické fakultě Univerzity Karlovy, vedoucí doc. Jiří Mrázek, Th.D., kde se věnuji představení a vymezení židokřesťanského proudu Ježíšových následovníků na základě analýzy zlomků židokřesťanských evangelií, židokřesťanské pasáže v pseudoklementinských *Recognitiones* a svědectví církevních otců – především Ireneje, Origena, Eusebia, Epifania a Jeronýma.

<sup>307</sup> Viz Frankfort, *Kingship and the Gods: A Study of Ancient Near Eastern Religion of Society and Nature*, 299–301.



jak upozornil už Bultmann.<sup>308</sup> V evangeliích se však již jedná o ústřední způsob vyjádření Ježíšovy role. Přesto jej synoptici nikdy nedávají do úst samotnému Ježíši. To si dovolí až Janovo evangelium, které ve stylizovaných sebezjevovatelských řečech dojde v chápání Ježíše až na samu hranu, jak bude ukázáno dále.

Přestože je titul Syn boží velmi silně zakotven v helénistickém myšlenkovém světě, nejedná se o představu, kterou by Starý zákon vůbec neznal. Nejčastější je užití titulu Syn Boží v kolektivním slova smyslu. Synem Božím je celý Izrael: „Potom faraonovi řekneš: Toto praví Hospodin: „Izrael je můj prvorozený syn.“ (Ex 4,22).<sup>309</sup> Najdeme ale i individuální zmínky, kdy je tak označován král jakožto zástupce celého lidu. Zaslíbený davidovský potomek je nazván Božím synem: „Až se naplní tvé dny a ty ulehneš ke svým otcům, dám po tobě povstat tvému potomku, který vzejde z tvého lůna, a upevním jeho království. Ten vybuduje dům pro mé jméno a já upevním jeho královský trůn navěky. Já mu budu Otcem a on mi bude synem (בְּנֵי). Když se proviní, budu ho trestat metlou a ranami jako kteréhokoli člověka.“ (2S 7,12–14). Je Božím synem nikoliv ve smyslu fyzického synovství (vzejde z lůna Davidova), ale ve staroorientálním smyslu syna jakožto nositele věci svého otce. Tedy syna jakožto zástupce svého otce a reprezentanta otcovy vůle.<sup>310</sup> Ostatně davidovský král je zde výslovně označen jako člověk, který bude trestán, pokud se vůči Hospodinově vůli proviní – nestává se božskou postavou.

Obraz Božího synovství najdeme i v Žalmu 2: „Přednesu Hospodinovo rozhodnutí. On mi řekl: „Ty jsi můj syn, já jsem tě dnes zplodil.“ (Ž 2,7). Nápadná je zejména podobnost s formulí, kterou synoptici uvozují scény Ježíšova křtu: „Ty jsi můj milovaný Syn, tebe jsem si vyvolil.“ (Mk 1,9–11; Mt 3,13–17; Lk 3,21–22). Z těchto scén prosvítá, že ve starší vrstvě raněkřesťanské tradice bylo Ježíšovo synovství chápáno ve smyslu adopcionismu. Bůh Ježíše přijal za syna proto, aby se stal vykonavatelem jeho záměru zde na zemi, aby se z něj stal Boží služebník (παῖς τοῦ Θεοῦ), jak máme dochováno zejména na začátku Skutků apoštolských (Sk 3,13; Sk 3,26; Sk 4,27 a Sk 4,30).<sup>311</sup> Můžeme se důvodně domnívat, že toto tvoří podloží původního chápání titulu Syn Boží vztaženého na Ježíše, protože odpovídá židovskému

---

<sup>308</sup> Synoptické pasáže, kde se o Ježíši mluví jako o Synu Božím, považoval za druhotné, formulované příslušným evangelistou, ovlivněné pozdějším helénisticko-křesťanským chápáním Ježíše jako vzkříšeného. Bultmann, *Theology of the New Testament vol. I*, 50.

<sup>309</sup> Cullmann, *The Christology of the New Testament*, 272–273.

<sup>310</sup> Funda, *Ježíš a mýtus o Kristu*, 102.

<sup>311</sup> Na tento aspekt Ježíšovy služebné role ostatně naráží i Cullmann, když zdůrazňuje, že titul Syn Boží odkazuje jak na Ježíšův božský majestát, tak také na jeho plnou poslušnost vůči Otci. Cullmann, *The Christology of the New Testament*, 270.

myšlenkovému zázemí. Užití tohoto titulu totiž připisujeme těm Ježíšovým následovníkům, kteří byli původně židy – apoštol Pavel je helénizovaný žid. Je proto představitelné, že z palety představ, které bylo možné z židovského starozákonního repertoáru vybrat, použili právě ty, které šlo srozumitelně přeložit i helénistickému pohanskému publiku. A to představa Syn Boží zcela jistě splňovala.

Díky tomu, že se tento titul záhy tolik rozšířil a že křesťanů z pohanů začalo rychle přibývat, je zároveň vysvětlitelný i následující vývoj, který posunul představy spojené s titulem Syn Boží z původního židovského chápání (jako vykonavatele Boží věci) směrem k helénistickému obrazu Syna Božího jako fyzického potomka daného božstva. To by vysvětlovalo i zájem Matoušova a Lukášova evangelia vykreslit příběh Ježíšova narození jako příběh panenského početí Ježíšovy matky Marie z Ducha svatého, který v Markově evangeliu ještě zcela chybí.

Co v synoptických evangeliích nenalezneme – a odváží se toho až Janovo evangelium a pozdější teologické spekulace – je přímé označení Ježíše za Boha. Je zajímavé, že Janovo evangelium, které tak silně trvá na tom, že Syn přichází přímo od Otce, nikde neřeší ono „jak“. Nevypráví příběh o panenském narození, Ježíš je pro něj syn Josefa a Marie a pochází z Nazareta. Radikalizuje však příběh jinak. Ježíš je podle něj zároveň oním preexistentním Logem, Slovem, které bylo od počátku u Boha. Navíc dvakrát řekne Jan zcela přímo, že Ježíš je Bůh. Poprvé v hymnu, v prologu celého evangelia, ve kterém vyzná: „Na počátku bylo Slovo, to Slovo bylo u Boha, to Slovo bylo Bůh.“ (Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος, καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν, καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος. Jn 1,1). Ježíš je Slovo (Λόγος) a toto slovo je Bůh. Je třeba připomenout, že řecké sloveso „je“ má silnější význam než jeho český ekvivalent. V češtině má sloveso „být“ buď predikativní (např. věta „Bůh je všemohoucí.“), nebo existenční význam (např. věta „Bůh je.“ totožná s větou „Bůh existuje.“). V řečtině má sloveso „být“ především význam veritativní. Když řečtina použije sloveso být, myslí tím, že je to pravdivé, skutečné.<sup>312</sup> Janovo evangelium tedy tvrdí, že Ježíš/Logos je totožný s Bohem a že je to totožnost skutečná, že je to pravda.

Druhé místo, kde je Ježíš označen Bohem, je ve známé scéně Tomášovy pochybnosti. Apoštol Tomáš Didymos nebyl s ostatními učedníky, když se jim Ježíš poprvé zjevil, a proto v jeho vzkříšení nejprve nevěřil. Požadoval hmatatelný důkaz, svědectví ostatních apoštolů mu nestačilo. Když se pak Ježíš osmého dne zjevil znovu, promluvil přímo k Tomášovi:

---

<sup>312</sup> Viz Hobza, Zielina, *Řecká filosofie: Jazykově-filosofický úvod I.*, 31–32.

„Polož svůj prst sem, pohleď na mé ruce a vlož svou ruku do rány v mém boku. Nepochybuj a věř!“ Tomáš mu odpověděl: „Můj Pán a můj Bůh.“ (Ὁ Κύριός μου καὶ ὁ Θεός μου.) Ježíš mu řekl: „Že jsi mě viděl, věříš. Blahoslavení, kteří neviděli a uvěřili.“ (J 20,27-29)

Je to jediné přímé vyznání Ježíše jako Boha – tedy vyznání, které pronáší přímo jeden z učedníků – ve všech čtyřech evangeliích. Paradoxní proto je, že pochází právě z úst toho, který nejprve neuvěřil. Nad rámec tradičních výkladů lze tuto scénu chápat tak, že se jedná o pokoření Tomáše a tomášenců, jeho následovníků, před Ježíšem, přeneseně tedy před oficiálním proudem křesťanství. Vyznání „můj Pán a můj Bůh“ je pregnantním uznáním Ježíšovy nezpochybnitelné a nezaměnitelné autority. Žádný příbuzenský vztah, žádná privilegovaná znalost Ježíšovy nauky, natož vyvolenost Bohem – dle Janova podání je Tomáš jen jedním z učedníků, navíc tím, který nejprve nevěří, ale který se poté Ježíšově autoritě svým výmluvným vyznáním podřizuje. Lze se důvodně, byť stále hypoteticky, domnívat, že v Janově evangeliu nejspíše zaznívá zřetelná polemika s názory tomášenců, které byly z hlediska nauky o Ježíši jako vzkříšeném Synu Božím velmi problematické. Jak jsme již zmínili, kontroverze spočívala v tom, že tomášenci považovali Ježíše za učitele moudrosti, nositele tajné nauky. Ježíš byl sice v jejich pojetí poslán samotným Bohem, nicméně stále to byl „jen“ člověk, byť Bohem vyvolený. Dle textu Tomášova evangelia se navíc zdá, že tomášenci nesdíleli víru v Ježíšovo tělesné vzkříšení. Je možné, že prostřednictvím výše vyprávěné scény mohla chtít raná církev ukázat, že se hnutí dovolává Tomáše nelegitimně, že on uvěřil a Ježíše, narozdíl od tomášenců, jako vzkříšeného a jako Boha uznal. Náhodou není ani to, že se v Tomášově vyznání Ježíše Bohem objevuje také titul Pán (Κύριός). Jak upozorňuje Cullmann, na základě tohoto označení neváhá rané křesťanství přenést na Ježíše vše, co Starý zákon říká o Bohu, který byl vyznáván jako Pán (אֲדֹנָי, Adonaj).<sup>313</sup> Navíc titul Pán byl znám jak v myšlení starého Egypta, tak v klasickém Řecku. Díky působení Alexandra Velikého se pak skrze Seleukovce a Ptolemaiovice dostal i do Římské říše.<sup>314</sup> Prostřednictvím titulu Spasitel (Σωτήρ) zase křesťanství přejalo rétoriku římského císařského kultu.

#### 4.1.4 Zhodnocení těchto představ z perspektivy teorie minimální kontraintuitivity

Pokusme se nyní o kognitivní analýzu výše rozebraných náboženských konceptů. První skupinu představ, které považují Ježíše za člověka, případně Bohem zmocněného člověka, jsme

<sup>313</sup> Cullmann, *The Christology of the New Testament*, 307.

<sup>314</sup> Hahn, *Christologische Hoheitstitel*, 69–70.

vymezili tituly učitel, prorok a mesiáš v politickém slova smyslu. Pokud použijeme Barrettův způsob kódování, musíme se nejprve ptát, co je tou základní úrovní, podle které lze koncepty Ježíše jako učitele, Ježíše jako proroka i Ježíše jako politického mesiáše řadit. Ve všech třech případech je Ježíš řazen do kategorie ČLOVĚK. Odpovídající ontologickou kategorií je tak dle Barrettova schématu OSOBA. Nyní přejdeme k tomu, zda v případě mentální reprezentace Ježíše jako učitele, proroka nebo politického mesiáše dochází k porušení nebo přenosu očekávání spojených s ontologickou kategorií OSOBA. Vidíme, že domény intuitivních souborů očekávání – tedy univerzálie, prostorovost, fyzikalita, biologie, animalita a mentalita – zůstávají spuštěny v nezměněné podobě. Ježíš respektuje časoprostorové kategorie, je viditelný, hmatatelný, pevný objekt s tradičními biologickými vlastnostmi i myslí. K žádnému porušení nebo přenosu intuitivních očekávání nedochází. Ježíš jako učitel, prorok nebo politický mesiáš by tak byl dle Barrettova schématu ve všech třech případech kódován jako ČLOVĚK se skóre kontraintuitivity nula. Jedná se z kognitivního hlediska o běžné, tedy kognitivně „nudné“ mentální reprezentace, které spouští standardní doménové, tedy hluboké, inference.

To však ve všech případech neplatí o schematických, neboli mělkých, inferencích, které jsou kulturně podmíněné. U titulu Ježíše jako učitele vidíme, že Ježíš výrazným způsobem nepřekračuje tehdejší dobový kontext. Ježíš je v tomto případě chápán jako rabbi, jako jeden z učitelů, kteří v té době v Galileji a Judsku působili. Účastní se diskuzí nad otázkami výkladu židovského Zákona s dalšími tehdejšími náboženskými specialisty, kterými jsou zákoníci/farizeové. V případě chápání Ježíše jako jednoho z proroků už vidíme z hlediska kulturního kontextu zajímavější situaci. Být prorokem již v Ježíšově době nepatřilo k častým jevům. Doba starozákonního prorocství byla již ukončena. Proto můžeme předpokládat, že pro Ježíšovy současníky mohlo být tvrzení, že Ježíš je jako prorok mluvčím Boha, kontraschematické. Nezapadalo to již do tehdejšího kulturního očekávání, co je v rámci židovstva běžné. Oproti tomu naděje v příchod politického mesiáše v židovstvu Ježíšovy doby přítomna byla, a to dokonce velmi silně, jak je vidět z nemalého množství povstalců proti Římanům, kteří s tímto nárokem v době přelomu letopočtu vystoupili.<sup>315</sup> Jednalo se tedy o představu, která byla s tehdejším kulturním kontextem v souladu, stejně jako představa učitele. Oproti představě rabbiho však byl titul mesiáše nábožensky autoritativnější, což může být jedním z důvodů, který přispěl k tomu, že z těchto tří představ – učitel, prorok, mesiáš – se nejvýrazněji prosadila právě představa mesiáše. Ta, jak jsme viděli, přešla v řeckém překladu

---

<sup>315</sup> Ryšková, *Doba Ježíše Nazaretského: Historicko-teologický úvod do Nového zákona*, 81–97.

Kristus až do podoby součásti vlastního jména. Tento proces ale zároveň způsobil, že zmizelo jak původní spojení s politickým nárokem, tak postupně ustoupil do pozadí i širší význam tohoto titulu Kristus ve smyslu zachránce. Byl proto záhy doplněn dalšími vyjádřeními, odrážejícími chápání Ježíše jeho následovníky po jeho smrti.

Představu Syn člověka je nutné kódovat zcela odlišně. Základní úrovní dle Barrettova schématu by v tomto případě mohla být BYTOST. Spadá tedy opět do ontologické kategorie OSOBA. Je to nebeská bytost, která preexistovala u Boha již před veškerým stvořením, existovala tedy od věčnosti, mimo kategorie prostoru a času, protože čas ani prostor ještě neexistoval. Z hlediska pravidla jednoduchosti, kterým se naše mysl řídí, však musíme zmínit, že tato představa sice s největší pravděpodobností porušuje naše intuitivní očekávání ohledně času, ale nikoliv ohledně prostorových předpokladů. Je totiž porušeno pojetí času ve smyslu univerzálií (čas má počátek a je jednosměrný), neboť Syn člověka je popisován jako bytost, která existovala před vznikem času a která je věčná. Ale co se týče našich očekávání ohledně prostorovosti, to že se nevyskytuje zde na zemi, ale přijde na oblacích nebeských, je sice kontraschematické, ale ne kontraintuitivní, protože ať už se jedná o bytí na nebi, nebo bytí na zemi, stále je to v prostoru určitelná poloha. Tím, že je postava Syna člověka věčná, porušuje také hned dvě naše očekávání v oblasti biologie, že se příslušníci ontologické kategorie OSOBA rodí a umírají. Animalita je spuštěna v nezměněné podobě (očekáváme samopohyb, možnost působit na své okolí a schopnost konstituovat cíleně zaměřené akce). Kde však dochází k posunu, je mentalita, kterou Syn člověka oplývá v silnější podobě než běžný příslušník kategorie OSOBA. Porušuje tedy naše očekávání v oblasti toho, jak běžně funguje lidská mysl. Tím, že bude pověřen vykonáním posledního soudu, bychom u něj měli předpokládat plný přístup ke strategickým informacím ve smyslu znalosti morálních kvalit a prohřešků všech lidí. Kódování této představy by tak vypadalo následovně  $BYTOST^{u+b+b+m}$ . Titul Syn člověka má skóre kontraintuitivity nejméně čtyři, což z něj činí dle teorie minimální kontraintuitivity maximálně kontraintuitivní představu a oslabuje to jeho zapamatovatelnost a snižuje pravděpodobnost úspěšného šíření v rámci kultury. Dle Barrettovy terminologie by tato představa potřebovala výraznou institucionální podporu, aby se ve větší míře úspěšně šířila. Pokud by bylo možné kódovat i události, mohli bychom dosáhnout ještě vyššího skóre, protože jak jsme si ukázali, příchod Syna člověka má být spojen s velkým množstvím nadpřirozených jevů – doprovodem andělů, měsíc při příchodu ztratí záři, hvězdy budou padat z nebe, nastane potopa po celé zemi, z nebe se snese oheň a síra apod.

Navíc se jedná o představu, která byla jak pro své židovské, tak i pohanské příjemce výrazně kontrastem, což její přijetí ještě více ztěžovalo. Kontrastem oproti kontraintuitivně nezvyšuje zapamatovatelnost ani tendenci představu předávat, ale naopak způsobuje, že je představa danému člověku cizí. U židovského publika její kontrastem způsobil Ježíšem postulovaný vztah k motivu utrpení. Židovská představa Syna člověka z knih Daniel, 1 Henoch a 4 Ezdráš byla totiž původně představa výrazně triumfalistická. Spojení s utrpením bylo něco, co do kulturního schématu židovských posluchačů nezapadalo. Pro pohanského posluchače či čtenáře se zase jednalo o představu neznámou. Titul Syn člověka neměl ekvivalent v helénistickém kulturním prostoru, ve kterém pohanští příjemci Ježíšovy zvěsti vyrostli. Domnívám se, že to je jedním z důvodů, proč tato představa zůstala po Ježíšově smrti živá pouze v úzkém kruhu židokřesťanských následovníků, proč i v jejich kontextu prodělala nemalý vývoj směrem k jejich andělským vizím (což mohla být snaha tuto představu kognitivně optimalizovat) a proč posléze spolu se zánikem těchto skupin z repertoáru používaných Ježíšových titulů vymizela.

