

Špiclová, Zdeňka

**Náboženství a tanec : komparace perspektivy fenomenologie
náboženství s poznatky kognitivní vědy o náboženství**

Religio. 2022, vol. 30, iss. 2, pp. [113]-134

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

Stable URL (DOI): <https://doi.org/10.5817/Rel2022-2-2>

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/digilib.77093>

License: [CC BY-NC-ND 4.0 International](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/)

Access Date: 17. 02. 2024

Version: 20221221

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

Náboženství a tanec: Komparace perspektivy fenomenologie náboženství s poznatky kognitivní vědy o náboženství

ZDEŇKA ŠPICLOVÁ*

Juraj Franek ve své monografii *Naturalismus a protekcionismus ve studiu náboženství* charakterizuje dva základní přístupy ke studiu náboženství, které můžeme v dějinách religionistiky sledovat – protekcionismus a naturalismus.¹ Za duchovního otce prvního přístupu můžeme považovat Friedricha D. E. Schleiermachaera, který ve svém slavném 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.² Z tohoto pojetí vyplývají dva důležité důsledky, které jsou pro tento přístup – Franek používá termín protekcionismus,³ který považují za nejvýstižnější, ale v literatuře je možné setkat se také s označením apologetický přístup nebo fideismus⁴ – charakteristické. Za prvé, náboženství je dle tohoto přístupu fenoménem *sui generis*, který vyžaduje svébytný teo-

* Tato studie vznikla za podpory Grantového systému Západočeské univerzity v Plzni v rámci projektu SGS-2020-005. Děkuji dvěma anonymním recenzentům za podrobnou zpětnou vazbu a cenné připomínky k předchozí verzi textu.

- 1 Juraj Franek, *Naturalismus a protekcionismus ve studiu náboženství*, Brno: Masarykova univerzita 2017.
- 2 Friedrich D. E. Schleiermacher, *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Berlin: Walter de Gruyter 2001, 63-79.
- 3 J. Franek, *Naturalismus a protekcionismus...*, 83-85, 106-119.
- 4 Leonardo Ambasciano, „The Sisyphian Discipline: A Précis of An Unnatural History of Religions“, *Religio: Revue pro religionistiku* 28/1, 2020, 3-20: 4.



retický a metodologický přístup odlišný od těch běžně používaných v humanitních i přírodních vědách. S tím se pojí i přesvědčení, že náboženství je zároveň fenoménem neredukovatelným na jiné dílčí prvky nenáboženského charakteru. Za druhé, za základ a měřítko výzkumu náboženství je považována osobní náboženská zkušenost badatele a ostatních věřících. Tato náboženská zkušenost je výsledkem setkání člověka s transcendencí, jejíž existence je automaticky předpokládána a nijak neproblematizována. Hlavním cílem bývá pro tyto badatele snaha o *porozumění* náboženským fenoménům.⁵

Oproti tomu druhý významný přístup zahrnuje badatele, kteří považují náboženství za lidský fenomén. Duchovního otce lze spatřovat v Ludwigu Feuerbachovi a jeho pojetí Boha jako výtvaru lidského sebereflektivního vědomí, jako projekce lidského lepšího „já“, které člověk zabsolutizoval a nechal jej platit nad sebou.⁶ Mezi první generaci naturalisticky orientovaných badatelů lze řadit Edwarda B. Tylora, Jamese G. Frazera, Émila Durkheima, Augusta Comta, Bronislawa Malinowského, Sigmunda Freuda a Karla Marxe. Obecně řečeno, v současnosti sem náležejí jak badatelé, kteří náboženství vysvětlují z hlediska psychologického či kognitivního, tak i ti, kteří se kloní k sociálně-funkcionalistickým zdůvodněním. Tito badatelé se hlásí k empirismu, materialismu, evolucionismu a naturalismu.⁷ Existenci nadpřirozené sféry buď přímo popírají, nebo ji v rámci svého zkoumání metodicky vylučují ze zorného pole. Z toho důvodu popírají, že by ke studiu náboženství byla nutná osobní náboženská zkušenost. Předpokládají, že stačí náboženství redukovat na patřičné původnější prvky nenáboženského charakteru, které je pak možné vědecky zkoumat a vysvětlit. Vyzývají proto ke konsilienci s dalšími vědními obory, nebojí se přebírání jejich teorií a razí metodologický pluralismus. Základním požadavkem, kladeným na výzkum náboženství, je snaha o *vysvětlení* náboženských jevů.

Tato studie si klade za cíl na příkladu tance a jeho vztahu k náboženství ukázat, jak vypadá aplikace těchto dvou základních Frankem postulova-

5 Podrobnou analýzu těchto přístupů předkládá také Ambasciano, který je označuje jako „nevědecké“ (non-scientific ways to approach religion[s]). Řadí mezi ně 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). Leonardo Ambasciano, *An Unnatural History of Religions. Academia, Post-Truth and the Quest for Scientific Knowledge*, London – New York: Bloomsbury 2019, 55-112; shrnutí v L. Ambasciano, „The Sisyphean Discipline...“, 13.

6 Ludwig Feuerbach, *Podstata křesťanství*, Praha: SNPL 1954.

7 Franek proto označuje tento směr jako naturalistické paradigma ve studiu náboženství. J. Franek, *Naturalismus a protekcionismus...*, 83-106.

ných paradigmat ve studiu náboženských jevů a k jakým výsledkům vede. Domnívám se totiž, že reflektovat relevantnost nějakého přístupu znamená ukázat, jaké odpovědi je daný přístup schopen poskytnout, pokud jej aplikujeme na konkrétní problém. Pak je teprve možné názorně zhodnotit výhody a limity těchto odlišných perspektiv. Z oblasti protekcionistického paradigmatu byl vybrán jako charakteristický přístup fenomenologie náboženství, která tvoří výrazný směr tohoto způsobu uvažování. Konkrétně budou nastíněny úvahy holandského fenomenologa Gerarda van der Leeuwa. Tento autor byl vybrán proto, že ve svých textech věnoval prostor nejen úvahám o vztahu tance a náboženství, ale výrazně se věnoval také popisu samotné fenomenologické metody, kterou používal. Naturalistický přístup, ke kterému se autorka přiklání, reprezentuje v této studii kognitivní věda o náboženství, konkrétně byl vybrán výzkum Paula Reddishe. Reddish se se svými kolegy věnuje souvislosti mezi rituálním tancem (a zpěvem) a pozorovatelnou tendencí k prosocialitě. Rovněž patří mezi ty, kteří nás nechávají podrobně nahlédnout i do metodologických aspektů svého výzkumu.