Zbývá analyzovat představu Syn Boží. Základní úroveň je opět kategorie ČLOVĚK spadající do ontologické kategorie OSOBA. Ve starší vrstvě užívání tohoto titulu ve smyslu adopcianismu by se jednalo o představu, která neporušuje žádné z očekávání spuštěných našimi hlubokými inferenčními systémy. Později však tato představa nabyla minimálně dvou kontraintuitivních prvků. Za první, Syn Boží nebyl počat přirozenou biologickou cestou (jeho matka byla panna a počala z Ducha svatého). A za druhé, představa Syna Božího v sobě obsahuje porušení mentality v podobě přístupu k myslím ostatních při modlitbě, specifitěji v plném přístupu ke strategickým informacím. Pak bychom kódovali jako ČLOVĚK<sup>b+m</sup>, což se dostáváme na skóre kontraintuitivity dva, tedy stále držíme kognitivní optimum. Všimněme si ale, co ukázala naše historicko-kritická analýza proměny chápání Ježíše. Titul Syn Boží postupně prošel vývojem směrem k nadpřirozené postavě, která je chápána v obdobných kategoriích jako samotný Bůh – to naznačoval jak doplňující titul Pán (Κύριος), tak janovské vyznání Ježíše Bohem. Dle Barrettova kódování se u mentální reprezentace Boha vypíná prostorovost, fyzikalita a biologie. Pro představu Boha Barrett navrhl kódování MYSL<sup>m</sup>, které vyjadřuje, že Bůh je spíše chápán jako „mysl“ než jako „člověk“, a to mysl, která má oproti našemu intuitivnímu očekávání schopnost vševědčnosti (i když, jak bylo ukázáno, spíše se konkrétněji jedná o plný přístup ke strategickým informacím). Měli bychom stejné kódování uplatnit i na představu Syn Boží? Domnívám se, že ne. U představy Syna Božího totiž vždy výrazně záleželo na tom, že byl jak plně člověkem (narodil se, vyrostl, jedl, pil, zemřel apod.),

tak Bohem – a to nejen v podobě teologických spekulací o Kristově přirozenosti či v trojiční nauce, ale i v představách věřících. Ježíš, jako ten, který zemřel za lidské hříchy, musel mít lidské tělo. V případě mentální reprezentace Syna Božího se tak prostorovost, fyzikalita ani biologie nevypíná. Proto bude zapotřebí přidat do kódování koncept vzkříšení jakožto porušení biologie. Syn Boží sice zemřel, po třech dnech ale vstal z mrtvých a porušuje tak naše intuitivní očekávání ohledně neměnnosti a definitivnosti smrti. Upravme tedy kódování na ČLOVĚK<sup>b+b+m</sup>. Jsme tím na hraničním skóre kontraintuitivity tři, tedy jedno porušení nad Barrettem postulovaným kognitivním optimem.

Jak je tedy možné, že se představa Ježíše jako Syna Božího přesto úspěšně šířila a postupně převládla? Jsem přesvědčená o tom, že odpověď leží právě v těsné blízkosti představ Syn Boží a Bůh. Představa Syn Boží má sice skóre kontraintuitivity tři, což může snižovat její zapamatovatelnost, jedná se však o představu, která má z kognitivního hlediska velmi silnou relevanci. Plně totiž vyhovuje charakteristice úspěšného konceptu nadpřirozeného činitele, který jsme zmiňovali výše:

- 1) je kontraintuitivní („*counterintuitive*“)
- 2) je intencionálním činitelem („*an intentional agent*“)
- 3) disponuje strategickými informacemi („*possessing strategic information*“)
- 4) je schopen jednat v lidském světě rozpoznatelným způsobem („*able to act in the human world in detectable ways*“)
- 5) je schopen motivovat jednání, která posilují víru („*capable of motivating behaviors that reinforce belief*“).<sup>316</sup>

Představa Ježíše jako Syna Božího splňuje všech pět těchto charakteristických rysů. Navíc bylo řečeno, že podle Barretta budou koncepty s kontraintuitivním skóre vyšším než dva velmi pravděpodobně vyžadovat ke svému přenosu další kulturní „lešení“ (*scaffolding*): rituály, systematickou a opakovanou výuku nebo rozvoj teologie, tedy specializované nauky. A to je přesně vývoj, který v raném křesťanství v hojné míře pozorujeme.

#### 4.1.5 Shrnutí analýzy kognitivních aspektů Ježíšových titulů

Domnívám se, že vedle zmíněných zásadních kulturně-kontextuálních aspektů hrály při vzniku a formování křesťanské víry svou roli i kognitivní faktory. Tyto faktory přispěly k tomu, že

---

<sup>316</sup> Barrett, „Why Santa Claus is Not a God“, 150.

představa Syna Božího byla nakonec z těch představ, které se kolem Ježíše vytvořily, nejuspěšnější. Z hlediska výše představené kognitivní analýzy je totiž z nabízené palety představ nejvhodnějším kandidátem na úspěšnou náboženskou reprezentaci.

Názor, že Ježíš je Bohem zmocněný člověk sice pravděpodobně nejpřesněji ilustruje, jak byl Ježíš svými přívrženci vnímán za svého života, jako kandidát na náboženskou představu je ale z kognitivního hlediska „nudný“. Tím, že postrádá kontraintuitivní prvky, ztrácí se motivace k šíření a přenosu takové reprezentace.

Představa Syn člověka, o které Ježíš mluvil a která představuje první fázi vyznání Ježíšových židokřesťanských následovníků po jeho smrti, je – když se podíváme do sedmé kapitoly knihy Daniel, odkud pochází – naproti tomu kontraintuitivní až příliš. Pro ty, kteří ji neznali, ale slyšeli o ní poprvé, se jedná o kognitivně náročnou, „únavnou“ představu, což výrazně znesnadňuje její zapamatovatelnost, a tedy i její šíření. Pro následovníky ze židů, kteří tuto představu znali, mohlo její přenos stěžovat také nečekané spojení s motivem utrpení, které v původním kontextu přítomno nebylo. Syn člověka je v tomto ohledu tak i velmi výrazně konstraschematickou představou.

Titul Syn Boží je při srovnání s předchozími dvěma možnostmi z kognitivního hlediska nejoptimálnější náboženskou představou. Jedná o představu nadpřirozeného činitele, která byla široce kulturně srozumitelná, s vysokým inferenčním potenciálem, předpokládaným plným přístupem ke strategickým informacím a schopností vzbudit závazek, tedy podnítit vznik rituálů s touto představou spojených. Zároveň je nám teorie minimální kontraintuitivity náboženských reprezentací schopna přispět i k vysvětlení toho, proč se v křesťanství klade tak silný důraz na rozvoj teologické nauky a s ní spojeného rituálu. Představa Syna Božího sice byla nejoptimálnější z těch, které v té době kolovaly, rozhodně se ale nejedná o kognitivně ideální představu. Jak bylo ukázáno, nachází se na hraničním skóre kognitivního optima – obsahuje tři minimálně kontraintuitivní prvky. Proto bylo zapotřebí vytvoření poměrně masivního kulturního „lešení“, které se okolo této představy v podobě rituálů a teologické nauky rozvinulo. To výrazně přispělo k tomu, že se jedná o představu, která nakonec převládla. A zároveň to vysvětluje, proč je oproti jiným náboženským systémům křesťanství tak silně orientované na vrstvu svých intelektuálních náboženských specialistů.



## 4.2 Proměna sémantického pole termínů Ježíš, Kristus a Bůh

### 4.2.1 Distanční čtení

V této části práce doplníme naši analýzu proměny chápání Ježíše pomocí počítačové analýzy textu. Podívejme se na to, jak se měnilo sémantické pole termínů Ježíš, Kristus a Bůh v prvních pěti staletích našeho letopočtu v řecky psané raněkřesťanské literatuře. Ačkoliv jsem si plně vědoma omezení týkajících se přístupu k mysli autorů či publika raněkřesťanské literatury, pokusíme se v této části ve spolupráci s kolegou Vojtěchem Kašem přistoupit k textům pomocí metod počítačové analýzy z oblasti distribuční sémantiky. Jedná se totiž o metodu, která má v kognitivní vědě silný ohlas jakožto nový možný přístup k testování kognitivních teorií na základě zkoumání rozsáhlých textových korpusů.<sup>317</sup> Ve chvíli, kdy je hlavním problémem, jak přejít od textu, tedy veřejně sdílených, kulturních reprezentací, k mentálním reprezentacím, které mohla veřejná reprezentace vzbudit v mysli konkrétního člověka, by se mohla distribuční sémantika stát do určité míry nápomocnou.

Distribuční sémantika prosazuje neesencialistický přístup k jazyku a popírá, že by slova měla obecný, vždy a všude platný význam. Význam slova je určen jeho použitím. Proto je základní hypotézou distribuční sémantiky, že slova, která se používají v podobném kontextu (tedy slova, která mají podobnou distribuci v rámci textu), mají tendenci mít podobný význam.<sup>318</sup> Významy slov jsou tak chápány jako proměnlivé a flexibilní. K modelování významů slov je proto třeba použít metodu, která je dynamická, nikoli statická, a která je schopna zachytit sémantickou příbuznost slov, kterou nelze odvodit pouze z toho, že se často vyskytují společně v jedné větě.

Proto je pro námi sledovanou analýzu sdílených kulturních schémat velmi vhodná zejména vizualizační metoda slovních spojení, tzv. *word-embedding*, která dokáže zachytit kontextovou změnu v chápání sledovaných pojmů na úrovni významů v podobě sémantických sítí. Vezměme si následující příklad: Apoštol Pavel je zpočátku v biblických a raně křesťanských textech úzce spojován s Ježíšem a vzkříšeným Kristem. Sémanticky tyto postavy fungují jako důležitý obsah Pavlova poselství a zároveň jako jeho autoritativní garanti. Jejich blízkost Pavlovi je však také v souladu s Pavlovou imitační strategií, kdy sám sebe zobrazuje (a později je zobrazován jinými) jako Ježíš či Kristus – například v následování Ježíšova utrpení

---

<sup>317</sup> Viz Part II: LSA in Cognitive Theory v Landauer, McNamara, Dennis, Kintsch (eds.), *Handbook of Latent Semantic Analysis*, 89-206.

<sup>318</sup> Základní myšlenka distribuční sémantiky byla formulována již v 50. letech 20. století Zelligem S. Harrisem jako tzv. distribuční hypotéza, která tvrdí, že význam slova lze uchopit jako funkci jeho distribuce. Harris, „Distributional Structure“, 146–162.

(významný raněkřesťanský obraz Pavla jako martyra) či v autoritě Pavla jako zvěstovatele Božího slova. V těchto textech však nikdy není explicitně řečeno, že Pavel je jako Ježíš nebo jako Kristus, je to v textu obsaženo spíše implicitně. Pavel (a pseudopavlovští autoři) sice zobrazují Pavla jako Ježíše či jako Krista, čtenáři to ale výslovně neprozrazují. Proto to nelze odhalit metodou spoluvýskytu slov na úrovni věty. Použitá metoda tzv. *word-embedding* však dokáže tuto sémantickou podobnost rozpoznat a zviditelnit, protože je schopna detekovat, že i když se výrazy Pavel, Ježíš a Kristus často nevyskytují společně v jedné větě, objevují se ve větách, které vyjadřují podobné myšlenky, tedy že se objevují ve stejném kontextu.<sup>319</sup>

Náboženské představy jako kulturní schémata si můžeme v duchu konekcionismu představit jako kognitivní síť nebo vzorce příbuzných slov, které člověk vytváří a posiluje sdílením. Schémata jsou tedy kulturně podmíněná a proměnlivá. Předpokládejme, že náboženské představy spojené s Ježíšem, Kristem a Bohem lze konceptuálně uchopit jako specifická kulturní schémata, která se v raněkřesťanských textech odráží, protože autoři textů chtějí toto schéma, tj. svou představu o Ježíši, o Kristu či o Bohu, sdílet a dále šířit. Domnívám se proto, že díky metodám z oblasti distribuční sémantiky můžeme tyto síť příbuzných slov a pojmů v lidské mysli do alespoň částečně zviditelnit, jelikož je autor s největší pravděpodobností do textu do určité míry vtělil.<sup>320</sup> Metoda *word-embedding* nám umožňuje, na rozdíl od jednoduché vizualizace spoluvýskytu slov (*word co-occurrence*), ukázat a odhalit spojení mezi slovy, která spolu sémanticky souvisejí, aniž by toto spojení bylo na první pohled viditelné, například na úrovni věty. Tím může přispět k odhalení, jak se měnil obraz Ježíše, Krista a Boha v prvních pěti staletích našeho letopočtu u řecky mluvících čtenářů a posluchačů.

Významným omezením naší metody je, že nelze zahrnout slovní spojení a že analyzujeme pouze řecky psané raněkřesťanské texty prvních pěti století našeho letopočtu. Není možné analyzovat zároveň texty dochované v jiných jazycích, tedy zahrnout i díla latinsky píšících církevních otců. Řecky psané texty jsou preferovány proto, že jinak by nebylo možné do

---

<sup>319</sup> Tomuto tématu se věnuje článek Nikki, Kaše, Špiclová, „The Cultural Evolution of Prototypical Paul in the First Five Centuries: A Distributional Semantic Analysis of Greek Christian Texts“, 50–74, kde se ukázala použitelnost této metody pro analýzu sémantických sítí raněkřesťanských řeckých textů. Zároveň je tato metoda schopna postihnout, že Pavel je sice zobrazován jako Ježíš, ale Ježíš není zobrazován jako Pavel. Pokud vytvoříme tabulku dvaceti sémanticky nejbližších pojmů termínu Pavel, objeví se v prvním sledovaném období výraz Ježíš i výraz Kristus. V tabulce sémanticky nejbližších pojmů termínů Ježíš a Kristus se ale termín Pavel neobjevuje v žádné ze sledovaných period.

<sup>320</sup> Podobně Czachesz považuje konstrukci počítačově generovaných sémantických sítí za simulaci mentálních reprezentací v lidské mysli: „Na síť popsané v této studii můžeme pohlížet jako na modely sítě asociací, které text vytváří v mysli čtenářů nebo posluchačů.“ („We can view the networks described in this study as models of the network of associations that the text generates in the readers' or listeners' minds.“) Czachesz, „Network Analysis of Biblical Texts“, 45.

výzkumu zahrnout novozákonní svědectví. Naopak fakt, že v naší analýze nejsou jednotlivá schémata rozlišena dle autorů, ale pouze na dvě sledovaná časová období (jinak by kvůli velikosti korpusu nebylo možné použít metodu *word-embedding*), nepovažuji z hlediska námi sledovaného cíle za problém, protože je tak možné ukázat souhrnný obraz analyzovaných pojmů, který měl v daném období v kultuře vliv. Jinak řečeno, jedná se o rekonstrukci hypotetického celkového obrazu, který v té době v kultuře koloval a mohl tak na jednotlivce a jeho vlastní mentální reprezentace působit. Rezignuji tím na problematiku konstruování dílčích definovatelných komunit, které by stály za jednotlivými texty. To je v souladu se současnou tendencí v raněkřesťanském bádání, ve kterém se postupně upouští od představy, že by určité texty četly pouze konkrétní skupiny recipientů, a spíše se předpokládá, že texty působily na formování raněkřesťanské identity společně.<sup>321</sup> To, že je nějaký text určitou skupinou nebo jedincem odmítán, neznamená, že nemá na jeho představy vliv, naopak. V konekcionistických sítích velmi často vidíme nesilnější spojení nejen mezi pojmy, které jsou si příbuzné, ale i mezi pojmy, které chápeme antagonisticky. Příkladem může být ilustrativní schéma psa (viz Schéma 1 výše v této práci), kde je blízko jak synonymní pojem „chlupáč“, tak protikladný pojem „kočka“.

#### 4.2.2 Metoda analýzy<sup>322</sup>

Použití metod počítačové analýzy lze chápat v širším kontextu výzkumu digitálních humanitních věd. Výzkum v oblasti digitálních humanitních věd je obvykle koncipován prostřednictvím tří základních prvků, kterými jsou obsah, nástroje a metody (často přejaté z oblasti zpracování přirozeného jazyka a korpusové lingvistiky). Digitálně zpracovaný obsah

---

<sup>321</sup> Zejména v kontextu novozákonních textů existují badatelé, kteří zpochybňují možnost rekonstruovat identifikovatelné komunity za jednotlivými evangelii. Naznačují, že konsenzus o původních zamýšlených adresátech evangelií (tzv. markovská, matoušovská, lukášovská a janovská obec) vznikl v novozákonní vědě bez podstatných argumentů. Této problematice se věnuje především publikace *The Gospels for All Christians: Rethinking the Gospel Audiences*, kterou editoval Richard Bauckham, hlavní zastávce tohoto názoru. Z jeho pohledu je především nutné si uvědomit, že evangelia nejsou Pavlovými listy, tj. není neproblematické předpokládat za nimi konkrétní adresáty. Zdůrazňuje, že mobilita a komunikace v římském světě prvního století byly mimořádně rozvinuté a mnozí členové prvních křesťanských církví pravidelně cestovali. Navíc máme konkrétní důkazy o úzkých kontaktech mezi církvemi v období, kolem kterého byla evangelia sepsána. Podle Bauckhama nemůžeme předpokládat, že je možné z textu rekonstruovat komunitu, protože rozhodně nemůžeme považovat za samozřejmé, že evangelium bylo napsáno a čteno pouze v jedné komunitě. Bauckham dokonce naznačuje, že je docela dobře možné, že evangelium vzniklo v období, během něhož jeho autor po určitou dobu pobýval ve dvou či více velmi odlišných komunitách. Historickým kontextem evangelií tedy není komunita autora, ale rané křesťanské hnutí na konci prvního století jako celek. Více viz Bauckham, „For Whom Were Gospels Written?“, 9–48.

<sup>322</sup> Tato podkapitola vznikla ve spolupráci s dr. Vojtěchem Kašem, který je autorem technické části následující analýzy. Celý skript k dispozici na <[https://github.com/kasev/paul/blob/master/scripts/4\\_embeddings-analysis\\_JESUS.ipynb](https://github.com/kasev/paul/blob/master/scripts/4_embeddings-analysis_JESUS.ipynb)>, citováno [28.9.2022].

(např. digitalizované textové korpusy) je primárním zdrojem pro výzkum; digitální nástroje (např. programovací jazyky jako Python nebo R) umožňují analýzu, dolování dat, vizualizaci a modelování tohoto obsahu; a znalost použitých metod pak dává výzkumníkovi rámec pro interpretaci získaných dat. Využívání digitálního obsahu, nástrojů a metod proměňuje výzkum v humanitních vědách nejen tím, že vytváří širokou mezioborovou spolupráci napříč obory, ale také tím, že umožňuje výzkum, který by bez digitálních nástrojů a metod nebyl možný, neboť generuje nové výzkumné otázky a formuluje hypotézy založené na poznatcích, kterých lze dosáhnout pouze s pomocí nových technologií.<sup>323</sup>

Základní textový materiál pro analýzy obsažené v této práci tvoří korpus LAGT (Lemmatized Ancient Greek Texts).<sup>324</sup> Celkem LAGT obsahuje 1 457 starořeckých textů, 2 891 346 vět a 31 248 866 slov. Byl vytvořen Vojtěchem Kašem sloučením textových dat ze dvou volně přístupných korpusů: datové sady Canonical Greek Literature z Perseus Digital Library<sup>325</sup> a datové sady First Thousand Years of Greek z projektu Open Greek & Latin.<sup>326</sup> Jak napovídá název korpusu, texty v LAGT jsou lemmatizované. To znamená, že každé slovo je reprezentováno svým lemmatem, tj. slovníkovým tvarem. Kromě toho jsou slova filtrována také na základě určení slovního druhu: nejsou zahrnuty číslovky, příslovce, předložky, spojky, částice a citoslovce. Je to proto, že korpus LAGT je navržen tak, aby usnadnil sémanticky orientovaný výzkum počítačové analýzy textu. První verš Pavlova listu Filipským (Παῦλος καὶ Τιμόθεος δοῦλοι Χριστοῦ Ἰησοῦ πᾶσιν τοῖς ἁγίοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τοῖς οὖσιν ἐν Φιλίπποις σὺν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις.) je reprezentován následujícím seznamem slov: Παῦλος; Τιμόθεος; δοῦλος; Χριστός; Ἰησοῦς; ἅγιος; Χριστός; Ἰησοῦς; εἰμί; Φίλιπποι; ἐπίσκοπος; διάκονος. Lemmatizace a filtrace jsou vytvořeny pomocí automatických algoritmů. Je proto možný výskyt občasných chyb, například nesprávně lemmatizovaných slov či chybné zařazení slov patřících k jinému slovnímu druhu. Nicméně, jak vyplývá z předchozího použití tohoto korpusu, ukazuje se, že tyto občasné chyby jsou marginální a nebrání získat na základě analýzy těchto dat relevantní poznatky.<sup>327</sup> Z korpusu LAGT jsme vybrali podskupinu raně křesťanských

---

<sup>323</sup> Hughes, Constantopoulos, Dallas, „Digital Methods in the Humanities: Understanding and Describing their Use across the Disciplines“, 150–153.

<sup>324</sup> Kaše, LAGT (v1.0). *Zenodo*. Dostupné z <<https://doi.org/10.5281/zenodo.4971946>>, citováno [28.9.2022].

<sup>325</sup> Cerrato et al., PerseusDL/canonical-greekLit 0.0.2711 (verze 0.0.2711). *Zenodo*. <<http://doi.org/10.5281/zenodo.4067170>>, citováno [28.9.2022].

<sup>326</sup> Crane et al., First1kGreek (Version 1.1.5070). *Zenodo*. Dostupné z <<http://doi.org/10.5281/zenodo.4091475>>, citováno [28.9.2022].

<sup>327</sup> Přesnost automatické lemmatizace a filtrace se pohybuje mezi 87 a 97 % v závislosti na žánru textu. Viz též studie, které tento korpus také použily při analýze, zejména Linka, Kaše, „Pain and the Body in *Corpus Hippocraticum*: A Distributional Semantic Analysis“, 55–56 a také studie Nikki, Kaše, Špiclová, „The Cultural

textů z 1. až 5. století našeho letopočtu. Tato podmnožina obsahuje 147 děl spojených se 47 jednotlivými autory nebo autorskými skupinami. Celkem se jedná o 3 566 128 slov. Tato data následně zkoumáme pomocí metod z oblasti zmíněné distribuční sémantiky, která nám umožňuje pokročilejší sémantickou analýzu textu.

Existují dvě základní skupiny modelů, které se používají pro vizualizaci distribuční sémantické blízkosti slov pomocí vektorů. První skupina je založena na algoritmech vytvářejících vektory deterministickým způsobem pomocí řady algebraických transformací dat o spoluvýskytu slov. Jedná se o modely založené na počítání (*count-based models*).<sup>328</sup> Druhá skupina je založena na algoritmech strojového učení, které přímo vytvářejí vektory tím, že se iterativně učí optimálně předpovídat kontexty cílového slova. Jedná se o modely založené na predikci (*prediction-based models*).<sup>329</sup> Vzhledem k nedávnému pokroku technik strojového učení založených na hlubokých neuronových sítích se modely založené na predikci staly v posledním desetiletí stále populárnějšími a v některých kontextech zcela nahradily starší alternativy založené na počtu. Modely postavené deterministicky na transformacích frekvenčních kookurenčních dat (*count-based models*) ale stále mají svou použitelnost. Důvodem je skutečnost, že výkonnost jednotlivých algoritmů používaných k trénování modelů je závislá na velikosti vstupních dat. Ukazuje se, že pokud jsou vstupní data malá, starší modely založené na počtech stále překonávají modely založené na predikci.<sup>330</sup> Modely založené na predikci totiž vyžadují vstupní korpus o velikosti alespoň 10 000 000 slov. V našem korpusu máme k dispozici 3 566 128 slov. Proto byly pro tvorbu sémantických modelů v této práci zvoleny algoritmy založené na počtech, které je možné aplikovat na textová data již od velikosti několika stovek tisíc slov. Celý korpus jsme také rozdělili na dva podkorpusey srovnatelné velikosti: (1) podkorpus raně křesťanských textů z 1. až 3. století n. l. (podkorpus 1-3CE), (2) podkorpus raně křesťanských textů ze 4. až 5. století n. l. (podkorpus 4-5CE).

V první fázi naší analýzy jsme vygenerovali matici spoluvýskytu (*co-occurrence*) 2000 nejfrekventovanějších slov v rámci obou podkorpusů. Tato matice byla následně převedena na matici spoluvýskytu PPMI<sup>2</sup>, v níž je vzata v úvahu tzv. vzájemná informace (*mutual information*), která váží pravděpodobnost pozorování dvou slov společně (tj. četnost jejich společného výskytu) pravděpodobnostmi jejich pozorování nezávisle (tj. jejich celkovou

---

Evolution of Prototypical Paul in the First Five Centuries: A Distributional Semantic Analysis of Greek Christian Texts“, 50–74.

<sup>328</sup> Landauer, Foltz, Laham, „An Introduction to Latent Semantic Analysis“, 259–284.

<sup>329</sup> Mikolov, Chen, Corrado, Dean, „Efficient Estimation of Word Representations in Vector Space“, 1–12.

<sup>330</sup> Sahlgren, Lenci, „The Effects of Data Size and Frequency Range on Distributional Semantic Models“, 1–6.

četností). Výsledná matice je seznamem vektorů, přičemž každý vektor má 2000 dimenzí (počet dimenzí odpovídá počtu slov). Protože takové vektory obvykle obsahují velké množství nul (existuje mnoho slov, která se vůbec nevyskytují společně, zejména slova vzácná), může statistické porovnání těchto vektorů vést k falešným korelacím. Proto byly v dalším kroku rozměry vektorů sníženy z 2000 dimenzí na 150 dimenzí pomocí tzv. rozkladu singulárních hodnot (*singular value decomposition*), tedy redukce dimenzionality.<sup>331</sup> Výsledkem je, že každému z 2000 slov je přiřazen 150-dimenzionální vektor, který je použit k výpočtu sémantické příbuznosti mezi libovolnými dvěma slovy.

### 4.2.3 Výsledky analýzy

V následujících tabulkách a vizualizacích sémantických sítí vidíme výrazy, které vykazují největší podobnost s termíny Ježíš, Kristus a Bůh v obou sledovaných obdobích. Podobnost je měřena jako cosinová podobnost mezi dvěma vícerozměrnými (150-dimenzionálními) vektory reprezentujícími slova v rámci distribučního sémantického modelu a její číselná hodnota je uvedena v třetím a šestém sloupci tabulky. Tyto vícerozměrné vektory tedy tvoří základ pro identifikaci nejbližších sousedů (*nearest neighbours*) slova a pro vizualizaci sémantických podobností ve *word-embedding* grafech. Pokud jsou vypočtená čísla podobná, slova se v sémantické síti zobrazují blízko sebe, a to znamená, že mají podobný význam nebo se používají v podobných kontextech. Vzhledem k tomu, že se jedná o vícedimenzionální vektory, není možné vzdálenosti mezi slovy ve vizualizaci zobrazit zcela přesně. Proto jsou níže uvedeny jak sémantické sítě, tak tabulky s uvedenou číselnou hodnotou podobnosti. Navíc v níže uvedených tabulkách vidíme vždy dvacet sémantických nejbližších slov daného termínu nezávisle na ostatních sledovaných termínech, ve vizualizacích poté vidíme společnou sémantickou síť všech sledovaných termínů zároveň.

Je důležité znovu zdůraznit, že tento typ „sousedství“ mezi libovolnými dvěma slovy není založen na jejich společném výskytu v rámci vět, ale na podobnosti celkových jazykových kontextů, v nichž se vyskytují (tj. podobném rozložení společných výskytů se všemi ostatními slovy v korpusu). Tato metoda je tedy schopna zachytit jak slova, která se často objevují v podobném kontextu, tak slova, která mají podobný význam – podobnost významu totiž nepředpokládá jejich častý společný výskyt, protože synonymní slova mají tendenci se vzájemně nahrazovat.

---

<sup>331</sup> Strang, *Introduction to Linear Algebra*, 364–400.

#### 4.2.3.1 Analýza tabulek sémanticky nejbližších pojmů

1-3 CE Ἰησοῦς NNs		1-3 CE Ἰησοῦς CoS.	4-5 CE Ἰησοῦς NNs		4-5 CE Ἰησοῦς CoS.
Χριστός	Kristus	0.9871	σωτήρ	spasitel	0.9477
ὁράω	vidět	0.9852	Χριστός	Kristus	0.9428
ποιέω	činit	0.984	προφήτης	prorok	0.939
δύναμαι	mít moc, být schopen	0.9827	Ἰουδαῖος	žid	0.9336
λέγω	říkat	0.9817	κύριος	pán	0.9286
γίγνομαι	stávat se	0.9815	ἅγιος	svatý	0.923
πολύς	mnoho	0.9813	πνεῦμα	duch	0.9229
κύριος	pán	0.981	ὄνομα	jméno	0.9127
μόνος	jeden, sám, unikátní	0.9809	εὐαγγέλιον	evangelium	0.9123
τις	někdo	0.9809	ὄϊς	jaký, básnická částice	0.9121
πᾶς	každý, všechen, celý	0.9809	οὐρανός	nebe	0.9116
θεός	bůh	0.9805	αἰών	věk, epocha	0.9114
λόγος	slovo	0.9805	σάρξ	tělo	0.9108
ἔχω	mít	0.9802	υἱός	syn	0.9099
ἄνθρωπος	člověk	0.9797	μέλλω	hodlat, zamýšlet	0.9086
οὗτος	tento	0.9795	ἀπόστολος	apoštol	0.9077
εἰμί	být	0.9791	διδάσκω	učit	0.9073
φημί	říkat, prohlásit, vyslovit	0.979	πατήρ	otec	0.9052
αὐτός	sám	0.9785	ὑπάρχω	být první, začít, být k dispozici	0.9052
λαμβάνω	vzít, přijmout, dostat	0.9781	ἔρχομαι	přijít	0.9046

Tabulka 6: Dvacet sémanticky nejbližších slov (*nearest neighbours*) termínu Ježíš

V tabulce dvaceti sémanticky nejbližších pojmů termínu Ježíš (Ἰησοῦς) vidíme, že Ježíš jako historická postava je především totožný s Kristem křesťanské víry. Tato totožnost se neztrácí ani v jednom období. Historická osoba Ježíš je ten vzkříšený Kristus (Χριστός). V prvním

sledovaném období 1.–3. století je Ježíš obklopen termíny, které vyjadřují, že Ježíš je tím, kdo má od Boha (θεός) danou moc (δύναμις), je Pánem (κύριος) a jeho role je jedinečná – Ježíš je jediný, unikátní (μόνος, αὐτός). Ze zorného pole se v tomto období neztrácí charakteristika Ježíšova veřejného vystoupení – je to ten, který činil (ποιέω, činy pomoci, zázraky) a který promlouval, vyhlášoval Boží slovo (φημί, λέγω). Termín λόγος v tomto období může nabývat dvou významů – značí jak slovo, výrok, řeč, tak také Logos ve specifickém smyslu personifikovaného Slova Božího, tedy Ježíše samotného. Tuto představu přineslo do křesťanství Janovo evangelium, které přeznačilo tento klasický gnostický termín a vztáhlo jej na Ježíše (viz zejména hymnus na Logos z úvodu Janova evangelia, J 1,1–14). Ježíš jako Slovo (λόγος), které je (εἰμί), se dle janovské christologie stalo (γίγνομαι) tělem (σάρξ). V tomto období se z povědomí neztrácí ze zřetele, že Ježíš byl člověkem (ἄνθρωπος), naopak tento aspekt bude v kontextu nadcházejících debat o jeho pravé přirozenosti nabývat na důležitosti. V sémantickém poli termínu Ježíš je také to, že je třeba jeho zvěst a nárok přijmout (λαμβάνω), stejně jako on předával to, co přijal od Boha.

V druhém sledovaném období 4.–5. století se více promítá specifická Ježíše. Na prvním místě se objevuje zdůraznění jeho role, Ježíš je chápán především jako spasitel (σωτήρ) a samozřejmě také jako Kristus (Χριστός) a Pán (κύριος). Zároveň se v tomto období do obrazu Ježíše zpátky prolamuje jeho židovskost a jeho pozemské působení. Autoři tohoto období pravděpodobně cítí potřebu zdůraznit, že člověk jménem (ὄνομα) Ježíš byl nejen vzkříšený Kristus, ale také Žid (Ἰουδαῖος), prorok (προφήτης), který přišel (ἔρχομαι) jako Syn (υἱός) z vůle svého Otce (πατήρ) a působil zde na zemi – učil (διδάσκω) obklopen apoštoly (ἀπόστολος). Jak vidíme, začíná se zde objevovat trojiční terminologie, plně formulovaná prvním konstantinopolským koncilem roku 381. Ježíš je svatým (ἅγιος) a Synem (υἱός) Boha Otce (πατήρ) díky působení Ducha (πνεῦμα). Viditelný je i odraz debat o pravé přirozenosti Ježíše – přišel v těle (σάρξ) a i když je svatý, je zároveň i člověk. Ježíš je zároveň neodmyslitelně spojen s evangeliem (εὐαγγέλιον), celý jeho život, jeho příběh je radostná zvěst – v literárním smyslu i doslovně. V sémantickém poli termínu Ježíš jsou v této době nápadné také termíny spojené s nebem (οὐρανός) a novým věkem (αἰών). Ježíš je chápán jako ten, který je u Otce v nebi a jeho postava je spjata s očekáváním příchodu nového věku, nové epochy. Je tím, který je zde k dispozici pro naplnění Božího díla spásy, které začal (ὑπάρχω).

1-3 CE Χριστός NNs		1-3 CE Χριστός CoS.	4-5 CE Χριστός NNs		4-5 CE Χριστός CoS.
Ἰησοῦς	Ježíš	0.9871	κύριος	pán	0.9856



κύριος	pán	0.9798	ἅγιος	svatý	0.9773
μόνος	jeden, sám, unikátní	0.9796	ἄνθρωπος	člověk	0.9762
δύναμαι	mít moc, být schopen	0.9779	πατήρ	otec	0.9759
πᾶς	každý, všechen, celý	0.9775	σωτήρ	spasitel	0.9747
θεός	bůh	0.9775	θεός	bůh	0.9734
ποιέω	činit	0.9769	πνεῦμα	duch	0.9723
γίγνομαι	stávat se	0.9769	υἱός	syn	0.9709
πατήρ	otec	0.9768	φημί	říkat, prohlásit, vyslovit	0.9677
λόγος	slovo	0.9767	νόμος	zákon	0.9675
ἔχω	mít	0.9764	θεῖος	božský, boží	0.9671
υἱός	syn	0.9761	μόνος	jeden, sám unikátní	0.9668
τις	někdo	0.9759	ψυχή	duše	0.9653
λέγω	říkat	0.9758	ὄνομα	jméno	0.9652
πολύς	mnoho	0.9755	πρῶτος	první	0.9649
πνεῦμα	duch	0.9753	ὁράω	vidět	0.964
ἄνθρωπος	člověk	0.9752	ἐκεῖνος	onen	0.963
οὗτος	tento	0.9748	λέγω	říkat	0.9629
εἰμί	být	0.9747	τις	někdo	0.9628
φημί	říkat, prohlásit, vyslovit	0.9743	πᾶς	každý, všechen, celý	0.9627

**Tabulka 7: Dvacet sémanticky nejbližších slov (*nearest neighbours*) termínu Kristus**

U termínu Kristus (Χριστός) je v obou sledovaných obdobích vidět jeho vázanost na Boha Otce (θεός, πατήρ). Velmi podstatné je všimnout si, že v druhém sledovaném období zcela mizí termín Ježíš (Ἰησοῦς), který je v prvním sledovaném období na prvním místě. To je výrazný rozdíl oproti předchozí tabulce sémanticky nejbližších termínů slova Ježíš. U pojmu Ježíš zůstalo i v druhém sledovaném období 4.–5. století důležité, že ten člověk Ježíš je ten vzkříšený Kristus. Ze sémantického pole slova Kristus však v tomto druhém období jméno Ježíš mizí a je tak daleko od Kristus, že dokonce není ani mezi dvaceti sémanticky nejbližšími slovy pro termín Kristus. Kristus se stává nadpřirozenou postavou, předmětem víry, se svým vlastním

sémantickým polem, které už není úzce a výlučně spojeno s pozemskou postavou historického Ježíše – kdežto historický Ježíš má svou důležitost právě proto, že on je tím vzkříšeným Kristem.

V prvním sledovaném období je, jak bylo řečeno, Kristus spojen především s pojmem Ježíš. Proto je silně spojen s termíny, které jsme viděli i při analýze termínu Ježíš v tomto období. Kristus je Pán (κύριος), jediný (μόνος), který má od Boha danou moc (δύναμαι) činit (ποιέω) a vyhlášovat jeho slovo (λέγω, φημί, λόγος). Termín logos (λόγος) lze opět chápat i christologicky jako Logos. Rozdílem je nápadný výskyt trojičních termínů, které se do sémantického pole slova Ježíš dostaly až v druhé období. U termínu Kristus jsou však výrazy Otec (πατήρ), Syn (υἰός) a Duch (πνεῦμα) prominentní v obou periodách, ve druhé silněji než v první.

V druhém období se výrazně projevuje rovněž další část christologických debat, tentokrát o pravé přirozenosti. Všimněme si posunu termínu člověk (ἄνθρωπος) ze sedmnáctého místa v 1.–3. století na dokonce třetí místo ve 4.–5. století. U Krista, výrazně nabývajícího božských (θεῖος) rysů, toho, který je svatý (ἅγιος), první (πρῶτος) a jediný (μόνος), a toho, který je obklopen christologickými termíny Pán (κύριος), Spasitel (σωτήρ), Syn (υἰός), bylo z teologických důvodů o to důležitější neopomínat i jeho lidskou podstatu – velké nebezpečí monofyzitismu, proti kterému se tak ostře postavil Chalkedonský koncil v roce 451. V druhém sledovaném období se též do sémantického pole prolamuje, že zvěst o Kristu, který vyhlásil (φημί, λέγω) Boží zákon (νόμος), je třeba slyšet a uvěřit v ni, neboť díky Kristu Spasiteli může být duše (ψυχή) zachráněna.

1-3 CE θεός NNs		1-3 CE θεός CoS.	4-5 CE θεός NNs		4-5 CE θεός CoS.
εἰμί	být	0.9993	φημί	říkat, prohlásit, vyslovit	0.9975
οὔτος	tento	0.9992	πᾶς	každý, všechn, celý	0.9974
πᾶς	každý, všechn, celý	0.9992	ἄνθρωπος	člověk	0.9967
γίγνομαι	stávat se	0.9989	μόνος	jeden, sám, unikátní	0.9965
λέγω	říkat	0.9989	λέγω	říkat	0.9959
αὐτός	sám	0.9985	ἄλλος	jiný	0.9955
ἔχω	mít	0.9982	πολύς	mnoho	0.9949

λόγος	slovo	0.9977	οὗτος	tento	0.9948
ἄνθρωπος	člověk	0.9976	αὐτός	sám	0.9942
φημί	říkat, prohlásit, vyslovit	0.9975	λόγος	slovo	0.9942
πολύς	mnoho	0.9953	γίγνομαι	stávat se	0.9935
ποιέω	činit	0.9952	ποιέω	činit	0.9935
μόνος	jeden, sám, unikátní	0.9912	τις	někdo	0.9928
τις	někdo	0.9909	εἰμί	být	0.9928
ὁράω	vidět	0.9897	ἔχω	mít	0.9924
ψυχή	duše	0.9881	ἕτερος	jiný, druhý	0.9913
δύναμαι	mít moc, být schopen	0.9871	πρῶτος	první	0.9902
ἄλλος	jiný	0.9846	ἐκεῖνος	onen	0.9896
κύριος	pán	0.9826	πατήρ	otec	0.989
Ἰησοῦς	Ježíš	0.9805	ὁράω	vidět	0.9889

**Tabulka 8: Dvacet sémanticky nejbližších slov (*nearest neighbours*) termínu Bůh**

Množství neurčitých termínů (οὗτος, τις, ἄλλος, ἕτερος, ἐκεῖνος), které se projevuje v obou sledovaných periodách, může naznačovat nesnadnost řeči o Bohu. V prvním sledovaném období je Bůh v souladu se starozákonní představou především ten, který je (εἰμί). To odpovídá tetragramu Božího jména JHVH – „Ehje ašer ehje“ (יהוה אלהים יהוה), tedy „jsem, který jsem“.<sup>332</sup> Ve shodě se starozákonním svědectvím je zde i to, že Bůh je chápán jako ten, který k člověku (ἄνθρωπος) mluví (λέγω) a který vyhlašuje (φημί) své slovo (λόγος). Základním obratem Starého zákona (zejména v prorockých textech) totiž je, že „se stalo (γίγνομαι) slovo Hospodinovo“.<sup>333</sup> Bůh je samozřejmě Pán (κύριος), je jediný (μόνος) a má moc (δύναμαι) činit (ποιέω) a vidět (ὁράω) mnoho (πολύς) nebo snad dokonce vše (πᾶς) – můžeme předpokládat, že se nám zde vlamuje představa všemohoucnosti a vševědoucnosti Boha. Dále není překvapivé, že se v sémantickém poli termínu Bůh objevuje pojem duše (ψυχή). Co ale stojí za zdůraznění je, že dvacet nejbližších slov uzavírá termín Ježíš (Ἰησοῦς), zatímco termín Kristus (Χριστός) se zde neobjevuje.