1. Fenomenologie náboženství

Opakující se prvky protekcionistického paradigmatu – neredukovatelnost náboženství na dílčí prvky, osobní náboženská zkušenost badatele jako základ studia náboženství, reálnost sféry nadpřirozena, odmítnutí možnosti použití tradičních vědeckých metod a *porozumění* náboženským jevům jako hlavní cíl bádání – jsou základem fenomenologie náboženství jakožto směru, který v religionistice tvořil velmi významný proud a ke kterému se doposud někteří badatelé přiklánějí.⁸ Jeho dvěma nejvýrazněj-

⁸ Viz James L. Cox, *Guide to Phenomenology of Religion: Key Figures, Formative Influences and Subsequent Debates*, London – New York: T and T Clark International 2006, 209-248. V intencích protekcionistického paradigmatu uvažuje i James W. Jones, který tvrdí, že náboženství a věda jsou nepřekrývající se magisteria a že náboženství je možné pochopit pouze tak, že jej člověk bude „žít“. Věda podle něj sice vysvětluje, jak funguje naše mysl, když přemýšlí o nadpřirozených entitách, ale nemůže se nijak vyjadřovat k pravdivostní hodnotě transcendence, kterou je třeba prožít. James W. Jones, *Can Science Explain Religion? – The Cognitive Science Debate*, Oxford: Oxford University Press 2016; James W. Jones, *Living Religion: Embodiment, Theology, and the Possibility of a Spiritual Sense*, Oxford: Oxford University Press 2019; James W. Jones, „How Ritual Might Create Religion: A Neuropsychological Exploration“, *Archive for the Psychology of Religion* 42/1, 2020, 29-45. Někteří současní badatelé, jako například Jason N. Blum, zastávají fenomenologii náboženství již v reformulované podobě, popírající povahu náboženství jakožto fenoménu *sui generis*, odmítající důraz na „posvátno jako takové“, ale trávající na zaměření se na vědomí a zkušenost náboženského subjektu. Jason N. Blum, „Retrieving Phenomenology of

šími představiteli byli Gerardus van der Leeuw a Mircea Eliade, oba dva výrazně inspirováni Rudolfem Ottem.

Současným příspěvkem do diskuze přímo v souvislosti s tématem tance je snaha harvardské religionistky Kimerer LaMothe uchopit fenomén náboženství pomocí jeho strukturální podobnosti s tancem. Ve své knize *Between Dancing and Writing* LaMothe nejprve analyzuje původ určitého nepřátelství vůči tanci a jeho vyhoštění na okraj zájmu v oblasti teoretického výzkumu náboženství. Kořeny spatřuje už v Descartově postoji k náboženství a jím zdůrazněné opozici rozumu a zkušenosti. Hlavním zdrojem je dle ní osvícenská důvěra v rozum a s ní spojený požadavek na rozumem řízené poznávání, které má zajistit objektivní přístup ke skutečnosti. Významný krok k překonání této distance mezi tancem a náboženstvím byl dle ní učiněn v úvahách Ruth St. Denis, Marthy Graham, Isadory Duncan a zejména Gerarda van der Leeuwa, na jehož pojetí výrazně závisí a do velké míry jej přebírá. Výzkum tance a jeho praktikování má zároveň dle ní obohatit zkoumání náboženství i po stránce větší citlivosti badatele na propojenost intelektuálních a tělesných aspektů lidského bytí ve světě. Tanec i náboženství totiž dle ní vyžadují „celého člověka“, nikoliv jen jeho intelektuální nebo fyzické kapacity, proto umožňují komplexnější prožitky.⁹

1.1 Vztah tance a náboženství v úvahách Gerarda van der Leeuwa

Z perspektivy fenomenologie náboženství se k námi sledované otázce vztahu mezi tancem a náboženstvím nejvýrazněji vyjadřuje právě Gerardus van der Leeuw. Ten je navíc vhodným příkladem i proto, že ve svém díle nejen popsal výsledky svých zkoumání, ale také umožnil nahlédnout postup jejich dosažení, protože podrobně rozpracoval reflexi své fenomenologické metody.

1.1.1 Fenomenologická metoda

Jádro fenomenologické analýzy náboženství spočívá v jeho podání v porozumění danému jevu zevnitř, prostřednictvím reflexe své vlastní zkušenosti s tím, jak se badateli daný fenomén vyjevuje. Van der Leeuw

Religion as a Method for Religious Studies“, *Journal of the American Academy of Religion* 80/4, 2012, 1025-1048.