<sup>332</sup> Septuaginta, řecký překlad Hebrejské Bible, zde má Ἐγώ εἰμι ὁ ὢν (tedy „já jsem bytí“, nebo přeneseně „jsem ten, který působí bytí“).

<sup>333</sup> Nový zákon tuto figuru přejímá, „přišel Ježíš a řekl“ je typický obrat. Tato typičnost se projevila i v naší analýze termínů Ježíš a Kristus, kde se rovněž termíny λέγω a φημί objevují.

V druhé sledované periodě 4.–5. století se velká část termínů spojených s Bohem opakuje, vidíme proto, že se jedná o relativně stabilní představu oproti poměrně výrazným proměnám sémantických polí termínů Ježíš a Kristus. V druhém období je více zdůrazněno, že Bůh je především ten, který mluví (φημί, λέγω). Nové je oproti předchozímu období silnější zdůraznění, že Bůh je naprosto jiný (objevuje se nejen ἄλλος, ale i ἕτερος). Nový je také výskyt termínu Otec (πατήρ), což s největší pravděpodobností souvisí se zmíněným rozvojem a ustálením trojičních úvah.

#### 4.2.3.2 Analýza sémantických sítí

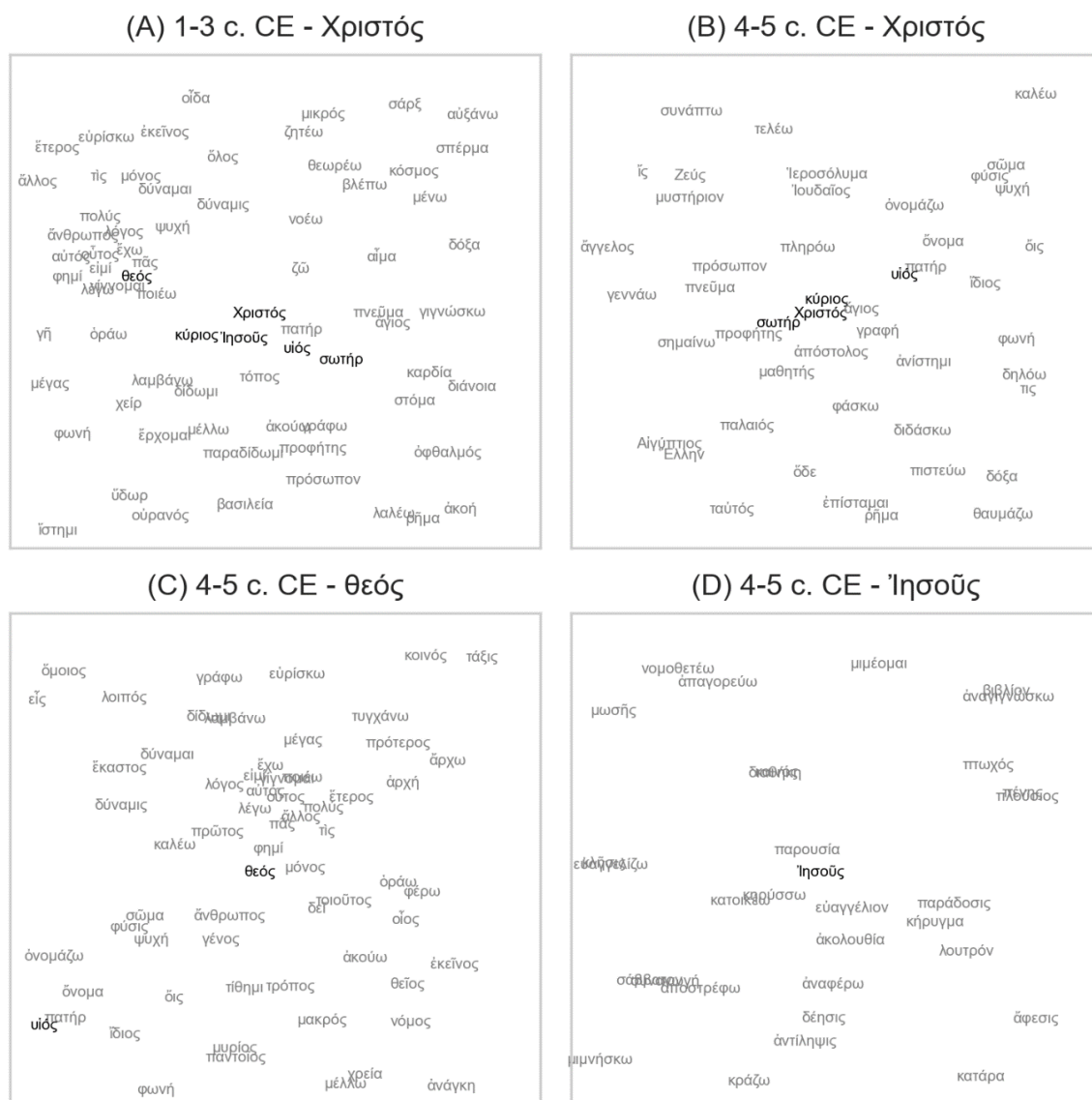


Schéma 3: Vizualizace sémantických sítí<sup>334</sup>

<sup>334</sup> Zvětšené výřezy těchto sítí jsou k dispozici v příloze.

Velmi nápadné je, že v 1.–3. století jsou sledované termíny blízko sebe, kdežto v následujícím sledovaném období 4.–5. století jsou již tak vzdálené, že je zapotřebí je vizualizovat samostatně. Vedle tří hlavních sledovaných pojmů Ježíš, Kristus a Bůh (Ἰησοῦς, Χριστός, θεός) jsou v sémantických sítích také graficky zvýrazněny následující christologické termíny: Pán (κύριος), Syn (υἱός) a Spasitel (σωτήρ). Je vidět, že v prvním sledovaném období (1.–3. století) jsou si tyto termíny (Ježíš, Kristus, Pán, Syn a Spasitel) velmi blízko. Rovněž termín Bůh není příliš vzdálen. V druhém sledovaném období (4.–5. století) zůstávají christologické termíny Pán, Syn a Spasitel v sémantickém poli termínu Kristus. Termíny Ježíš a Bůh se však již posouvají do svých vlastních oblastí.

V prvním sledovaném období vidíme, že ve fázi ustanovování křesťanské víry, kdy se z Ježíše začíná stávat terminologií kognitivní vědy o náboženství nadpřirozený činitel, je tendence chápat ho jako Bohu podobný (*god-like*) koncept. Ještě není zcela jasné, jaký je přesně vztah mezi Bohem, historickou postavou Ježíšem a vzkříšeným Kristem křesťanské víry, vše je sémanticky velmi blízko sebe a můžeme říci, že termíny Ježíš a Kristus se do jisté míry významově překrývají. V druhém sledovaném období sledujeme rozvoj těchto představ, ustavují se teologické spekulace a jednotlivé termíny získávají svou specifičnost. Již zřetelněji vysvítá, jak se rozvíjí christologická nauka, která podrobněji specifikuje Ježíšovu roli. Je proto zejména zajímavé sledovat, jak se od sebe začne odlišovat sémantické pole termínů Ježíš a Kristus. Zároveň zcela zřetelně vidíme, že právě helénistické tituly Syn Boží, Kristus, Spasitel a Pán jsou ty, které hrají prominentní roli. Z ostatních představ, které jsme analyzovaly výše, zůstává přítomna představa proroka (προφήτης).

Signifikantní je, že i při společné analýze sémantických polí všech tří termínů zároveň, je pojem Bůh obklopen stále stejnou charakteristickou skupinou termínů, která se projevila už při jeho samostatné analýze ve výše předložených tabulkách a která zůstává konstantní v obou sledovaných periodách (εἰμί, μόνος, φημί, οὗτος, πᾶς, πολὺς, λόγος, ἄνθρωπος, γίγνομαι, λέγω, ἔχω, ποιέω, αὐτός, τις, ἄλλος, ἕτερος, πρῶτος, ψυχή, δύναμαι). Zdá se tedy, že termín Bůh je ve sledované epoše již etablovaným a relativně stabilním pojmem oproti výrazným proměnám, které sledujeme u termínů Ježíš a Kristus.

V prvním sledovaném období 1.–3. století jsou termíny Ježíš a Kristus obklopeny především christologickými tituly (κύριος, σωτήρ) a termíny odkazujícími k formujícímu se trojičnímu učení (υἱός, πατήρ, πνεῦμα, ἅγιος). Ježíš Kristus je Pán a Spasitel, ale také prorok (προφήτης), který přišel (ἔρχομαι) od Boha (θεός), aby odevzdal (δίδωμι, παραδίδωμι), co sám přijal

(λαμβάνω), tedy zvěst o Božím království (βασιλεία) a byl vydán (παραδίδωμι) do rukou (χείρ) nepřátel.

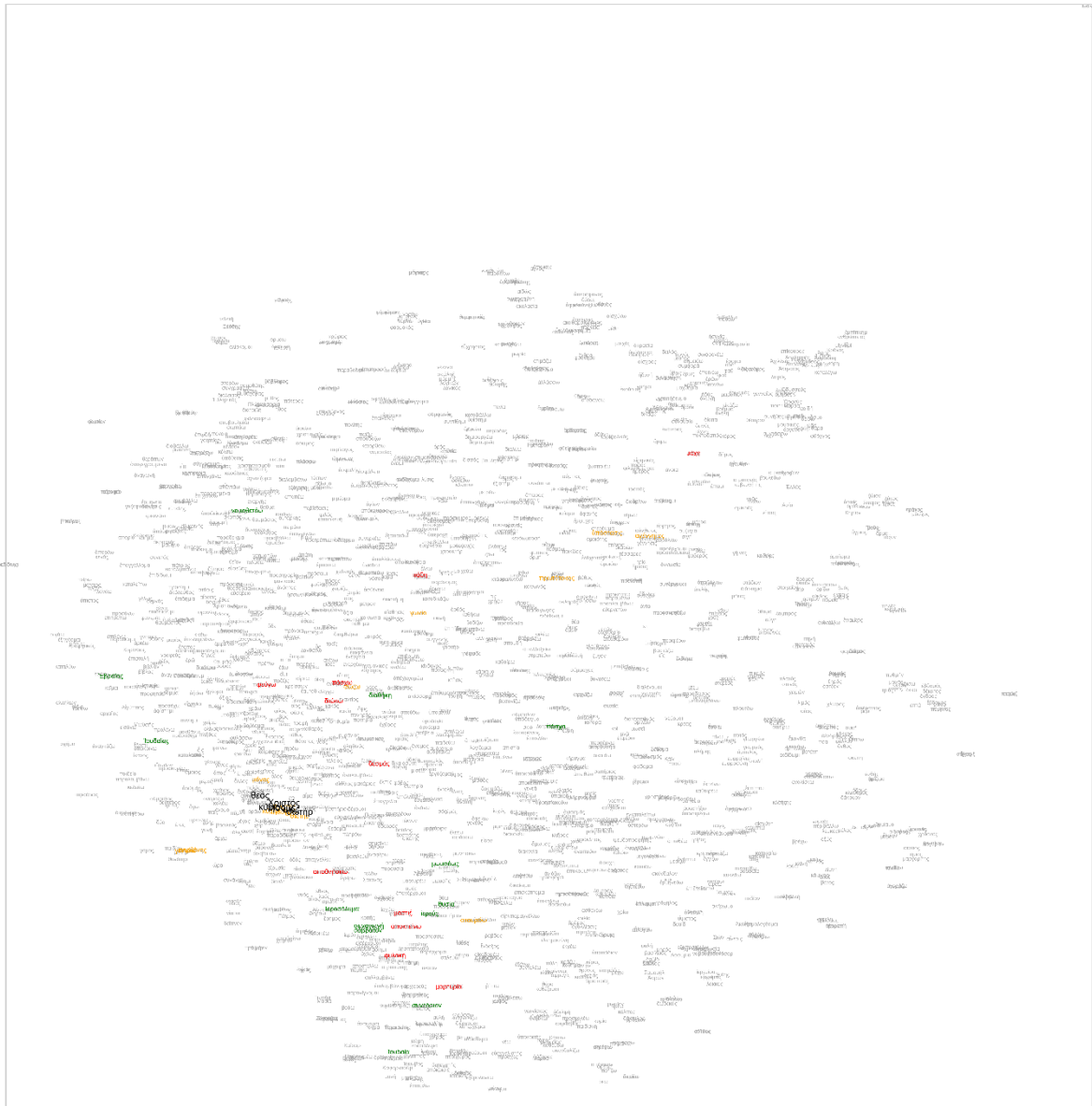
V druhé sledované epoše 4.–5. století můžeme pozorovat, jak se od sebe tyto představy začínají odlišovat. Ježíš je především očekávan jako ten, který znovu přijde (παρουσία). Dále jsou termínu Ježíš velmi blízko slova, odkazující ke zvěstování. Objevují se termíny zvěst (κήρυγμα), zvěstovat/kázat (κηρύσσω), evangelium, tedy dobrá zpráva nebo radostné poselství (εὐαγγέλιον), přinášet radostné poselství (εὐαγγελίζω) a také tradice (παράδοσις) a kniha (βιβλίον). Silně je zdůrazněn i motiv povolání (κλήσις) a následování (ἀκολουθία) či napodobení (μιμέομαι) Ježíšova příkladu. Je třeba pamatovat (μιμνήσκω) na to, co Ježíš činil, čemuž nasvědčuje i mnoho odkazů na jeho pozemské působení – na podobenství, která vyprávěl o bohatých (πλούσιος) a chudých (πτωχός, πένης); na jeho křik (κράζω) při smrti na kříži, kde přinesl oběť (ἀναφέρω) za ostatní, ale také na židovský rámeček, ve kterém svou zvěst vyhlášoval – Ježíš byl chápán jako druhý Mojžíš (Μωϋσῆς), ten, který je zákonodárcem (νομοθετέω), který má moc veřejně vyhlášovat (ἀναγορεύω) a který je pánem i nad sobotou (σάββατον). Dokonce je mu dána pravomoc odpouštět hříchy (ἄφεσις). Z perspektivy našich předchozích analýz si povšimněme, že se v sémantickém poli začínají objevovat termíny, které mohou nasvědčovat, že se představa Ježíše začíná optimalizovat směrem k tomu, co Barrett identifikoval jako charakteristiku úspěšné reprezentace náboženského činitele. Představa Ježíše nese kontraintuitivní prvky – je očekávána parusie, tedy, že znovu přijde. Toto očekávání může vnímat i v souvislosti s požadovanou schopností jednat ve světě rozpoznatelným způsobem, tedy jako vyhrocenou podobu tohoto rysu. Je také naznačeno, že Ježíš má přístup ke strategickým informacím a je schopen podněcovat rituální chování – je třeba jej následovat (ἀκολουθία, μιμέομαι), je možné se na něj obracet s modlitbami a prosbami (δέησις) a je to ten, který odpouští hříchy (ἄφεσις). Jedná se tedy o vysoce relevantní nadpřirozenou představu s vysokým inferenčním potenciálem.

Podobnou tendenci můžeme sledovat i u termínu Kristus, který je ve druhém sledovaném období ještě silněji spojen s ostatními christologickými termíny (κύριος, σωτήρ, υἱός, ἅγιος). Zůstává zde i titul prorok (προφήτης). Výrazně se zde prolomí, že Kristus je ten, který byl vzkříšen (ἀνίστημι), což z něj činí relevantní a autoritativní představu. Oproti termínům spojeným s následováním, které jsme viděli u Ježíše, je sémantické pole Krista vyplněné především tím, že jako Syn (υἱός) svého Otce (πατήρ) díky působení Ducha (πνεῦμα) naplnil (πληρώω) a dokončil (τελέω) dílo spásy, kvůli kterému byl poslán. Kristus je ten, který rozuměl (ἐπίσταμαι), sděloval/dával znamení (σημαίνω) a vyjevil (δηλόω) to, co mělo být ukázáno.

Můžeme se domnívat, že se nám zde odráží chápání Krista jako toho, který má vědění, řečeno kognitivně, který má přístup ke strategickým informacím. Také se jedná o toho, který podněcuje rituální chování a motivuje k víře – lidé žasnou (θαυμάζω) nad tím, co podle Písma (γραφή) učinil, a proto v něj věří (πιστεύω). Důležité je, že ani ze sémantického pole termínu Kristus nemizí vzpomínky na pozemské působení, byl to Žid (Ἰουδαῖος), který učil (διδάσκω), měl své učedníky (μαθητής), kteří jsou následně známí jako apoštolové (ἀπόστολος), a jeho poslední dny jsou spojeny s Jeruzalémem (Ἱεροσόλυμα). Můžeme se též domnívat, že se zde prolamuje i konkurence s helénistickými mysterijními kulty (μυστήριον, Ζεύς). Zároveň v Kristu je již jedno, zda byl někdo Řek (Ἕλληνας) či Žid (Ἰουδαῖος), jak proklamuje universalismus zvěsti o vzkříšeném už apoštol Pavel (Ef 2,13-22), nebo zda pochází z egyptského prostředí (Αἰγύπτιος).