9 Kimerer L. LaMothe, *Between Dancing and Writing: The Practice of Religious Studies*, New York: Fordham University Press 2004. Podobně též v článku Kimerer L. LaMothe, „Why Dance? Towards a Theory of Religion as Practice and Performance“, *Method and Theory in the Study of Religion* 17/2, 2005, 101-103 a článku Kimerer L. LaMothe, „Transformation: An Ekokinetic Approach to the Study of Ritual Dance“, *Dance, Movement and Spiritualities* 1/1, 2014, 57-72.

neklade nárok na definitivní a úplné poznání podstaty jevu, nemá ambice dobrat se absolutní pravdy či nějaké poslední skutečnosti, neboť tvrdí, že jak jevy, tak jeho metoda poznání jsou ze své podstaty dynamické, a proto vždy neuzavřené.¹⁰ Fenomenologická metoda je pro něj porozumění struktury jevu tak, jak se jev člověku vyjevuje v jeho bezprostřední zkušenosti při vcítění se do zkoumaného jevu. Van der Leeuwa proto při analýze náboženství primárně zajímá, jak lidé rozumí náboženství, jaký význam pro ně náboženství nabývá jakožto fenomén, který se jim vyjevuje v jejich zkušenosti, při bezprostředním prožívání. Van der Leeuwův fenomenolog náboženství sice začne své zkoumání v objektivním odstupu od předmětu, v historickém rozboru tohoto jevu, v analýze a identifikaci podob, kterých tento jev nabýval v dějinách. Zde však religionistické bádání podle něj končit nemá, pouhý výklad nestačí, je zapotřebí usilovat o porozumění, a to o porozumění zevnitř daného jevu. Následuje proto – nutně subjektivní – znovuprožití (*nacherleben*)¹¹ daného fenoménu v jeho vyjevování se – v tom, jak se člověku sám dává. Analýza tak probíhá nutně intuitivně, nikoliv racionálním rozkladem daného jevu na dílčí aspekty. Cílem fenomenologa je prožít daný jev a přiblížit se tím pokud možno co nejbližše tomu, jak tento jev na člověka působí, a tak jej pochopit, porozumět jeho významu pro člověka. Musí jej zakusit sám na sobě, aby ho objevil v jeho plnosti a živosti. Tím se sice ztrácí kontextuální, časoprostorové, dějinně podmíněné aspekty výskytu daného jevu, ale objevuje se dle van der Leeuwa hlubší dimenze porozumění. To je umožněno díky tomu, že všichni jsme lidé a základní parametry našeho prožívání jsou proto všeobecně sdílené. Je to tak sice poznání založené na subjektivní zkušenosti, ale dle van der Leeuwa nikoliv svévolné, ale vědomé a metodicky ukázněné.¹²

Van der Leeuw se zároveň domnívá, že se díky jím uplatňovanému postupu daří fenomenologii do určité míry překonat tradiční napětí mezi rozumem a zkušeností, které je dle něj pro zkoumání náboženství charakteristické. Fenomenologie náboženství je zde určitým mediátorem, neboť je založena jak na osobní náboženské zkušenosti badatele, tak na její rozumové reflexi a analýze.¹³ Problematické ovšem je, že tato zkušenost je vždy v určitém smyslu druhotná, neboť fenomenolog musí původní proži-

10 Gerardus van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation*, Princeton: Princeton University Press 1986, 686-687, 695.

11 Gerardus van der Leeuw, „Über einige neuere Ergebnisse der psychologischen Forschung und ihre Anwendung auf die Geschichte, insonderheit die Religionsgeschichte“, *Studi e materiali di storia delle religioni* 2, 1926, 1-43: 4.

12 G. van der Leeuw, *Religion in Essence...*, 674-675.

13 Na základě empatie a zkušenosti ostatních si má fenomenolog vytvořit vlastní prožitek, vlastní zkušenost, kterou poté podrobí rozumové reflexi. *Ibid.*, 675.

tek vždy rekonstruovat – což platí jak pro jeho vlastní náboženskou zkušenost, tak i pro snahu se empaticky vcítit do prožitku druhého. Primární prožitek je totiž vždy již záležitostí minulosti.¹⁴ Svou metodu popisuje van der Leeuw jako nepřímou, označuje ji spíše jako orientaci, perspektivu, která odhaluje, zda se daný fenomén vyjevuje nebo nevyjevuje jako náboženský.¹⁵ Fenomén totiž není ani čistým objektem, ani něčím čistě subjektivním. Jeho podstatou je „vyjevování se někomu“, tedy fenomén je v určitém smyslu vždy možné pojmut jako určitý vztah mezi tím, co se jeví a tím, komu se to jeví. Není to ani věc sama o sobě, ani subjektivní fikce. Stejně tak podstata, esence fenoménu není ani subjektem, ani objektem, ale čímsi „třetím“, což van der Leeuw popisuje jakožto význam/smysl. Ten náleží zároveň danému fenoménu, ale zároveň i pozorujícímu subjektu, tedy fenomenologovi, který jej vnímá a rozpoznává.¹⁶ Fenomén je totiž dle van der Leeuwa vždy určitou strukturou, do které je ve chvíli fenomenologické analýzy vpleten i vnímající subjekt sám.¹⁷ Ačkoliv trvá na dodržování *epoché*, toto zdržení se úsudku má povahu upuštění od hodnocení pravdivosti, nikoliv nějaký neutrální, odosobněný postoj. Naopak, van der Leeuw požaduje vysokou míru zainteresovanosti badatele, který musí být náboženský a jehož přístup musí spočívat v osobní emoční angažovanosti, doslova v lásce, směrem k předmětu bádání.¹⁸

Ve chvíli, kdy fenomenolog svým do velké míry intuitivním zřením nahlédne/prožije fenomén nikoliv jako chaotickou spleť jednotlivostí, ale jako určitou celistvou strukturu, je schopen jej zařadit pod tzv. ideální typ (*ideal type, Idealtypen*). Ten je na jedné straně zkonstruován v mysli badatele, ale nikoliv svévolně, nýbrž na základě duchovních struktur, které jsou všemi lidmi obecně sdílené, a proto smysluplné.¹⁹ Díky tomu, že je aktuál-

14 G. van der Leeuw, „Über einige neuere Ergebnisse...“, 24.

15 G. van der Leeuw, *Religion in Essence...*, 677-678.

16 *Ibid.*, 673.

17 *Ibid.*, 672.

18 „...[V]eškeré porozumění spočívá na sebe-vydávající se lásce. Kdyby tomu tak nebylo, pak by nejen veškerá diskuse o tom, co se v náboženství objevuje, ale veškerá diskuse o jevech obecně byla zcela nemožná, protože tomu, kdo nemiluje, se nic nevyjevuje.“ („...[A]ll understanding rests upon self-surrendering love. Were that not the case, then not only all discussion of what appears in religion, but all discussion of appearance in general, would be quite impossible; since to him who does not love, nothing whatever is manifested.“) *Ibid.*, 684.