#### **4.2.4 Srhnutí analýzy sémantických polí termínů Ježíš, Kristus a Bůh**

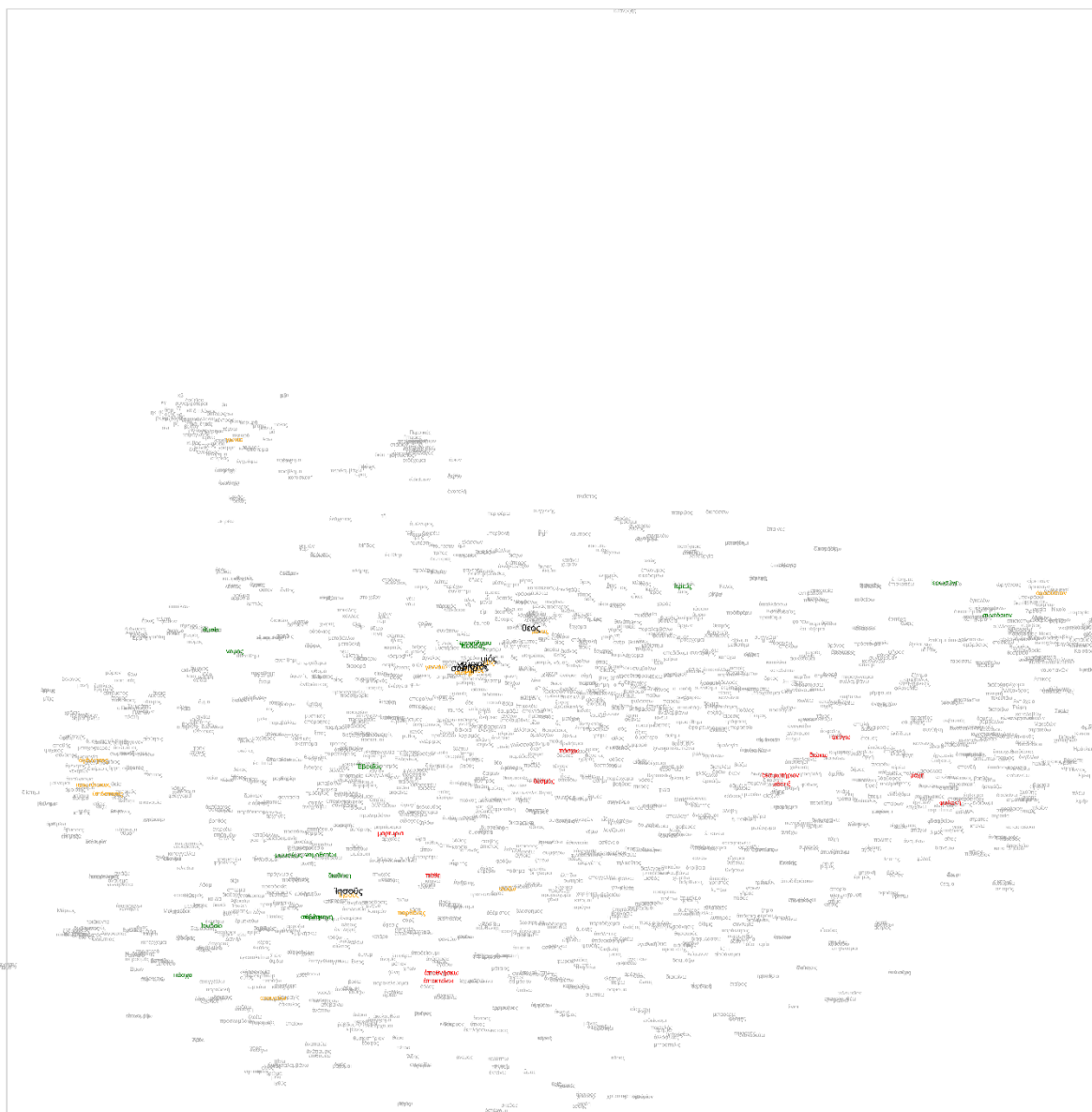
Z hlediska probíraného tématu nám tyto sémantické sítě pomohly vizualizovat proměnu, kterou prodělaly sledované termíny v prvních pěti staletích našeho letopočtu ve všech raněkřesťanských řecky psaných textech. Díky použitému přístupu distančního čtení bylo možné získat celkový náhled na zkoumané texty a vizualizovat změny ve významech připisovaných představě Ježíše, Krista a Boha. Především můžeme říci, že sémantické sítě byly schopné velmi výrazným způsobem učinit viditelným, že helénistické tituly Syn Boží, Pán a Spasitel v raném křesťanství převládly a staly se výsadní používanou titulaturou. V obou sledovaných obdobích totiž tvoří bezprostřední okolí termínu Kristus. Dále bylo ukázáno, že představa Boha je ve vybraném období poměrně stabilní a její významové pole neprodělává výraznější proměnu. Oproti tomu představy spojované s termínem Ježíš a termínem Kristus doznávají důležitých posunů. Na následující komplexní vizualizaci, jejíž výřezy jsme analyzovali výše, vidíme, jak dalece se termín Ježíš vzdálil z původní blízkosti termínu Kristus. Také můžeme pozorovat, jak se oba termíny vzdálily od pojmu Bůh, který zůstal skrze spřízněnost k pojmům Syn a Otec blíže termínu Kristus.



**Schéma 4: Celkový náhled na sémantickou síť v 1.–3. století<sup>335</sup>**

<sup>335</sup> Celý skript včetně zvětšené verze těchto analýz k dispozici na [https://github.com/kasev/paul/blob/master/scripts/4\\_embeddings-analysis\\_JESUS.ipynb](https://github.com/kasev/paul/blob/master/scripts/4_embeddings-analysis_JESUS.ipynb).





**Schéma 5: Celkový náhled na sémantickou síť v 4.–5. století<sup>336</sup>**

Vizualizace sémantických sítí pomohla tyto tendence ukázat bez předporozumění vneseného badatelem. Nad rámec podrobného rozboru významových polí těchto termínů bylo naznačeno, že některé nově se objevující pojmy z druhého období 4.–5. století lze chápat jako výraz posunu ke kognitivně optimální představě relevantního nadpřirozeného činitele, tak jak jej charakterizoval Barrett – zejména co se týče předpokladu přístupu ke strategickým informacím, schopnosti motivovat rituální chování a jednat ve světě rozpoznatelným způsobem. Pokud se vrátíme k mému předpokladu, že relevantnost daného konceptu je nejpodstatnějším faktorem,

<sup>336</sup> Celý skript včetně zvětšené verze těchto analýz k dispozici na [https://github.com/kasev/paul/blob/master/scripts/4\\_embeddings-analysis\\_JESUS.ipynb](https://github.com/kasev/paul/blob/master/scripts/4_embeddings-analysis_JESUS.ipynb).

ovlivňujícím jeho úspěšnost, můžeme na základě provedených analýz formulovat následující pozorování. Představy, spojené ve sledovaném období s termíny Ježíš a Kristus, jsou relevantní nejen z kognitivního hlediska, ale i v rámci kulturní schematičnosti. Všimněme si, že všechny tituly a koncepty, které rané křesťanství s Ježíšem spojilo, jsou známé z jiných kontextů – ať už židovského nebo helénistického. Žádná z představ, které rané křesťanství vztáhlo na Ježíše, není zcela nová a unikátní. Právě kulturní známost a blízkost je vedle podstatných kognitivních aspektů důležitým faktorem, který dle mého názoru zapříčinil úspěšnost představy Ježíše jako nadpřirozeného činitele – vzkříšeného Krista. Ve chvíli, kdy rané křesťanství opustilo své židovské kořeny a stalo se široce rozšířené v rámci helénistického kulturního prostoru, prosadily se novému publiku srozumitelnější představy – tedy nikoliv Ježíš jako rabbi, prorok, mesiáš nebo Syn člověka, vyvýšený na pravici Boží, ale vzkříšený Kristus, Syn Boží, Pán a Spasitel. V rámci syntetického modelu navrženého Purzyckým a Willardovou vidíme, že na základě této „dvojí“ relevance lze vysvětlit, proč nejspíše převládly právě tyto představy. Dávají totiž naší mysli možnost vytvářet jak nereflktované hluboké inference, spojené s kognitivní strukturou doménově specifických modulů naší mysli, tak reflektované schematické inference, utvořené na základě kulturní blízkosti – byly to představy, které nebyly v dané kultuře cizí, a proto umožňovaly, aby si je raněkřesťanské publikum mělo kam zařadit. Představa vzkříšení a záchrany lidské duše na zem poslaným Synem Božím a Spasitelem je kognitivně atraktivní a zároveň kulturně srozumitelná. V helénistickém prostoru se tato představa prosadila proto, že tyto koncepty, byť v jiných kontextech, v kultuře již kolovaly. Jejich přeznačení a vztahení k Ježíši tak bylo pro dané publikum přijatelné a přesvědčivé, protože odpovídalo jeho očekáváním a umožňovalo na jejich základě odvozovat další závěry. Proto byla tato představa shledána relevantní jak kognitivně, tak z hlediska kulturního kontextu a lidé měli motivaci ji šířit dále.

## 5 ZÁVĚR

Cílem této disertační práce bylo ukázat, jak může na teoretické i metodologické úrovni vypadat vědecký přístup ke studiu náboženství a jaké výsledky mohou z tohoto přístupu plynout, pokud se aplikuje na konkrétní problém z oblasti bádání o raném křesťanství. Sledovaným diskurzem byla v této práci kognitivní věda o náboženství. Ta byla zvolena jako reprezentant přístupu respektujícího požadavky vědecké praxe. Bylo ukázáno, že vědecké pojetí studia náboženství spočívá zejména v tom, že náboženství není v rámci kognitivně-vědného zkoumání považováno za fenomén *sui generis*, ale za jeden z přirozených projevů lidského kognitivního aparátu. Tím je ve výzkumu explicitně uzávorkována nadpřirozená rovina, která programově není zahrnuta do výzkumu (nikoliv popírána), neboť ji nelze podrobit vědeckému zkoumání. Vědecký přístup, ke kterému se kognitivní věda o náboženství hlásí, totiž spočívá v ustanovení takové základní roviny výzkumu, která je empirická, má explanační potenciál a v jejímž rámci podléhají předkládané hypotézy testovatelnosti a experimentální ověřitelnosti. Proto je zároveň kognitivní věda o náboženství spojena s požadavky redukcionismu a naturalismu. Na úrovni metody je vědecký přístup spojen s postulováním metodologického pluralismu, který principiálně nevylučuje použití jakékoliv metody, která se vzhledem ke zkoumané problematice ukáže jako vhodná a přiměřená. Výrazně se tak otevřelo využití metod známých z přírodních věd a také zapojení digitálních technologií do výzkumu.

Výzkumná otázka z oblasti raného křesťanství, na které byl vědecký přístup ke studiu náboženství prověřován, spočívala ve snaze ověřit, zda kognitivní analýza náboženských reprezentací může pomoci odhalit jeden z aspektů (nikoliv jediný nebo nejdůležitější), který napomohl tomu, že ze souboje konkurenčních idejí spojených s Ježíšem z Nazareta vzešla vítězně představa Ježíše jako Syna Božího, která postupně převládla a ostatní představy (rabbi, prorok, politický mesiáš, Syn člověka) do velké míry upozadila nebo zcela vytlačila. Vstupní hypotézou bylo, zda mentální reprezentace Ježíše jakožto Syna Božího nejlépe odpovídá kognitivnímu optimu, tedy charakteristice potenciálně úspěšné náboženské představy vhodné k šíření a zda můžeme v textech prvních pěti století vidět převahu této představy a konotací, které z ní plynou.

Výzkumná otázka tak sama nastolila jak teoretický přístup, který byl v disertační práci sledován, tak i zvolenou metodologii. Teoretický přístup reprezentovala Boyerova teorie minimální kontraintuitivity náboženských reprezentací, doplněná a zpřesněná Barrettem. Boyer byl inspirován modulární teorií lidské mysli a Sperberovým epidemiologickým modelem

kulturního přenosu. Na základě toho vystavěl svou teorii o minimální kontraintuitivě. Boyer vyšel z předpokladu, že lidská mysl je již od nejranějších stádií konceptuálního vývoje předurčena a omezena svou kognitivní architekturou k tomu, aby na základě empirické zkušenosti a kulturního učení budovala určité typy pojmových struktur. Tyto struktury může dle něj kognitivní věda identifikovat, popsat a ve spolupráci s psychologií vysvětlit jejich evoluční pozadí. Respektuje tak základní požadavky vědeckého výzkumu postulovaného kognitivní vědou o náboženství. Postupuje naturalisticky a redukcionisticky, neboť základní rovinou je mu lidská mysl a její kognitivní struktury. Základní vlastností úspěšné náboženské mentální reprezentace je podle něj to, že je *minimálně* kontraintuitivní. To činí náboženskou reprezentaci zapamatovatelnou (protože obsahuje prvky, které porušují naše intuitivní očekávání a tím ji činí kognitivně atraktivní) a zároveň relevantní (protože není umněšen její inferenční potenciál, tedy schopnost dovozovat automaticky na základě předpokladů plynoucích z naší intuitivní ontologie velké množství dalších informací). Kombinace těchto dvou vlastností pak zvyšuje pravděpodobnost, že budou mít lidé tendenci tuto mentální reprezentaci komunikovat, tedy dále šířit. Tuto teorii dále rozpracoval Barrett, který pomocí svého schématu kódování zkoumaných reprezentací zpřesnil operacionalizaci kontraintuitivity, což bylo nutné zejména vzhledem k nejednoznačným, ke kterým docházelo při experimentálním ověřování predikcí, které z Boyerovy teorie plynuly. V práci jsem proto podrobně rozebrala i jím vytvořený kódovací postup, který jsem následně využila v předložené analýze. Dále jsem poskytla přehledný soupis doposud provedených výzkumů, kde jsem se zaměřila na to, jaký byl zvolen výzkumný design, jaké aspekty teorie minimální kontraintuitivity byly sledovány, zda byla teorie potvrzena a jaké z daného výzkumu vyplynuly výsledky. To mi umožnilo, abych v závěru první části disertační práce, kde jsem shrnula hlavní body kritiky teorie minimální kontraintuitivity, lépe zhodnotila její problematické aspekty. Námitky vznesené proti této teorii nepovažuji za námitky proti teorii *per se*, ale proti současnému stavu výzkumu. Za nejpodstatnější považuji nutnost pečlivě rozlišovat mezi kontraintuitivními a kontraschematickými prvky v rámci analýzy sledovaných představ. Kloním se také k požadavku zastánců kontextuálního přístupu, že ani rovinu historického a kulturního kontextu nelze ve výzkumu opomíjet. Ve chvíli, kdy se v rámci komunikace stane ze soukromé mentální reprezentace veřejná reprezentace, nebo dokonce úspěšná a široce rozšířená kulturní reprezentace, je nutné brát v potaz i kontextuální faktory.

V práci jsem teorii minimální kontraintuitivity podrobně rozebrala, protože soudím, že při výzkumu náboženství nelze postupovat bez pochopení toho, jak lidská mysl formuje a omezuje

náboženské představy. Soustředění se na lidskou mysl jakožto základní rovinu explanace považují nejen za prospěšné, ale za nutné, neboť kognitivní struktura lidské mysli je vždy přítomným kontextem, v jehož rámci se náboženské představy vytvářejí a modifikují. Navíc je kontextem primárním, neboť se z velké části jedná o automatické a nereflektované procesy lidského kognitivního aparátu. Navzdory provedeným experimentálním výzkumům, které se z velké části soustředily na ověření zapamatovatelnosti minimálně kontraintuitivních náboženských reprezentací, se domnívám, že ještě podstatnější roli hraje kritérium relevance. Nadto považují kritérium relevance za spojující můstek mezi důrazem na obsah (*content*) náboženských reprezentací a kontext (*context*), ve kterém jsou přenášeny, tedy za spojující můstek mezi kognitivní a kulturní rovinou. V žádném případě totiž neargumentuji pro to, že by se soustředění na kognitivní strukturu a obsah náboženských reprezentací mělo stát výlučným zaměřením výzkumu. Naopak, rovinu vyšší, tedy rovinu kulturního a historického kontextu, ve kterém jsou náboženské představy šířeny a komunikovány, je vždy zapotřebí následně do výzkumu zahrnout. Jedná se totiž o rovinu, která výrazně ovlivňuje metareprezentaci daných představ (tedy jejich reflexi) a která je zodpovědná za to, zda člověk v danou představu uvěří. Je tedy rovinou reflektovanou, proto můžeme říci sekundární, ale nikoliv méně důležitou. Výraznou roli zde hrají kulturní faktory, jako je vliv konformity (*conformity bias*) a autority (*authority bias*) – jinými slovy, je důležité, zda je daná náboženská reprezentace pro danou kulturu přijatelná či zda je v ní známá a zda ji prosazují pro dané společenství autoritativní jedinci. Relevance je dle mého soudu spojujícím můstkem proto, že ji ovlivňuje jak kognitivní struktura dané reprezentace, tak kontextuální aspekty. Z kognitivního hlediska je relevance konkrétní mentální reprezentace dána jejím inferenčním potenciálem, tedy možností odvodit na jejím základě automaticky a nereflektovaně další informace a očekávání. Tuto relevanci podle Boyera zvyšuje u většiny náboženských představ také předpokládaný plný přístup ke strategickým informacím, který má lidská mysl tendenci nadpřirozeným agentům přisuzovat. Proto je nejčastější náboženskou reprezentací činitel z kategorie osoba, nebo přenos teorie mysli do jedné ze zbývajících ontologických kategorií. Na úrovni kontextu, tedy historických a kulturních souřadnic, relevanci ovlivňuje konceptuální známost dané představy. Jinými slovy, pokud daná náboženská představa zapadá do kulturního schématu, které je v dané kultuře známé a přijatelné, je pravděpodobnější, že bude považována za relevantní, a tedy že se zvýší i její potenciál k šíření. Stejně tak relevanci dané představy na úrovni kontextu ovlivňuje i to, zda ji šíří a prosazují autoritativní jedinci. Nedomnívám se, že se jedná o kruhovou argumentaci, neboť považují kognitivní a kontextuální faktory za dvě síly působící zároveň. Kognitivní

aspekty jsou primární, protože jsou zakotveny ve struktuře lidské mysli – jedná se o faktory, které jsou ve hře přítomné vždy. Velká část z nich navíc působí v našem mentálním „suterénu“, tedy na nereflakované a automatické úrovni. Rovina kontextu je sekundární, byť stejnou měrou podstatná, protože ovlivňuje vědomou reflexi, tedy to, jak se rozhodneme danou představu metareprezentovat. Konkrétní náboženská reprezentace může být totiž metareprezentována rozdílnými způsoby: jako pravdivá a závazná; jako fiktivní představa; jako nesmyslná představa apod. Jedná se tedy o reflektované vztahování se ke konkrétní mentální reprezentaci. A tento vědomý proces je již výrazně ovlivněn i konkrétním kulturním kontextem, např. zmíněným vlivem autoritativních osobností či vlivem konformity, což jsou faktory známé z diskurzu kulturní evoluce. To, že považuji tuto rovinu za sekundární, neznamená, že ji považuji za méně důležitou. Právě v této rovině je totiž dle mého soudu zapotřebí hledat odpověď na otázku víry, tedy pocitu závazku vůči konkrétní náboženské reprezentaci.

Po důkladném probrání všech aspektů sledované teorie jsem přistoupila k vlastnímu prověření stanovené hypotézy. Nejprve jsem historicko-kritickou metodou analyzovala dostupné prameny, abych jednotlivé náboženské představy, konkretizované jako židovské a raněkřesťanské Ježíšovy tituly, podrobně charakterizovala. Sledovaná poměna chápání Ježíšovy osoby v prvních pěti staletích našeho letopočtu proběhla na škále: Bohem zmocněný člověk (rabbi/učitel moudrosti, prorok, politický mesiáš) – židovská apokalyptická postava Syn člověka spojená s motivem utrpení – helénistické tituly Syn Boží, Spasitel, Pán a Kristus. Ve vlastní analýze kognitivních aspektů těchto Ježíšových titulů jsem využila Barrettova kódovacího schématu. Výrazně jsem se soustředila zejména na to, abych odlišila kontraintuitivní a kontraschematické vlastnosti analyzovaných titulů. Zjistila jsem, že představa Syn Boží se sice nachází na hraničním skóre kontraintuitivity tři, neboť je možné ji dle Barrettova schématu kódovat jakožto ČLOVĚK<sup>b+b+m</sup>. Jsme tedy jedno porušení nad předpokládaným kognitivním optimem, což by mohlo snižovat zapamatovatelnost této představy. Jedná se však o představu, která má z kognitivního hlediska velmi silnou relevanci, protože plně vyhovuje Barrettem postulované charakteristice úspěšného konceptu nadpřirozeného činitele – je kontraintuitivním, intencionálním činitelem, který disponuje strategickými informacemi, je potenciálně schopen jednat v lidském světě rozpoznatelným způsobem a je schopen motivovat jednání, která posilují víru. Navíc teorie minimální kontraintuitivity předpokládá, že koncepty s kontraintuitivním skóre vyšším než dva budou velmi pravděpodobně vyžadovat ke svému přenosu další kulturní „lešení“ (*scaffolding*): rituály, systematickou a opakovanou výuku nebo rozvoj teologie, tedy specializované nauky, což je

vývoj, který v raném křesťanství pozorujeme. Provedená analýza Ježíšových titulů tedy ukázala, že z kognitivního hlediska je nejvhodnějším kandidátem na úspěšnou náboženskou reprezentaci právě titul Syn Boží, který v křesťanství následně převládl. Analýza nasvědčuje také mému předpokladu, že pro úspěšnost konkrétní náboženské představy může být důležitější kritérium relevance než zapamatovatelnost (ta je nejvyšší u představ se skóre konstraintivity jedna nebo dva). Následný výzkum by proto měl pokračovat výraznějším zahrnutím kontextuální roviny. Zmiňme nyní jen nejpodstatnější historicko-kulturní aspekty, které v tomto procesu hrály roli a které zvyšovaly relevanci této představy. Titul Syn Boží totiž reprezentuje představu, kterou prosazovali autoritativní jedinci raného křesťanství (na počátku zejména apoštol Pavel) a která byla zároveň široce kulturně srozumitelná, což ve chvíli, kdy v raném křesťanství začali převládat věřící z pohanů nad věřícími ze židů, jistě sehrálo nemalou úlohu.

V závěru práce jsem tuto analýzu rozšířila za využití metod z oblasti distančního čtení, kde jsem se ve spolupráci s Vojtěchem Kašem soustředila na proměny sémantického pole termínů Ježíš (Ἰησοῦς), Kristus (Χριστός) a Bůh (Θεός) v korpusu řecky psaných raně křesťanských textů prvních pěti staletí našeho letopočtu. Na jedné straně jsem tím chtěla ukázat použitelnost distančního čtení pro interpretaci raně křesťanských textů. Hlavní benefit této metody spatřuji v možnosti korigovat předporozumění, které badatel může do výkladu textů vnášet. Názorově „slepá“ počítačová analýza textů může badateli umožnit podívat se na texty z odstupu a upozornit jej, pokud by měl tendenci ve své interpretaci přetěžovat konkrétní motivy na úkor jiných. Zároveň je tak možné analyzovat velké textové korpusy, které by bylo jen obtížné pojmout prostřednictvím klasické exegetické práce. Na straně druhé zvolení této metody reprezentuje snahu poučit se z kritiky teorie minimální konstraintivity Purzyckyho a Willardové, kteří zdůrazňovali nedostatečné rozlišování mezi konstraintivní a kontraschematickou rovinou a kteří přišli s návrhem syntetického modelu, zahrnujícího hluboké i mělké inference v rámci daného konceptu. Protože lze náboženské představy ve formě veřejných reprezentací chápat jako kulturní schémata, která člověk vytváří a posiluje sdílením, využili jsme metodu *word-embedding* z oblasti distribuční sémantiky, která je schopna vizualizovat sémantické sítě vybraných termínů, abychom ukázali, jak vypadala souhrnná veřejná reprezentace, která byla v daném období na základě textů v kultuře přítomna a která tak mohla mít vliv na soukromé reprezentace řecky mluvících čtenářů a posluchačů. Ukázalo se tak, že ve hře byli jak kognitivní faktory (pozorovali jsme v souladu s Barretovým předpokladem tendenci k posílení konstraintivity, intencionality, disponování strategickými

informacemi, jednání ve světě rozpoznatelným způsobem a schopnosti motivovat jednání, posilující víru), tak kontextuální faktory (zejména kulturní blízkost použitých konceptů), což je v souladu se mnou postulovaným předpokladem důležitosti relevance dané představy. Díky kombinaci kognitivních charakteristik a přijatelného kulturního kontextu můžeme hovořit o „dvojí“ relevanci sledovaného konceptu – jak na rovině hlubokých, tak i na rovině mělkých inferencí. Představa Ježíše Krista jakožto vzkříšeného Syna Božího, Spasitele a Pána převládla, protože byla pro raněkřesťanské publikum relevantní jak z hlediska kognitivní struktury lidské mysli, tak z hlediska kulturní blízkosti – nejlépe zapadala do tehdejších kulturních schémat.



## 6 SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY A PRAMENŮ

### **Prameny:**

*Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona.* Český ekumenický překlad. Praha: Česká biblická společnost, 2007.

*Biblia Hebraica Stuttgartensia.* Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2014.

Dus, Jan A.; Pokorný, Petr (eds.). *Neznámá evangelia, Novozákonní apokryfy I.* Praha: Vyšehrad, 2001.

Eusebius Pamphili. *Církevní dějiny (Ecclesiastica Historia).* Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1988.

Rehm, Bernhard; Strecker, Georg (eds.). *Die Pseudoklementinen II. Rekognitionen in Rufins Übersetzung.* Berlin: De Gruyter, 1994.

Nestle-Aland. *Novum testamentum Graece et Latine.* Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2005.

Rehm, Bernhard; Paschke, Franz (eds.). *Die Pseudoklementinen I. Homilien.* Berlin: Akademie Verlag, 1969.

### **Použitá literatura:**

Ambasciano, Leonardo. *An Unnatural History of Religions. Academia, Post-Truth and the Quest for Scientific Knowledge.* London – New York: Bloomsbury, 2019.

Ambasciano, Leonardo. „The Sisyphean Discipline: A Précis of An Unnatural History of Religions.“ *Religio*, 2020, 28(1), 3–20.

Atran, Scott. „Folk Biology and the Anthropology of Science: Cognitive Universals and Cultural Particulars (+ Open Peer Commentary and Author’s Response).“ *Behavioral and Brain Sciences*, 1998, 21(4), 547–609.

Atran, Scott. *In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion.* Oxford – New York: Oxford University Press, 2002.

Atran, Scott; Norenzayan, Ara. „Religion’s Evolutionary Landscape: Counterintuition, Commitment, Compassion, Communion.“ *Behavioral and Brain Sciences*, 2004, 27(6), 713–730.

Aune, David E. *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*. Grand Rapids: Eerdmans, 1983.

Banerjee, Konika; Haque, Omar S.; Spelke, Elizabeth S. „Melting Lizards and Crying Mailboxes: Children's Preferential Recall of Minimally Counterintuitive Concepts.“ *Cognitive Science*, 2013, 37(7), 1251–1289.

Barkow, Jerome H.; Cosmides, Leda; Tooby, John. „Introduction: Evolutionary Psychology and Conceptual Integration.“ In Barkow, Jerome H.; Cosmides, Leda; Tooby, John (eds.). *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*. Oxford: Oxford University Press, 1992, 3-15.

Baron-Cohen, Simon. *Mindblindness: An Essay on Autism and Theory of Mind*. Cambridge: The MIT Press, 1995.

Barret, Justin L.; Keil, Frank C. „Conceptualizing a Nonnatural Entity: Anthropomorphism in God Concepts.“ *Cognitive Psychology*, 1996, 31(3), 219–247.

Barrett, Justin L. „Exploring the Natural Foundations of Religion.“ *Trends in Cognitive Sciences*, 2000, 4(1), 29–34.

Barrett, Justin L.; Nyhof, Melanie A. „Spreading Non-natural Concepts: The Role of Intuitive Conceptual Structures in Memory and Transmission of Cultural Materials.“ *Journal of Cognition and Culture*, 2001, 1(1), 69–100.

Barrett, Justin L.; Moore Newman, Roxanne; Richert, Rebekah A. „When Seeing Does Not Lead to Believing: Children's Understanding of the Importance of Background Knowledge for Interpreting Visual Displays.“ *Journal of Cognition and Culture*, 2003, 3(1), 91–108.

Barrett, Justin L. „The Naturalness of Religious Concepts: An Emerging Cognitive Science of Religion.“ In Antes, Peter; Geertz, Armin W.; Warne, Randi R. (eds.). *New Approaches to the Study of Religion, Volume 2: Textual, Comparative Sociological, and Cognitive Approaches*. New York: Walter de Gruyter, 2004, 401–418.

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

Barrett, Justin L. „Coding and Quantifying Counterintuitiveness in Religious Concepts: Theoretical and Methodological Reflections.“ *Method and Theory in the Study of Religion*, 2008, 20(4), 308–338.

- Barrett, Justin L. „Why Santa Claus is Not a God.“ *Journal of Cognition and Culture*, 2008, 8, 149–161.
- Barrett, Justin L.; Burdett, Emily Reed; Porter, Tenelle J. „Counterintuitiveness in Folktales: Finding the Cognitive Optimum.“ *Journal of Cognition and Culture*, 2009, 9(3), 271–287.
- Bauckham, Richard. “For Whom Were Gospels Written?” In Bauckham, Richard (ed.). *The Gospels for All Christians: Rethinking the Gospel Audiences*. Grand Rapids: Eerdmans, 1998, 9–48.
- Beebe, James R.; Duffy, Leigh. „The Memorability of Supernatural Concepts: Effects of Minimal Counterintuitiveness, Moral Valence, and Existential Anxiety on Recall.“ *The International Journal for the Psychology of Religion*, 2020, 30(4), 322–341.
- Bechtel, William; Abrahamsen, Adele. *Connectionism and the Mind: Parallel Processing, Dynamics, and Evolution in Networks*. Malden: Blackwell, 2002.
- Bergstrom, Brian; Boyer, Pascal. „Evolutionary Perspectives on Religion.“ *Annual Review of Anthropology*, 2008, 37, 111–130.
- Bering, Jesse. *The God Instinct: The Psychology of Souls, Destiny, and The Meaning of Life*. London: Nicholas Brealey Publishing, 2011.
- Bloom, Pascal. *Descartes' Baby: How the Science of Child Development Explains What Makes Us Human*. New York: Basic Books, 2004.
- Boyer, Pascal. „Cognitive Aspects of Religious Symbolism.“ In Boyer, Pascal (ed.). *Cognitive Aspects of Religious Symbolism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, 4–47.
- Boyer, Pascal. *The Naturalness of Religious Ideas. A Cognitive Theory of Religion*. Berkeley: University of California Press, 1994.
- Boyer, Pascal. „Cognitive Aspects of Religious Ontologies: How Brain Processes Constrain Religious Concepts.“ *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*, 1999, 17(1), 53–72.
- Boyer, Pascal. „Religious Ontologies and the Bounds of Sense: A Cognitive Catalogue of the Supernatural.“ Dostupné z <<http://ontology.buffalo.edu/smith/courses01/rrtw/Boyer.htm>>.
- Boyer, Pascal. *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*. New York: Basic Books, 2001.

Boyer, Pascal; Ramble, Charles. „Cognitive Templates for Religious Concepts: Cross-Cultural Evidence for Recall of Counter-Intuitive Representations.“ *Cognitive Science*, 2001, 25(4), 535–564.

Broadhead, Edwin K. *Teaching with Authority: Miracles and Christology in the Gospel of Mark*. Sheffield: JSOT Press, 1992.

Broadhead, Edwin K. *Naming Jesus: Titular Christology in the Gospel of Mark*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999.

Bulbulia, Joseph. „Religious Costs as Adaptationist that Signal Altruistic Intention.“ *Evolution and Philosophy*, 2004, 18(5), 655–686.

Bultmann, Rudolf. *Theology of the New Testament vol. I*. London: SCM Press, 1952.

Carney, James; MacCarron, Pádraig. „Comic-Book Superheroes and Prosocial Agency: A Large-Scale Quantitative Analysis of the Effects of Cognitive Factors on Popular Representations.“ *Journal of Cognition and Culture*, 2017, 17 (3-4), 306–330.

Casler, Krista; Kelemen, Deborah. „Reasoning about Artifacts at 24 Months: The Developing Teleo-Functional Stance.“ *Cognition*, 2007, 103(1), 120–130.

Cerrato, Lisa et al. PerseusDL/canonical-greekLit 0.0.2711 (verze 0.0.2711). *Zenodo*. Dostupné z <<http://doi.org/10.5281/zenodo.4067170>>.

Cigán, Jakub; Hampejs, Tomáš. „Náboženské představy a jejich přenos: Od mysli a obsahu k tělu a kontextu.“ *Pantheon*, 2014, 9(1), 113–138.

Cohen, Emma. *The Mind Possessed: The Cognition of Spirit Possession in an Afro-Brazilian Religious Tradition*, New York: Oxford University Press, 2007.

Cochran, Gregory; Harpending, Henry. *The 10,000 Year Explosion: How Civilization Accelerated Human Evolution*. New York: Basic Books, 2009.

Cosmides, Leda; Tooby, John. „The Psychological Foundations of Culture.“ In Barkow, Jerome H.; Cosmides, Leda; Tooby, John (eds.). *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*. Oxford: Oxford University Press, 1992, 19–136.

Cosmides, Leda; Tooby, John. „Origins of Domain Specificity: The Evolution of Functional Organization.“ In Hirschfeld, Lawrence A.; Gelman Susan A. (eds.). *Mapping the Mind: Domain Specificity in Cognition and Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, 85–116.

- Crane, Gregory R. et al. First1kGreek (Version 1.1.5070). *Zenodo*. Dostupné z <<http://doi.org/10.5281/zenodo.4091475>>.
- Cullmann, Oscar. *The Christology of the New Testament*. Philadelphia: The Westminster Press, 1963.
- Czachesz, István. „Network Analysis of Biblical Texts.“ *Journal of Cognitive Historiography*, 2016, 3(1-2), 43–67.
- Czachesz, István. *Cognitive Science and the New Testament: A New Approach to Early Christian Research*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- D’Andrade, Roy G. *The Development of Cognitive Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Dunn, James D. G. *Jesus Remembered*. Grand Rapids: Eerdmans, 2003.
- Eliade, Mircea. *Dějiny náboženského myšlení I.: Od doby kamenné po eleusinská mystéria*. Praha: OIKOYMENH, 2019.
- Fodor, Jerry A. *The Modularity of Mind*. Cambridge, MA: MIT Press, 1983.
- Fodor, Jerry A. *In Critical Condition: Polemical Essays on Cognitive Science and the Philosophy of Mind*. Cambridge, MA: MIT Press, 1998.
- Fodor, Jerry A. *The Mind Doesn’t Work That Way: The Scope and Limits of Computational Psychology*. Cambridge, MA: MIT Press, 2001.
- Fondevila, Sabela; Martín-Loeches, Manuel; Jiménez-Ortega, Laura; Casado, Pilar; Sel, Alejandra; Fernández-Hernández, Anabel; Sommer, Werner. „The Sacred and the Absurd – an Electrophysiological Study of Counterintuitive Ideas (at Sentence Level).“ *Social Neuroscience*, 2012, 7(5), 445–457.
- Fondevila, Sabela; Aristei, Sabrina; Sommer, Werner; Jiménez-Ortega, Laura; Casado, Pilar; Martín-Loeches, Manuel. „Counterintuitive Religious Ideas and Metaphoric Thinking: An Event-Related Brain Potential Study.“ *Cognitive Science*, 2016, 40(4), 972–991.
- Franek, Juraj. *Naturalismus a protekcionismus ve studiu náboženství*. Brno: Masarykova univerzita, 2017.
- Frankfort, Henri. *Kingship and the Gods: A Study of Ancient Near Eastern Religion of Society and Nature*. Chicago: Chicago University Press, 1948.

- Funda, Otakar A. *Ježíš a mýtus o Kristu*. Praha: Karolinum, 2007.
- Funda, Otakar A. *K filosofii náboženství*. Praha: Karolinum, 2017.
- Funda, Otakar A.; Špiclová, Zdeňka. *Otevřené otázky bádání o raném křesťanství*. Praha: Karolinum, 2022.
- Gelman, Rochel; Spelke, Elizabeth S.; Meck, Elizabeth. „What Preschoolers Know about Animate and Inanimate Objects.“ In Rogers, Don R.; Sloboda, John A. (eds.). *The Acquisition of Symbolic Skills*. New York: Plenum Press, 1983, 297–326.
- Gergely, György; Csibra, Gergely. „Teleological Reasoning in Infancy: The Naïve Theory of Rational Action.“ *Trends in Cognitive Sciences*, 2003, 7(7), 287–292.
- Gervais, Will M.; Henrich, Joseph. „The Zeus Problem: Why Representational Content Biases Cannot Explain Faith in Gods.“ *Journal of Cognition and Culture*, 2010, 10, 383–389.
- Gibbon, James. „God is great, God is good: Teaching God Concepts in Turkish Islamic Sermons.“ *Poetics*, 2008, 36(5-6), 389–403.
- Gonce, Lauren O.; Upal, M. Afzal; Slone, D. Jason; Tweney, Ryan D. „Role of Context in the Recall of Counterintuitive Concepts.“ *Journal of Cognition and Culture*, 2006, 6(3-4), 521–547.
- Gould, Stephen J.; Lewontin, Richard. „The Spandrels of San Marco and the Panglossian Paradigm: A Critique of the Adaptionist Programme.“ *Proceedings of the Royal Society of London, Series B: Biological Sciences*, 1979, 205(1161), 581–598.
- Gregory, Justin P.; Barret, Justin L. „Epistemology and Counterintuitiveness: Role and Relationship in Epidemiology of Cultural Representations.“ *Journal of Cognition and Culture*, 2009, 9(3), 289–314.
- Gregory, Justin P.; Greenway, Tyler S. „The Mnemonic of Intuitive Ontology Violation is Not the Distinctiveness Effect: Evidence from a Broad Age Spectrum of Persons in the UK and China during a Free-Recall Task.“ *Journal of Cognition and Culture*, 2017, 17(3-4), 253–280.
- Gregory, Justin P.; Greenway, Tyler S. „Is There a Window of Opportunity for Religiosity? Children and Adolescents Preferentially Recall Religious-Type Cultural Representations, but Older Adults Do Not.“ *Religion, Brain & Behavior*, 2017, 7(2), 98–116.
- Grundmann, Walter. *Das Evangelium nach Lukas*. Berlin: Evangelische Verlaganstalt, 1963.

- Guthrie, Stewart E. *The Faces in the Clouds: A New Theory of Religion*. Oxford-New York: Oxford University Press, 1993.
- Hahn, Ferdinand. *Christologische Hoheitstitel*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964.
- Hampejs, Tomáš; Chalupa, Aleš. „Kognitivní věda o náboženství: Východiska, cíle a krátká historie.“ *Pantheon*, 2004, 9(1), 10–43.
- Harmon-Vukić, Mary E.; Slone, D. Jason. „The Effect of Integration on Recall of Counterintuitive Stories.“ *Journal of Cognition and Culture*, 2009, 9(1), 57–68.
- Harris, Zellig S. „Distributional Structure.“ *Word*, 1954, 10(2-3), 146–162.
- Hatano, Giyoo; Inagaki, Kayako. „Young Children’s Naïve Theory of Biology.“ *Cognition*, 1994, 50(1-3), 171–188.
- Henrich, Joseph; Heine, Steven J.; Norenzayan, Ara. „The Weirdest People in the World?“ *The Behavioral and Brain Sciences*, 2010, 33(2-3), 61–83.
- Hirschfeld, Lawrence A.; Gelman, Susan A. (eds.). *Mapping the Mind: Domain Specificity in Cognition and Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Hirschfeld, Lawrence A.; Gelman, Susan A. „How biological is essentialism?“ In Medin, Douglas L.; Atran, Scott (eds.). *Folkbiology*. Cambridge: MIT Press, 1999, 403–446.
- Hobza, Pavel; Zielina, Martin. *Řecká filosofie: Jazykově-filosofický úvod I*. Olomouc: Univerzita Palackého, 2013.
- Holtz, Traugott. *Ježíš z Nazareta*. Praha: Vyšehrad, 1991.
- Hornbeck, Ryan G.; Barrett, Justin L. „Refining and Testing ‘Counterintuitiveness’ in Virtual Reality: Cross-Cultural Evidence for Recall of Counterintuitive Representations.“ *International Journal for the Psychology of Religion*, 2013, 13(1), 15–28.
- Hughes, Lorna; Constantopoulos, Panos; Dallas, Costis. „Digital Methods in the Humanities: Understanding and Describing their Use across the Disciplines.“ In Schreibman, Susan; Siemens, Ray; Unsworth, John (eds.). *A New Companion to Digital Humanities*. Malden: Wiley-Blackwell, 2016, 150–170.
- Chomsky, Noam. *Rules and Representations*. New York, Columbia University Press, 1980.
- Chomsky, Noam. *Knowledge of Language: Its Nature, Origin, and Use*. Westport: Praeger Publishers, 1986.