19 „Teprve když takřikajíc vyčistíme chaotickou rozmanitost duševní skutečnosti, fenomenologicky ji uspořádáme, abychom ji pak ve srozumitelných souvislostech vztáhli k určité struktuře, k určitému ideálnímu typu, ke smyslu vůbec, povýšíme empatii na porozumění, které už není individuálně libovolné, nýbrž zcela smysluplné, plnohodnotné.“ („Erst indem wir die chaotische Mannigfaltigkeit der seelischen Wirklichkeit, phänomenologisch geordnet, sozusagen gesäubert haben, um sie dann in verständlichen Zusammenhängen auf eine bestimmte Struktur, einen bestimmten Idealtypus, überhaupt auf einen Sinn zu beziehen, erheben wir die Einfühlung zu einem nicht

ní zkušenost zařazena pod konkrétní ideální typ, je umožněno obecnější porozumění tomu, co se jeví – kategorizace a odhalení významu/smyslu daného jevu. Určitým vrcholem takovéto fenomenologické analýzy je pak pojmenování onoho jevu, které dokládá, že mu bylo porozuměno, i když ani to není bez nebezpečí absolutizace takového pojmenování.²⁰ Jinými slovy, dle van der Leeuwa nestačí pouze prožít a porozumět, ale je zapotřebí také vydat svědectví, což znamená racionálně reflektovat a verbalizovat prožité a pochopené. To, co se van der Leeuwovi jeví jako podstata náboženství, je prožitek něčeho zcela jiného, přičemž toto jiné se vyznačuje tím, že je mocné. Zakoušení moci pocházející odjinud je dle van der Leeuwa tím zásadním, co určuje, zda danou zkušenost člověk vnímá jako náboženskou.²¹

1.1.2 Strukturální vztahy mezi tancem a náboženstvím

Na základě řečeného se také lépe osvětluje, proč van der Leeuw věnoval ve svém díle značnou pozornost i analýze vztahu mezi uměním a náboženstvím, především mezi tancem a náboženstvím. Akt porozumění náboženství je totiž v podání jeho fenomenologické metody plně vtělenou/tělesnou událostí a podobá se více umění než vědě.²² Není to rozumění čistě teoretické, intelektuální. Vždy je zapojen celý člověk, neboť je ve hře nejen rozumová reflexe, ale také náboženská zkušenost, prožitek, vcítění se do fenoménu, který je zkoumán. Tímto způsobem tak van der Leeuwova fenomenologie otevírá cestu k tvrzení, že by se fenomenolog měl zapojit do činností, které kultivují vtělenou zkušenost a uvědomování si svého fyzického já. Tanec je tak možné chápat jako praxi, která rozvíjí vědomí toho, jak naše tělesné bytí umožňuje a ovlivňuje naše racionální schopnosti a zkušenostní prožitky, a proto by mu měla být ve zkoumání náboženství věnována pozornost. Druhým aspektem, který ve svých úva-

mehr individuell-willkürlichen, sondern allgemein-sinnvollen, vollwertigen Verstehen.“) G. van der Leeuw, „Über einige neuere Ergebnisse...“, 19.

20 „Při přiřazování jmen se vystavujeme nebezpečí, že se jménem opojíme nebo se s ním přinejmenším spokojíme – nebezpečí, které Goethe představil jako ‚proměnu pozorování v pouhé pojmy a pojem ve slovo‘, a že pak budeme s těmito slovy zacházet, jako by to byly předměty.“ („In the assignment of names we expose ourselves to the peril of becoming intoxicated, or at least, satisfied, with the name – the danger which Goethe represented as ‚transforming observation into mere concepts, and concept into word‘, and then treating these words as if they were objects.“) G. van der Leeuw, *Religion in Essence...*, 674.

21 *Ibid.*, 679-681.

22 G. van der Leeuw, „Über einige neuere Ergebnisse...“, 8-10. Srov. s Jiří Gebelt, „Religionistika jako svědectví víry. Fenomenologie náboženství Gerarda van der Leeuwa“, *Theologická revue* 76/1-2, 2005, 411-415.

hách van der Leeuw rozvíjí, je strukturální podobnost prožitků, které umožňuje tanec a které jsou předmětem náboženské zkušenosti.

Tématu vztahu umění a náboženství se van der Leeuw věnoval ve své knize *Wegen en Grenzen*,²³ kde se snaží zodpovědět otázku, zda existuje vnitřní vztah mezi uměním a náboženstvím, chápaným v jeho pojetí jako zkušenost s mocí, jež člověka přesahuje. Prostřednictvím příkladů z různých náboženských tradic a historických epoch pak identifikuje pět fenomenologických strukturálních vztahů mezi oběma jevy – jednotu, přechod, konflikt, ovlivňování a harmonii. Jeho analýza je fenomenologická, proto nejsou příklady podobností a odlišností chronologicky ani kauzálně řazené – van der Leeuw nepopisuje vývoj vztahu mezi náboženstvím a uměním, ale podává v souladu se svou metodou svědectví o porozumění prožitkům tohoto vztahu.

Jeho výchozí tezí je, že tanec se jeví jako náboženství, tedy jako prožitek přesahující mocí, ve chvíli, kdy ustanovuje jednotu života (*unity of life, levenseenheid*).²⁴ Tanec má tvořivý potenciál umožnit osobní prožitek jednoty života, síly a moci, jednoty uspořádané a významuplné skutečnosti. Ustanovuje totiž jednotu tělesného a kulturního života, protože v sobě zahrnuje oboje. Tanec je dle van der Leeuwa nejuniverzálnější, nejstarší a nejjednodušší umění, neboť k němu není zapotřebí nic jiného než tělo. Každý člověk je pohybujícím se tělem, navíc pohyb lze chápat jako život sám, neboť skrze pohyb se vše děje. Zároveň lze tanec chápat jako manifestaci kultury, jako tvořivý, stylizovaný a uspořádaný rytmus, který konstituuje „symbolický vesmír“, kulturu, která je přetvářejícím pohybem člověka přírodou.²⁵ Dosažení jednoty se projevuje ve třech podobách. První je napodobování pohybu nějaké vnímané síly nebo moci – ať už zvířecí, lidské nebo nadpřirozené. Van der Leeuw hovoří v tomto kontextu o pohybové magii, kdy skrze napodobení rytmu je ustanovována jednota s tím, co je napodobováno. Je přijímána síla tohoto napodobovaného a je prožívána jako svá vlastní.²⁶ Druhým typem jsou extatické tance, kdy je jednoty dosahováno nikoliv prostřednictvím imitace, ale prostřednictvím prožitku „jiného“, ztracením se v pohybu, který umožní osvobodit se a proměnit se, nechat se prostoupit onou silou a stát se jí, až je dosaženo pocitu, že je tanečník unášen a pohybován jinou silou než sám sebou.²⁷

23 Německy vyšel text po názvem *Vom Heiligen in der Kunst*, anglicky pod názvem *Sacred and Profane Beauty: The Holy in Art*. Nadále je v textu odkazováno na anglický překlad.

24 Gerardus van der Leeuw, *Sacred and Profane Beauty: The Holy in Art*, New York, NY: Holt, Rhinehart and Winston 1963, 33.

25 *Ibid.*, 14.

26 *Ibid.*, 15-18.

27 *Ibid.*, 24-26.

Poslední podobou je kontempace, užívání tanečních pohybů v myšlení, které chápe také jako svého druhu tanec. Odvolává se přitom na příklady z křesťanského a gnostického kontextu, kdy mystikové často používali obrazů tance pro vyjádření náboženského vzhledu do skutečnosti.²⁸

Druhým fenomenologickým strukturálním vztahem mezi náboženstvím a tancem je dle van der Leeuwa přechod/změna (*transition, overgang*). Všimá si totiž toho, že v moderní době společnost nenahlíží na tanec a náboženství jako na jednotu, ale naopak. Přesto však nemizí touha po opětovném zapojení tance do náboženství, spojená s neuvědomovaným užitím rytmických pohybů jako prostředků kulturního vyjádření, což oboje van der Leeuw identifikuje jako relikty živého tance a jako potřebu tance znovu objevit a praktikovat jej v náboženském životě.²⁹ Van der Leeuw tak odvozuje předpokládanou jednotu tance a náboženství prostřednictvím pozorovaného potlačování a znovuvlamování tance v náboženské praxi, kdy již ale chybí ono vědomí tance jako nastolujícího jednoty života.³⁰

Třetím vztahem je otevřený konflikt mezi náboženstvím a tancem. Van der Leeuw se snaží znovuprožít a pochopit, jak toto vnímání tance a náboženství jakožto nepřátelských fenoménů vzniklo, a dospívá k tomu, že člověk vnímá tanec a náboženství jako nepřátele ve chvíli, kdy tanec odvádí jeho pozornost od náboženství. Hlavní určující důvody takového vnímání jsou ovlivněné vnímáním tance v křesťanství jako činnosti spojené s pohanskými kultury (s divadlem v řecko-římském světě) a s tělesností, s erotikou. Van der Leeuw tak dospívá k paradoxnímu závěru – to, že křesťanství popírá vztah mezi náboženstvím a tancem, pramení právě z toho, že tanec a náboženství byly vždy jevy, které byly úzce spojené – jenže v pohanském kontextu, proto ono nepřátelství.³¹

Další strukturální vztah, který van der Leeuw odhaluje, je vnitřní ovlivňování (*influences, momente*) tance a náboženského prožitku, které určuje jako momenty, ve kterých se tanec a náboženství dotýkaly a prolínaly. Rozlišuje trojí pohyb – apollónský, dionýsovský a lidský, související s podobami tance, které van der Leeuw diskutoval při pojednání o jednotě. Apollónský pohyb je především řád, který díky nastolenému rytmu probouzí uvědomění si kosmického řádu a umožňuje tak prožitek účasti na uspořádanosti a propojenosti celého stvoření. Dionýsovský extatický pohyb je charakterizován jako prostředek k dosažení mystických prožitků a smyslové otevřenosti, ve kterých tanečník zapomíná na zemitost, tělesnost, a dokonce i na svou osobnost a individualitu. Třetí pohyb, který van

28 *Ibid.*, 29-30.

29 *Ibid.*, 36-39.

30 *Ibid.*, 42-49.

31 *Ibid.*, 50-56, 97.

der Leeuw nazývá lidským, vychází nejsilněji z jeho vstupních úvah. Tanec je základním pohybem života, neboť je k němu potřeba pouze lidské tělo. Zároveň onen kreativní pohyb, který tanec charakterizuje, umožňuje prožitek tvořivé síly života. Tanec dle van der Leeuwa otevírá cestu k pochopení a prožití toho, co to znamená být člověkem, vyjadřuje svatost a podstatu lidství.³²

Poslední strukturální vztah, který van der Leeuw podrobněji probírá, je harmonie. Svatost a krása se dle něj mohou prolínat takovým způsobem, že je zapotřebí mluvit o prožitku harmonie. Každá nuance pohybu je pro něj pak vyjádřením pohybu duše, tedy pohybu k Bohu, z Boha a v Bohu.³³ Tělo se dle něj stává nástrojem zviditelnění tohoto výstupu duše k božské sféře.³⁴

Jak je vidět, výchozí je pro něj zcela zřetelně první strukturální vztah – vztah jednoty – a ostatní čtyři mu slouží zejména k tomu, aby zdůraznil platnost prvního postulovaného. Jinými slovy, van der Leeuw je přesvědčen o úzkém sepětí náboženského prožitku a taneční zkušenosti a celý fenomén interpretuje z této základní perspektivy. I konfliktní postoje jsou tak v jeho pojetí důsledkem této strukturální blízkosti. Zároveň je třeba si uvědomit, že van der Leeuw tuto svou fenomenologickou analýzu nepředkládá jako dogmatickou nauku, ale že se snaží zachytit momenty živé zkušenosti, kde se tyto strukturální vztahy vyjevují. Sám zdůrazňuje, že zejména prožitky jednoty tance a náboženství jsou vždy fragmentární a efemérní, nicméně objektivně existující a intersubjektivně nahlédnutelné.³⁵

32 „...[M]ateřským, zakládajícím pohybem všeho života je tanec...“ („... [T]he maternal, founding movement of all life is the dance...“). *Ibid.*, 65.