Chomsky, Noam. *New Horizons in the Study of Language and Mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Chomsky, Noam; Berwick, Robert C. *Why Only Us: Language and Evolution*. Cambridge, MA: The MIT Press, 2016.

Inagaki, Kayoko; Hatano, Giyoo. *Young Children's Naïve Thinking about the Biological World*. New York: Psychology Press, 2002.

Inagaki, Kayoko; Hatano, Giyoo. „Young Children's Conception of the Biological World.“ *Current Directions in Psychological Science*, 2006, 15(4), 177–181.

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

Jensen, Jeppe Sinding. „Religion as the Unintended Product of Brain Functions in the ‚Standard Cognitive Science of Religion Model‘: On Pascal Boyer Religion Explained (2001) and Ilkka Pyysiäinen How Religion Works (2003)“. In Stausberg, Michael (ed.). *Contemporary Theories of Religion: A Critical Companion*. London: Routledge, 2009, 129–155.

Johnson, Claire V. M.; Kelly, Steve W.; Bishop, Paul. „Measuring The Mnemonic Advantage of Counter-intuitive and Counter-schematic Concepts.“ *Journal of Cognition and Culture*, 2010, 10(1), 109–121.

Johnson, Dominic. „God's Punishment and Public Goods: A Test of the Supernatural Punishment Hypothesis in 186 World Cultures.“ *Human Nature*, 2005, 16(4), 410–446.

Kaše, Vojtěch. „Mluvicí pes ve Skutcích Petrových a hypotéza o zapamatovatelnosti minimálně kontrainutivních reprezentací“. In Kaše, Vojtěch; Novotný, František; Oudová Holcátová, Barbara Kateřina; Vozár, Zdenko (eds.). *Mezinárodní religionistická studentská vědecká konference Kutná Hora 2012: Sborník prací*. Praha: Karolinum, 2014, 10–33.

Kaše, Vojtěch. „Experimenty dějin: Kognitivní historiografie mezi dějepiscetvím a kognitivní vědou.“ *Pantheon*, 2004, 9(1), 93–112.

Kaše, Vojtěch. LAGT (v1.0). *Zenodo*. Dostupné z <<https://doi.org/10.5281/zenodo.4971946>>.

Karasaridis, Anestis. *Římská prodigia: Příspěvek k Boyerově teorii přenosu kulturních představ*. Brno, 2018. Diplomová práce. Masarykova univerzita, Fakulta filozofická, Ústav religionistiky. Vedoucí práce Mgr. Aleš Chalupa, Ph.D.



Kavanagh, Christopher, „Blood (Rain) & (Invisible) Sandals: A Recoding of the Counterintuitive Properties of Roman Prodigy Tales.“ Poster, *5th Biennial Meeting of International Association for the Cognitive Study of Religion*, Brno 2014, dostupné z <[https://www.academia.edu/7624233/Blood\\_Rain\\_and\\_Invisible\\_Sandals\\_A\\_Recoding\\_of\\_the\\_Counterintuitive\\_Properties\\_of\\_Roman\\_Prodigy\\_Tales](https://www.academia.edu/7624233/Blood_Rain_and_Invisible_Sandals_A_Recoding_of_the_Counterintuitive_Properties_of_Roman_Prodigy_Tales)>.

Keesing, Roger. *Kwaio Religion: The Living and the Dead in a Solomon Island Society*. New York: Columbia University Press, 1982.

Keil, Frank C. *Concepts, Kinds, And Cognitive Development*. Cambridge, MA: The MIT Press, 1989.

Keil, Frank C. „The Origins of an Autonomous Biology.“ In Gunnar, Megan R.; Maratsos, Michael (eds.). *Minnesota Symposium on Child Psychology*. Hillsdale: Earlbaum, 1992, 103–138.

Keil, Frank C. „The Growth of Causal Understanding of Natural Kinds.“ In Sperber, Dan; Premack, David; Premack, Ann J. (eds.). *Causal Cognition: A Multidisciplinary Debate*. New York: Oxford University Press, 1995, 234–267.

Kirkpatrick, Lee A. *Attachment, Evolution, and the Psychology of Religion*. New York – London: Guilford Press, 2005.

Klocová, Eva; Krátký, Jan; Kundt, Radek; Lang, Martin. „Rozhovor s Thomasem E. Lawsonem.“ *Sacra* 2012, 10(1), 69–76.

Kundt, Radek. „Evoluční teorie a religionistika: Současné evoluční přístupy ke studiu náboženství.“ *Pantheon*, 2004, 9(1), 44–70.

Kundtová Klocová, Eva. „Experimentální přístup ve studiu náboženství: Podoby a využití experimentu v sociálněvědném výzkumu.“ *Pantheon*, 2004, 9(1), 71–92.

Lakoff, George; Johnson, Mark. *Metafory, kterými žijeme*. Brno: Host, 2002.

Landauer, Thomas K.; Foltz, Peter W.; Laham, Darrell. „An Introduction to Latent Semantic Analysis.“ *Discourse Process*, 1998, 25(2-3), 259–284.

Landauer, Thomas K.; McNamara, Danielle S.; Dennis, Simon; Kintsch, Walter. *Handbook of Latent Semantic Analysis*. New York: Routledge, 2007.

- Lang, Martin, Kundt, Radek. „Evolutionary, Cognitive, and Contextual Approaches to the Study of Religious Systems: A Proposition of Synthesis.“ *Method & Theory in the Study of Religion*, 2020, 32(1), 1–46.
- Leslie, Alan M. „A Theory of Agency.“ In Sperber, Dan; Premack, David; Premack, Ann J. (eds.). *Causal Cognition: A Multidisciplinary Debate*. New York: Oxford University Press, 1995, 121–149.
- Linka, Vojtěch; Kaše, Vojtěch. „Pain and the Body in *Corpus Hippocraticum*: A Distributional Semantic Analysis.“ *Digital Classics Online*, 2021, 7, 54–71.
- Lisdorf, Anders. „The Spread of Non-Natural Concepts: Evidence from the Roman Prodigy Lists.“ *Journal of Cognition and Culture*, 2004, 4(1), 151–173.
- Martin, Luther H. „Recent Historiography and the History of Religions: An Appreciative Response to Arthur McCalla.“ *Method & Theory in the Study of Religion*, 1991, 3(1), 115–120.
- Martin, Luther H.; Sørensen, Jesper (eds.). *Past Minds: Studies in Cognitive Historiography*. London: Equinox Publishing, 2011.
- McCauley, Robert N. „The Naturalness of Religion and the Unnaturalness of Science.“ In Keil, Frank C.; Wilson, Robert A. (eds.). *Explanation and Cognition*. Cambridge, MA: MIT Press, 2000, 61–85.
- McCauley, Robert N. *Why Religion Is Natural and Science Is Not*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- McCauley, Robert N.; Lawson, E. Thomas. *Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- McCauley, Robert N.; Lawson, E. Thomas. *Bringing Ritual to Mind: Psychological Foundations of Cultural Forms*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Mesoudi, Alex. *Cultural Evolution: How Darwinian Theory Can Explain Human Culture and Synthesize the Social Sciences*. Chicago: University of Chicago Press, 2011.
- Mesoudi, Alex. „Cultural Evolution: A Review of Theory, Findings and Controversies.“ *Evolutionary Biology*, 2016, 43(4), 481–497.
- Mikolov, Tomas; Chen, Kai; Corrado, Greg; Dean, Jeffrey. „Efficient Estimation of Word Representations in Vector Space.“ *ArXiv [Cs.CL]*, 2013, 1–12.

- Mithen, Steven J. *The Prehistory of the Mind: The Cognitive Origins of Art, Religion and Science*. New York: Thames and Hudson, 1996.
- Mithen, Steven J. *Thoughtful Foragers: A Study of Prehistoric Decision Making*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Moretti, Franco. *Distant Reading*. London: Verso, 2013.
- Nikki, Nina; Kaše, Vojtěch; Špiclová, Zdeňka. „The Cultural Evolution of Prototypical Paul in the First Five Centuries: A Distributional Semantic Analysis of Greek Christian Texts.“ *Journal of Ethics in Antiquity and Christianity*, 2022, 4, 50–74.
- Norenzayan, Ara. *Big Gods: How Religion Transformed Cooperation and Conflict*. Princeton: Princeton University Press, 2013.
- Norenzayan, Ara; Atran, Scott; Faulkner, Jason; Schaller, Mark. „Memory and Mystery: The Cultural Selection of Minimally Counterintuitive Narratives.“ *Cognitive Science*, 2006, 30(3), 531-553.
- Paleček, Martin. *Antropologové v pasti? Mezi přírodou a kulturou*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2017.
- Petersen, Anders Kolstergaard; Gilhus, Ingvild Sælid; Martin, Luther H.; Jensen, Jeppe Sinding; Sørensen, Jesper (eds.). *Evolution, Cognition, and the History of Religion: A New Synthesis*. Leiden – Boston: Brill, 2019.
- Pinker, Steven. *How the Mind Works*. London: Penguin Books, 1997.
- Pinker, Steven. *The Blank Slate: The Modern Denial of Human Nature*. New York: Penguin Book, 2002.
- Pokorný, Petr. *Ježíš Nazaretský: Historický obraz a jeho interpretace*. Praha: OIKOYMENH, 2005.
- Porubanova-Norquist, Michaela; Shaw, Daniel Joel; Xygalatas, Dimitris. „Minimal-Counterintuitiveness Revisited: Effects of Cultural and Ontological Violations on Concept Memorability.“ *Journal for the Cognitive Science of Religion*, 2013, 1(2), 181–192.
- Porubanova, Michaela; Shaw, Daniel Joel; McKay, Ryan; Xygalatas, Dimitris. „Memory for Expectation-Violating Concepts: The Effects of Agents and Cultural Familiarity.“ *PLoS ONE*, 2014, 9(4), 1–7.

- Premack, David. „The Infant’s Theory of Self-Propelled Objects.“ *Cognition*, 1990, 36(1), 1–16.
- Purzycki, Benjamin G. „Cognitive Architecture, Humor and Counterintuitiveness: Retention and Recall of MCIs.“ *Journal of Cognition and Culture*, 2010, 10(1), 189–204.
- Purzycki, Benjamin G.; Willard, Aiyana K. „MCI Theory: A Critical Discussion.“ *Religion, Brain & Behavior*, 2015, 6(3), 1–42.
- Pyysiäinen, Ilkka; Lindeman, Marjaana; Honkela, Timo. „Counterintuitiveness as the Hallmark of Religiosity.“ *Religion*, 2003, 33(4), 341–355.
- Ramsey, W; Stich, S. „Connectionism and Three Levels of Nativism.“ *Synthese*, 1990, 82(2), 177–205.
- Richerson, Peter J.; Boyd, Robert T., Henrich, Joseph. „Cultural evolution of human cooperation.“ In Hammerstein, Peter (ed.). *Genetic and cultural evolution of cooperation*. Cambridge, MA: MIT Press, 2003, 357–388.
- Richerson, Peter J.; Boyd, Robert T. *V genech není všechno aneb Jak kultura změnila evoluci člověka*. Praha: Academia, 2012.
- Riesner, Rainer. *Jesus als Lehrer: Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Uberlieferung*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1988.
- Robbins, Philip. „Modularity of Mind“, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [online]. Dostupné z <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2010/entries/modularity-mind/>>.
- Rochat, Philippe; Mogan, Rachel; Carpenter, Malinda. „Young Infants’ Sensitivity to Movement Information Specifying Social Causality.“ *Cognitive Development*, 1997, 12(4), 537–561.
- Rosch, Eleanor; Mervis, Carolyn; Gray, Wayne D.; Johnson, David; Boyes-Braem, Penny. „Basic Objects in Natural Categories.“ *Cognitive Psychology*, 1976, 7(4), 573–605.
- Rosengren, Karl S.; Gelman, Susan A.; Kalish, Charles W.; McCormick, Michael. „As Time Goes By: Children’s Early Understanding of Growth,“ *Child Development*, 1991, 62(6), 1302–1320.
- Rozin, Paul; Haidt, Jonathan; McCauley, Clark R. „Disgust.“ In Lewis, Michael; Haviland-Jones, Jeannette M.; Barrett, Lisa F. (eds.). *Handbook of Emotions*. New York: Guilford Press, 2008, 757–776.

- Ryšková, Mireia. *Doba Ježíše Nazaretského: Historicko-teologický úvod do Nového zákona*. Praha: Karolinum, 2010.
- Sahlgren, Magnus; Lenci, Alessandro. „The Effects of Data Size and Frequency Range on Distributional Semantic Models.“ *ArXiv [Cs.CL]*, 2006, 1–6.
- Schleiermacher, Friedrich D. E. *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. Berlin: Walter de Gruyter, 2001.
- Schoeps, Hans-Joachim. *Jewish Christianity: Factional Disputes in the Early Church*. Philadelphia: Fortress Press, 1969.
- Scholl, Brian J.; Tremoulet, Patrice D. „Perceptual Causality and Animacy.“ *Trends in Cognitive Sciences*, 2000, 4(8), 299–308.
- Schweitzer, Albert. „Království boží a křesťanství.“ In Funda, Otakar A.; Pokorný, Petr (eds.). *Albert Schweitzer – zastánce kritického myšlení a úcty k životu*. Praha: Vyšehrad, 1989, 90–162.
- Simons, Daniel J.; Keil, Frank C. „An Abstract to Concrete Shift in Development of Biological Thought: The Insides Story.“ *Cognition*, 1995, 56(2), 129–163.
- Sjöblom, Tom. „Spandrels, Gazelles and Flying Buttresses: Religion as Adaptation or as A By-Product.“ *Journal of Cognition and Culture*, 2007, 7(3-4), 293–312.
- Skučková, Kristína. *Analýza kontraintuitivních konceptů v džátakách*. Brno, 2015. Bakalářská práce. Masarykova univerzita, Fakulta filozofická, Ústav religionistiky. Vedoucí práce Mgr. Jakub Cigán, Ph.D.
- Slaughter, Virginia. „Young Children’s Understanding of Death.“ *Australian Psychologist*, 2005, 40(4), 179–186.
- Slingerland, Edward; Collard, Mark. *Creating Consilience: Integrating the Sciences and the Humanities*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Slingerland, Edward. „Toward a Second Wave of Consilience in the Cognitive Scientific Study of Religion.“ *Journal of Cognitive Historiography*, 2014, 1(1), 121–130.
- Slone, D. Jason. *Theological Incorrectness: Why Religious People Believe What They Shoul’n’t*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

- Slone, D. Jason; Gonce, Lauren O.; Upal, M. Afzal; Edwards, Kristin; Tweney, Ryan D. „Imagery Effects on Recall of Minimally Counterintuitive Concepts.“ *Journal of Cognition and Culture*, 2007, 7(3), 355–367.
- Sommer, Joseph; Musolino, Julien; Hemmer, Pernille. „The Memorability of Supernatural Concepts: Some Puzzles and New Theoretical Directions.“ *Journal of Cognition and Culture*, 2022, 22(1-2), 90–135.
- Sommer, Joseph; Spencer, Chrystal; Musolino, Julien; Hemmer, Pernille. „A New Methodological Tool for Research on Supernatural Concepts.“ *Behavior Research Methods*, 2022, 1–16, dostupné z <<https://doi.org/10.3758/s13428-022-01826-3>>.
- Sosis, Richard. „Why Aren't We All Hutterites? Costly Signalling Theory and Religion Behavior.“ *Human Nature*, 2003, 14(2), 91–127.
- Sosis, Richard; Bulbulia, Joseph. „The Behavioral Ecology of Religion: The Benefits and Costs of One Evolutionary Approach.“ *Religion*, 2011, 41(3), 341–362.
- Spelke, Elizabeth S. „Principles of Object Perception.“ *Cognitive Science*, 1990, 14(1), 49–56.
- Spelke, Elizabeth S.; Phillips, Ann; Woodward, Amanda L. „Infant's Knowledge of Object Motion and Human Action.“ In Sperber, Dan; Premack, David; Premack, Ann J. (eds.). *Causal Cognition: A Multidisciplinary Debate*. New York: Oxford University Press, 1995, 44–78.
- Spelke, Elizabeth S.; Kinzler, Katherine D. „Core Knowledge.“ *Developmental Science*, 2007, 10(1), 89–96.
- Sperber, Dan; Wilson, Deirdre. *Relevance: Communication and Cognition*. Oxford: Blackwell, 1995.
- Sperber, Dan. *Explaining Culture: A Naturalistic Approach*. Oxford: Blackwell, 1996.
- Sperber, Dan (ed.). *Metarepresentations: A Multidisciplinary Perspective*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Sperber, Dan. „In Defense of Massive Modularity.“ In Dupoux, Emmanuel (ed.). *Language, Brain and Cognitive Development: Essays in Honor of Jacques Mehler*. Cambridge, MA: MIT Press, 2001, 47–57.
- Springer, Ken; Keil, Frank C. „On the Development of Biologically Specific Beliefs: The Case of Inheritance.“ *Child Development*, 1989, 60(3), 637–684.

- Stanton, Graham. „Jewish Christian Elements in the PseudoClementine Writings.“ In Skarsaune, Oskar; Hvalvik, Reidar (eds.). *Jewish Believers in Jesus: The Early Centuries*. Peabody: Hendrickson Publishers, 2007.
- Strang, Gilbert. *Introduction to Linear Algebra*. Wellesley: Wellesley-Cambridge Press, 2016.
- Stubbersfield, Joseph; Tehrani, Jamshid. „Expect the Unexpected? Testing for Minimally Counterintuitive (MCI) Bias in the Transmission of Contemporary Legends.“ *Social Science Computer Review*, 2013, 31(1), 90–102.
- Swan, Thomas; Halberstadt, Jamin. „The Mickey Mouse Problem: Distinguishing Religious and Fictional Counterintuitive Agents.“ *PLoS ONE*, 2019, 14(8), 1–15.
- Swan, Thomas; Halberstadt, Jamin. „The Fitness Relevance of Counterintuitive Agents.“ *Journal of Cognition and Culture*, 2020, 20(3-4), 188–217.
- Swan, Thomas; Halberstadt, Jamin. „Anxiety Enhances Recall of Supernatural Agents.“ *The International Journal for the Psychology of Religion*, 2022, 32(1), 71–87.
- Špiclová, Zdeňka. „Legenda o Judovi Dvojčeti: Analýza apokryfních tomášenských textů.“ *Pantheon*, 2018, 13(1), 48–65.
- Špiclová, Zdeňka. *Židokřesťanský proud v raném křesťanství*. Praha, 2020. Diplomová práce. Univerzita Karlova, Evangelická teologická fakulta, Katedra Nového zákona. Vedoucí práce doc. Jiří Mrázek, Th.D.
- Špiclová, Zdeňka; Kaše, Vojtěch. „Distant Reading of the Gospel of Thomas and the Gospel of John: Reflection of Methodological Aspects of the Use of Digital Technologies in the Research of Biblical Texts.“ *Open Theology*, 2020, 6, 423–439.
- Tappenden, Frederick S. *Resurrection in Paul: Cognition, Metaphor, and Transformation*. Atlanta: SBL Press, 2016.
- Turner, Mark. *Literární mysl: O původu myšlení a jazyka*. Brno: Host, 2005.
- Tweney, Ryan D.; Upal, M. Afzal; Gonce, Lauren O.; Slone, D. Jason; Edwards, Kristin. „The Creative Structuring of Counterintuitive Worlds.“ *Journal of Cognition and Culture*, 2006, 6(3), 483–498.
- Underwood, Ted. „A Genealogy of Distant Reading.“ *Digital Humanities Quarterly*, 2017 11(2), 1–12.