„Jakékoli vyjádření božského skrze člověka je, přirozeně, ve velmi zvláštním smyslu přednostním právem tance. Pohyb těla často vyjadřuje více z celku a pozadí života, než jsou schopna slova nebo zvuky.“ („Any expression of the divine through the human is, naturally, in a very special sense the prior right of the dance. The movement of the body often expresses more of the totality and the background of life than words or sounds are able to do.“) *Ibid.*, 66.

33 „Každá nuance roztažení prstů a pohybu paží se stává natolik výrazem pohybu duše a každý pohyb duše je natolik krokem ve velkém pokroku člověka k Bohu, od Boha a v Bohu, že musíme mluvit o naprosté harmonii.“ („Every nuance of spreading the fingers and moving the arms becomes so much an expression of the movement of the soul, and every movement of the soul is so much a step in the great progress of man to, from, and in God, that we must speak of a complete harmony.“) *Ibid.*, 67.

34 *Ibid.*, 67.

35 *Ibid.*, 333.

2. Kognitivní věda o náboženství

Nejvýraznějším představitelem naturalistického proudu je v současnosti směr tzv. kognitivní vědy o náboženství. Ten představuje interdisciplinární výzkumný program, který se zformoval v 90. letech 20. století na pozadí kritického vymezení se vůči fenomenologicky a hermeneuticky zaměřeným přístupům³⁶ prostřednictvím proklamativního přihlášení se k tzv. druhé vlně konsilience,³⁷ 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.³⁸ 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 vědy o umělé inteligenci – spolu se silným ovlivněním evolucionismem.

Východiskem je přesvědčení, že je třeba zvrátit teoretický protekcionismus a metodologický izolacionismus studia náboženství. Někteří autoři hovoří v této souvislosti dokonce o paradigmatickém posunu.³⁹ Religionistika má naplňovat svou ambici být vědou, což v jazyce kognitivně orientovaných badatelů znamená provádět hypotézami řízený výzkum a ustanovit základní rovinu výzkumu, která je empirická, má explanační potenciál a podléhá testovatelnosti a empirické ověřitelnosti. Náboženství není vnímáno jako fenomén *sui generis*, ale jako přirozený jev vycházející z lidské kognice. Tím se specifickým způsobem rezignuje na nadpřirozenou rovinu náboženství, respektive tato rovina není zahrnována do výzkumu. Tímto rozhodnutím kognitivní věda o náboženství a priori nepopírá existenci transcendentní roviny.⁴⁰ 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

36 Claire White, *An Introduction to the Cognitive Science of Religion: Connecting Evolution, Brain, Cognition, and Culture*, London – New York: Routledge 2021, 1-23.

37 Edward Slingerland – Mark Collard, *Creating Consilience: Integrating the Sciences and the Humanities*, Oxford: Oxford University Press 2011, 3-40.

38 Podobnou krizi a snahu o její překonání můžeme vidět i v kulturní antropologii. Martin Paleček, *Antropologové v pasti? Mezi přírodou a kulturou*, Červený Kostelec: Pavel Mervart 2017, 13-52.

39 Eva Klocová – Jan Krátký – Radek Kundt et al., „Rozhovor s Thomasem E. Lawsonem“, *Sacra* 10/1, 2012, 69-76: 72-73.

40 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.

hodnotové soudy. Základní rovinou výzkumu je proto lidská mysl, přesněji řečeno mentální reprezentace, které produkuje, a kognitivní mechanismy, pomocí kterých s nimi operuje. Cílem tak není *pochopení* individuálního a jedinečného, ale *vysvětlení* obecného, konstitutivního, které ono 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.⁴¹

2.1 Tanec a jeho role v náboženských rituálech ve výzkumu Paula Reddishe

Teoretický rámec kognitivní vědy o náboženství přistupuje oproti výše představenému přístupu Gerarda van der Leuwa k fenoménu tance naprosto odlišným způsobem. Základním rámcem úvah o tanci je výzkum náboženských rituálů, vysvětlení mechanismu jejich fungování a odhalení úlohy, kterou rituály obsahující tanec v náboženství hrají. Rituální chování je totiž jedním ze základních projevů náboženství a neoddělitelnou součástí všech náboženských tradic. Kognitivní věda o náboženství jej však v duchu svých teoretických postulátů nepovažuje za nějaký speciální typ chování, vyvinutý pouze pro náboženské účely, ale přistupuje k němu jako k vedlejšímu produktu evolučně vyvinutých mechanismů původně sloužících k jinému účelu.⁴² To, co rituál odlišuje a činí jej rozpoznatelným, je člověkem postulovaný vztah k nadpřirozeným činitelům, který má tato činnost zprostředkovávat. Díky takovému naturalistickému uchopení je pak možné rituální chování rozdělit (redukovat) na jednotlivé dílčí komponenty a ptát se, za jakým účelem se tyto mechanismy v náboženském

41 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 Anders Kolstergaard Petersen – Ingvild Sælid Gilhus – Luther H. Martin et al. (eds.), *Evolution, Cognition, and the History of Religion: A New Synthesis*, Leiden – Boston: Brill 2019; Benjamin G. Purzycki – Rita Anne McNamara, „An Ecological Theory of Gods’ Minds“, in: Helen De Cruz – Ryan Nichols (eds.), *Advances in Religion, Cognitive Science, and Experimental Psychology*, London: Bloomsbury Academic 2016, 143-167; Pascal Boyer – Nicolas Baumann, „The Diversity of Religious Systems Across History: An Evolutionary Cognitive Approach“, in: Todd K. Shackelford – James R. Liddle (eds.), *The Oxford Handbook of Evolutionary Psychology and Religion*, Oxford: Oxford University Press 2016, 34-47; Martin Lang – Radek Kundt, „Evolutionary, Cognitive, and Contextual Approaches to the Study of Religious Systems: A Proposition of Synthesis“, *Method and Theory in the Study of Religion* 32/1, 2020, 1-46.

42 C. White, *An Introduction...*, 255-257.

chování vyvinuly a jakou hrají roli v rámci skupiny participantů, kteří se na této ritualizované činnosti podílejí.

2.1.1 Výchozí hypotéza a design experimentálního ověření

Paul Reddish⁴³ vychází z historicky pozorovatelného faktu, že tanec a hudba jsou jevy, které se v lidských společenstvích objevují již od pravěku.⁴⁴ Navíc se jedná o chování, které je na jedné straně všudypřítomné,⁴⁵ na druhé straně postrádá zjevnou funkční užitečnost.⁴⁶ Proto je podle něj třeba se ptát, proč tyto časově a fyzicky náročné aktivity přetrvávají, jinými slovy, jakou roli ve společnosti hrají a jaký je jejich účel z hlediska principu přirozeného výběru a biologické zdatnosti (*fitness*), umožňující organismu přežít a reprodukovat se. Zároveň si velmi dobře uvědomuje, že vzhledem ke složitosti a různorodosti jednotlivých projevů hudby a tance není pravděpodobné, že by bylo možné vytvořit jednu všeobšáhlou teorii. Proto se cíleně zaměřuje pouze na rituální skupinové produkce tance a hudby, a to zde dvou důvodů. Za prvé, hudba a tanec se nejčastěji projevují jako sociální chování a zdají se být určeny k tomu, aby pomáhaly koordinaci velkého množství lidí. Za druhé, náboženský rituální kontext umožňuje izolovat takové projevy hudby a tance, které nemají přímou spojitost s užitečností či snahou o dosažení konkrétního funkčního cíle

-
- 43 Paul Reddish se tématu věnoval již ve své disertační práci vedené Ronaldem Fisherem a Josephem Bulbuliou (Paul Reddish, *Why Sing and Dance? An Examination of the Cooperative Effects of Group Synchrony* [disertační práce, online], <<http://researcharchive.vuw.ac.nz/handle/10063/2598>>, Wellington: Victoria University of Wellington 2012) a následně také v sérii studií, kde výsledky svých experimentů publikoval, nebo na kterých spolupracoval: Paul Reddish – Ronald Fischer – Joseph Bulbulia, „Let’s Dance Together: Synchrony, Shared Intentionality and Cooperation“, *PLoS ONE* 8/8, 2013, 1-13; Paul Reddish – Joseph Bulbulia – Ronald Fischer, „Does Synchrony Promote Generalized Prosociality?“, *Religion, Brain and Behavior* 4/1, 2013, 1-17; Paul Reddish – Eddie M. W. Tong – Jonathan Jong et al., „Collective Synchrony Increases Prosociality Towards Non-Performers and Outgroup Members“, *British Journal of Social Psychology* 55/4, 2016, 722-738; Paul Reddish – Eddie M. W. Tong – Jonathan Jong et al., „Interpersonal Synchrony Affects Performers’ Sense of Agency“, *Self and Identity* 19/1, 2019, 1-23; Ronald Fischer – Rohan Callander – Paul Reddish et al., „How Do Rituals Affect Cooperation? An Experimental Field Study Comparing Nine Ritual Types“, *Human Nature* 24/2, 2013, 115-125; Dimitris Xygalatas – Panagiotis Mitkidis – Ronald Fischer et al., „Extreme Rituals Promote Prosociality“, *Psychological Science* 24/8, 2013, 1602-1605; Martin Lang – Daniel J. Shaw – Paul Reddish et al., „Lost in the Rhythm: Effects of Rhythm on Subsequent Interpersonal Coordination“, *Cognitive Science* 40/7, 2015, 1-19. V českém prostředí se tématu náboženské prosociality věnuje Martin Lang.
- 44 Yosef Garfinkel, *Dancing at the Dawn of Agriculture*, Austin: University of Texas Press 2003, 150-110.
- 45 Donald E. Brown, *Human Universals*, New York: McGraw-Hill 1991, 39-53.
- 46 P. Reddish, *Why Sing and Dance...*, 2.

přímou kauzální cestou.⁴⁷ Vzhledem k tomu, že experimentální techniky vyžadují formulaci konkrétních hypotéz, které je pak možné podrobit testování, stanovil si Reddish za cíl pro svůj výzkum ověřit, zda synchronní zpěv či synchronní pohybová aktivita posilují mezi participanty pocit jednoty a důvěry, čímž zvyšují kooperativnost v rámci dané skupiny a ochotu k prosociálnímu jednání, tedy k jednání ve prospěch druhých.⁴⁸