- Upal, M. Afzal; Gonce, Lauren O.; Tweney, Ryan D.; Slone, D. Jason. „Contextualizing Counterintuitiveness: How Context Affects Comprehension and Memorability of Counterintuitive Concepts.“ *Cognitive Science*, 2007, 31(3), 415–439.
- Upal, M. Afzal. „An Alternative Account of the Minimal Counterintuitiveness Effect.“ *Cognitive Systems Research*, 2010, 11(2), 194–203.
- Uro, Risto. *Ritual and Christian Beginnings: A Socio-Cognitive Analysis*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Van der Leeuw, Gerardus. „Über einige neuere Ergebnisse der psychologischen Forschung und ihre Anwendung auf die Geschichte, insonderheit die Religionsgeschichte.“ *Studi e materiali di storia delle religioni* 1926, 2, 1–43.
- Van der Leeuw, Gerardus. *Religion in Essence and Manifestation*. Princeton: Princeton University Press, 1986.
- Vouga, François. *Dějiny raného křesťanství*. Praha: Vyšehrad, 1997.
- Ward, Thomas B. „Structured Imagination: The Role of Category Structure in Exemplar Generation.“ *Cognitive Psychology*, 1994, 27(1), 1–40.
- Wellman, Henry; Cross, David; Watson, Julianne. „Meta-Analysis of Theory of Mind Development: The Truth About False-Belief.“ *Child Development*, 2001, 72(3), 655–684.
- White, Claire. *An Introduction to the Cognitive Science of Religion: Connecting Evolution, Brain, Cognition, and Culture*. New York: Routledge, 2021.
- Wiebe, Donald. *The Irony of Theology and the Nature of Religious Thought*. Montreal: McGill-Queen's University Press, 1991.
- Willard, Aiyana K.; Henrich, Joseph; Norenzayan, Ara. „Memory and Belief in the Transmission of Counterintuitive Content.“ *Human Nature*, 2016, 27(3), 221–243.
- Wilson, David Sloan. *Darwin's Cathedral: Evolution, Religion, and the Nature of Society*. Chicago: Chicago University Press, 2002.
- Wilson, Deirdre; Sperber, Dan. „Relevance Theory“. In Horn, L. R.; Ward, G. (eds.). *The Handbook of Pragmatics*. Oxford: Blackwell, 2004, 607-632.
- Wilson, Edward O. *Consilience: The Unity of Knowledge*. New York: Vintage Books, 1998.



## 7 SUMMARY

The dissertation aims to explore what a scientific approach to the study of religion can look like (at the theoretical level) and whether new technologies can be used for computational analysis of religious sources (at the level of method). The aim is to reflect on the relevance and applicability of these new theoretical and methodological approaches by applying them to a specific phenomenon in the field of early Christianity research. The work therefore moves on two levels. The first theoretical level consists of the question of the possibility, nature and form of a scientific approach to the study of religion. The second applied level is an attempt to use the scientific approach in the investigation of a particular phenomenon in the field of early Christianity in order to point directly to the benefits and limitations of these theories and methods. At stake, then, is both a question from the field of theory and philosophy of science – whether it is possible to scientifically investigate religion and what form such an approach might take – and a question from the field of religious studies – whether these theories and methods can contribute to research on the origins of Christian faith.

The discourse under consideration is the cognitive science of religion. This approach has been chosen to represent a field that respects the demands of scientific practice. It has been shown that the scientific approach to the study of religion consists, in particular, in considering religion not as a *sui generis* phenomenon within cognitive science, but as one of the natural manifestations of the human cognitive apparatus. This explicitly closes off the supernatural level in research, which is programmatically not included in research because it cannot be subjected to scientific investigation. Indeed, the scientific approach to which cognitive science of religion subscribes consists in establishing a basic level of research that is empirical, has explanatory potential, and within which the hypotheses put forward are subject to testability and experimental verifiability. Thus, at the same time, the cognitive science of religion is associated with the demands of reductionism and naturalism. At the level of method, the scientific approach is associated with the postulation of methodological pluralism, which does not exclude, in principle, the use of any method that proves to be appropriate and adequate in relation to the problem under investigation. This has significantly opened up the use of methods known from the natural sciences and the involvement of digital technologies in research.

The particular phenomenon from the history of research on early Christianity to which I apply this theory in the second part of the dissertation is the question of the origins of the Christian faith, concretised as the search for the reason for the transformation of the original

understanding of Jesus as a man (rabbi, prophet, political messiah, God's empowered servant) through the use of the Jewish title Son of Man into the idea of Jesus as the risen Son of God, Lord and Savior, an idea that was one of the main causes of the separation of Jesus' followers from their Jewish background and that prevailed in Christianity. The initial hypothesis in this case is whether the mental representation of Jesus as the Son of God best fits – in comparison to the understanding of Jesus as a God-empowered person and as the Son of Man – the cognitive characteristics of a successful religious idea and is thus the most appropriate for dissemination. Thus, the research question itself raised both the theoretical approach pursued in the dissertation and the chosen methodology. The theoretical approach was represented by Boyer's theory of minimal counterintuitiveness of religious representations, supplemented and refined by Barrett. Since this is a problem that is closely linked to a detailed analysis of the extant textual sources, I chose a combination of classical exegesis of selected passages, analysis of the cognitive structures of the representations under study, together with distant reading at the level of method. First, using the historical-critical method, I identified in New Testament, apocryphal and early Christian texts of the first five centuries important passages related to the analysed representations – Jesus as a rabbi, prophet, messiah, Son of Man and Son of God. I then analyzed these ideas in terms of their cognitive structure, using Barrett's coding system. In the final section, I completed this approach with computer analysis to demonstrate the applicability of distance reading for the interpretation of early Christian texts. In particular, I focused on the analysis of the transformation of the semantic field of the terms Jesus (Ἰησοῦς), Christ (Χριστός) and God (Θεός) in a corpus of Greek written early Christian texts of the first five centuries CE.

## 8 ZUSSAMENFASSUNG

In der Dissertation soll untersucht werden, wie ein wissenschaftlicher Ansatz für das Studium der Religion aussehen kann und ob neue Technologien für die Computeranalyse vorhandener Quellen genutzt werden können. Ziel ist es, die Relevanz und Anwendbarkeit der neuen theoretischen und methodischen Ansätze zu reflektieren, indem sie auf ein spezifisches Phänomen im Bereich der Frühchristentumsforschung angewendet werden. Die Arbeit bewegt sich also auf zwei Ebenen. Die erste, theoretische Ebene wird durch die Frage nach der Möglichkeit, dem Wesen und der Form eines wissenschaftlichen Ansatzes für das Studium der Religion getragen. Die zweite Ebene ist der Versuch, den wissenschaftlichen Ansatz bei der Untersuchung eines bestimmten Phänomens im Bereich des frühen Christentums anzuwenden, um direkt auf die Vorteile und Grenzen dieser Theorien und Methoden hinzuweisen. Es geht also sowohl um eine wissenschaftstheoretische und -philosophische Frage, ob es möglich ist, Religion wissenschaftlich zu erforschen und wie ein solcher Ansatz aussehen könnte, als auch um eine religionswissenschaftliche Frage, ob diese Theorien und Methoden zur Erforschung der Ursprünge des christlichen Glaubens beitragen können.

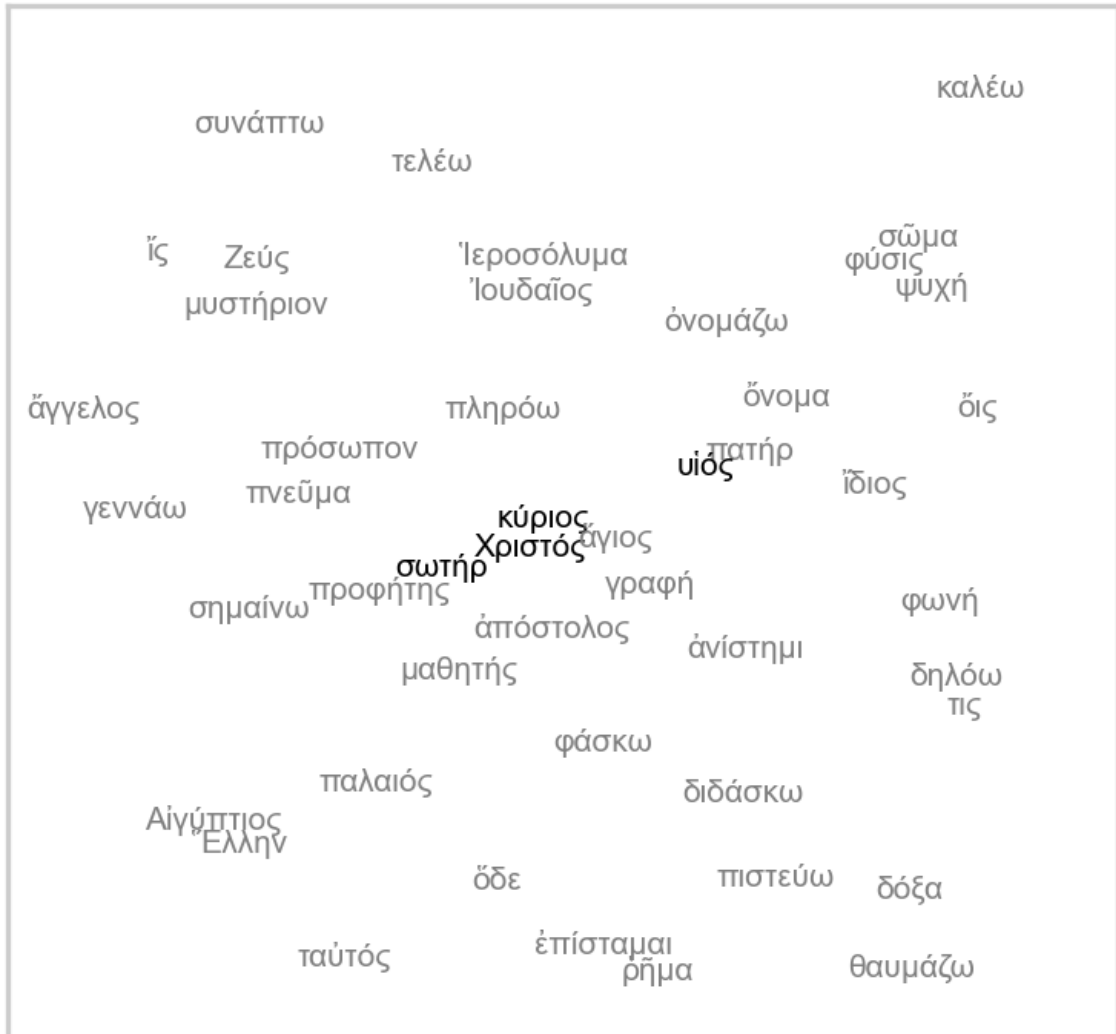
Die Kognitionswissenschaft der Religion wurde gewählt, um einen Ansatz zu verfolgen, der den Anforderungen der wissenschaftlichen Praxis gerecht wird. Es wurde gezeigt, dass der wissenschaftliche Ansatz zur Untersuchung der Religion insbesondere darin besteht, die Religion nicht als ein Phänomen sui generis innerhalb der Kognitionswissenschaft zu betrachten, sondern als eine der natürlichen Erscheinungsformen des menschlichen kognitiven Apparats. Damit wird die übernatürliche Ebene ausgeschlossen, die programmatisch nicht in die Forschung einbezogen (aber nicht geleugnet) wird, weil sie nicht wissenschaftlich untersucht werden kann. Der wissenschaftliche Ansatz, dem sich die kognitive Religionswissenschaft verschrieben hat, besteht also darin, eine empirische Basisforschung zu etablieren, die ein Erklärungspotenzial hat und in deren Rahmen die aufgestellten Hypothesen überprüfbar und experimentell verifizierbar sind. So ist die kognitive Religionswissenschaft gleichzeitig mit den Forderungen des Reduktionismus und Naturalismus verbunden. Auf der Ebene der Methode ist der wissenschaftliche Ansatz mit dem Postulat des Methodenpluralismus verbunden, der die Anwendung einer beliebigen Methode, die sich für das zu untersuchende Problem als geeignet und angemessen erweist, nicht grundsätzlich ausschließt. Dies hat die Anwendung von Methoden, die aus den Naturwissenschaften bekannt sind, und die Einbeziehung digitaler Technologien in die Forschung deutlich geöffnet.

Das besondere Phänomen aus der Geschichte der Forschung zum frühen Christentum, auf das diese Theorie im zweiten Teil der Dissertation angewandt wird, ist die Frage nach den Ursprüngen des christlichen Glaubens, konkretisiert als die Suche nach dem Grund für die Transformation des ursprünglichen Verständnisses von Jesus als Mensch (Rabbi, Prophet, politischer Messias, Gottes bevollmächtigter Diener) durch die Verwendung des jüdischen Titels Menschensohn in die Vorstellung von Jesus als dem auferstandenen Sohn Gottes, Herrn und Erlöser. Die Eingangshypothese ist in diesem Fall, ob die mentale Repräsentation bzw. Darstellung von Jesus als Sohn Gottes im Vergleich zum Verständnis von Jesus als von Gott ermächtigte Person und als Menschensohn die kognitiven Merkmale einer erfolgreichen religiösen Idee am besten erfüllt und somit am besten zur Verbreitung geeignet ist.

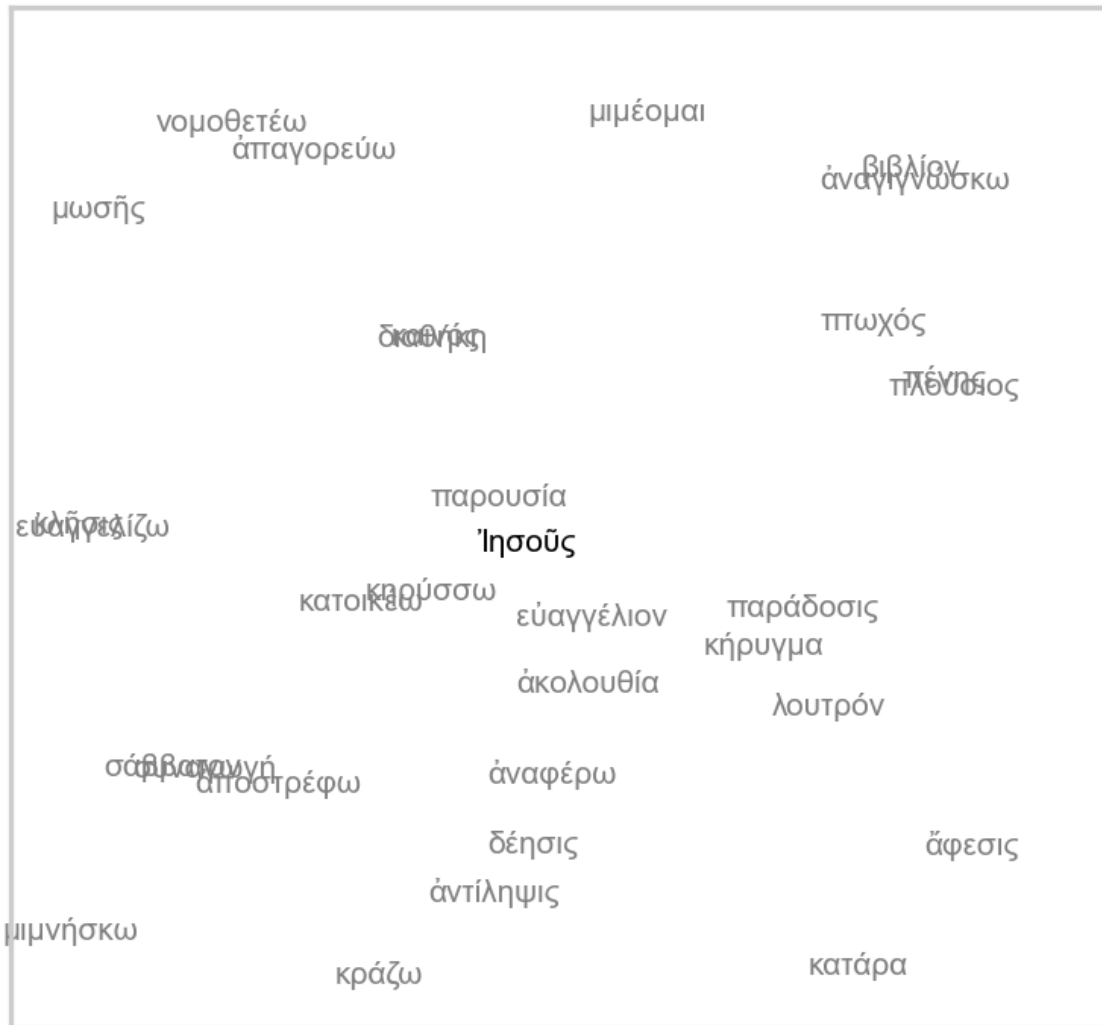
Aus der Forschungsfrage selbst ergibt sich also sowohl der theoretische Ansatz der Dissertation als auch die gewählte Methodik. Den theoretischen Ansatz bildet die Theorie der minimalen Konstraintuitivität religiöser Darstellungen von Pascal Boyer, die von Barrett ergänzt und verfeinert wurde. Da es sich um ein Problem handelt, das eng mit einer detaillierten Analyse der vorhandenen Textquellen verbunden ist, wurde eine Kombination der klassischen Exegese ausgewählter Passagen, einer Analyse der kognitiven Strukturen der untersuchten Darstellungen und einer Fernlektüre auf der Ebene der Methode gewählt. Zunächst wurden mit Hilfe der historisch-kritischen Methode in neutestamentlichen, apokryphen und frühchristlichen Texten der ersten fünf Jahrhunderte wichtige Passagen identifiziert, die mit den untersuchten Darstellungen – Jesus als Rabbi, Prophet, Messias, Menschensohn und Gottessohn – in Zusammenhang stehen. Anschließend wird Analyse dieser Ideen im Hinblick auf ihre kognitive Struktur durchgeführt, wobei das Kodierungssystem von Barrett verwendet wird. Im letzten Abschnitt wird dieser Ansatz durch eine Computeranalyse ergänzt, so dass die Anwendbarkeit des Distanzlesens für die Interpretation frühchristlicher Texte demonstriert werden kann. Insbesondere wird dabei auf die Analyse der Transformation des semantischen Feldes der Begriffe Jesus (Ἰησοῦς), Christus (Χριστός) und Gott (Θεός) in einem Korpus griechisch geschriebener frühchristlicher Texte der ersten fünf Jahrhunderte nach Christus Wert gelegt.



## (B) 4-5 c. CE - Χριστός



## (D) 4-5 c. CE - Ἰησοῦς



## (C) 4-5 c. CE - θεός