Takto postulovaný předpoklad je neodmyslitelně spojen s evolučně zakotveným přístupem, který je, jak bylo výše zmíněno, velmi důležitou součástí kognitivní vědy o náboženství a který umožňuje pochopit, proč je na první pohled pro jedince nevýhodné prosociální jednání v lidské společnosti tak rozšířené.⁴⁹ Lze mu totiž rozumět jako specifickému chování, které na základě kooperace umožňuje zvýšit nikoliv individuální, ale skupinovou biologickou zdatnost. To je ovšem možné pouze ve chvíli, kdy v rámci dané skupiny panuje silná důvěra, že prosociálního jednání jedince nebude zneužito, ale bude buď oplaceno, nebo povede ke všeobecně sdílenému dobru dané skupiny. Náboženství lze v tomto kontextu chápat jako soubor myšlenek a činností, které posilují důvěryhodnost v rámci dané skupiny a které brání výskytu „černých pasažérů“ (tzv. *free rider problem*).⁵⁰ Na empirické bázi je tak možné nově zkoumat již dříve Émilem Durkheimem⁵¹ postulovaný vztah mezi náboženstvím a mírou soudržnosti v rámci dané náboženské skupiny. Durkheim totiž tvrdil, že existuje spojitost mezi konformitou a stereotypností pohybů vykonávaných při rituálu a konformitou myšlení a vyznávání stejných morálních hodnot. Uvažoval též o tom, že rituál ovlivňuje ochotu kooperovat nejen díky jednotnému chování, ale také díky tomu, že posiluje vnímání posvátna, které

47 *Ibid.*, 1-2, o charakteristice rituálu jako chování postrádajícím fyzikálně-kauzální mechanismy a nesouvislejícím přímo s požadovaným cílem viz C. White, *An Introduction...*, 255-283; Pascal Boyer – Pierre Liénard, „Why ritualized behavior? Precaution systems and action parsing in developmental, pathological and cultural rituals“, *Behavioral and Brain Sciences* 29/6, 2006, 595-650; Cristine H. Legare – André L. Souza, „Evaluating ritual efficacy: Evidence from the supernatural“, *Cognition* 124/1, 2012, 1-15.

48 P. Reddish, *Why Sing and Dance...*, 2; P. Reddish – R. Fisher – J. Bulbulia, „Let’s Dance Together...“, 1.

49 Viz např. Martin A. Nowak, „Five Rules for the Evolution of Cooperation“, *Science* 314/5805, 2006, 1560-1563; Robert Axelrod – William D. Hamilton, „The Evolution of Cooperation“, *Science* 211/4489, 1981, 1390-1396; Martin Lang, „Náboženství a prosocialita v evoluční perspektivě“, *Pantheon* 9/1, 2014, 167-187; Matt Ridley, *Původ ctnosti: O evolučních základech a zákonitostech nesobeckého jednání člověka*, Praha: Portál 2000.

50 K tématu „černých pasažérů“ včetně obsáhlého seznamu literatury viz Russell Hardin – Garrett Cullity, „The Free Rider Problem“ [online], *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2020 Edition), <<https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/free-rider/>>, 13. 10. 2020 [20. 11. 2021].

51 Émile Durkheim, *Elementární formy náboženského života: Systém totemismu v Austrálii*, Praha: Oikúmené 2002, 447-480.

je pak sdílené celou skupinou. Díky kognitivní vědě o náboženství, která zapojuje metody přírodních věd do výzkumu náboženství, nyní dochází k tomu, že jsou tyto hypotézy postupně testovány a empiricky ověřovány.

Zároveň se Reddish stanovením hypotézy, že hudba a tanec posilují spolupráci, hlásí k tomu, že chce empiricky prověřit, zda lze nalézt údaje pro podporu jednoho z ultimátních – nikoliv proximátních – vysvětlení existence hudby a tance v rámci lidské populace.⁵² Tato hypotéza totiž předpokládá, že hudba a tanec jsou adaptivními rysy, protože usnadňují skupinové soužití tím, že zvyšují kooperativní tendence u praktikujících. Proto mohly existovat silné selekční tlaky přispívající k udržení tohoto druhu chování, které podporuje život ve skupině, tedy život, který je výhodný pro přežití.⁵³ Hledání důkazů pro takovéto konečné vysvětlení je samozřejmě obtížné, protože není možné zpětně s jistotou posoudit, jaké evoluční tlaky přesně vedly k výběru právě daného chování a jakou roli zde hrálo vzájemné působení biologie a kultury. Proto Reddish explicitně postuluje, že nehledá přímé důkazy, ale snaží se svými experimenty poskytnout údaje, které jsou s tímto teoretickým ultimátním vysvětlením v souladu.⁵⁴

Základním krokem při designu jakéhokoliv experimentu je stanovení a izolování základních proměnných, které jsou předmětem výzkumníkovy zájmu. S těmito proměnnými je poté v přísně kontrolovaných konstantních podmínkách záměrně manipulováno za účasti další stanovené proměnné či proměnných. Reddish proto postupoval tak, že stanovil minimální specifické chování, které se vyskytuje téměř ve všech formách skupinové hudby a tance – synchronii. Aby mohl zkoumat účinek synchronie na spolupráci, izoloval tuto proměnnou tím, že minimalizoval ostatní kulturní, sociální a emocionální faktory, které by mohly mít na spolupráci také vliv.⁵⁵ To vedlo k tomu, že v jeho experimentech jsou skupinová hudba a tanec redukovány na rytmické pohybování se ve stanoveném rytmu či na synchronní vokalizaci (v rytmu metronomu participantů nahlas říkali určitá slova). S touto proměnnou pak manipuloval v sérii experimentů na škále – synchronie, asynchronie, pasivita, sdílená záměrnost, nezáměrnost.⁵⁶

52 Ultimátní, neboli konečná, vysvětlení jsou evoluční vysvětlení odpovídající na otázku „proč?“, zabývají se tedy tím, jaké má dané chování dopad na zvýšení schopností přežít nebo se reprodukovat. Proximátní vysvětlení odpovídají na otázku „jak?“ a zkoumají, jaké mechanismy toto chování umožňují.

53 P. Reddish, *Why Sing and Dance...*, 21-22.

54 *Ibid.*, 2-3.

55 *Ibid.*, 31.

56 *Ibid.*, 33-106; srov. s P. Reddish – R. Fisher – J. Bulbulia, „Let’s Dance Together...“, 2-10.

Poté operacionalizoval druhý sledovaný faktor – spolupráci. V prvním experimentu byla měřena na základě ochoty zúčastnit se bez odměny další studie.⁵⁷ V druhém využil měření spolupráce v podobě společného skládání puzzlí a míry vzájemné spontánní pomoci mezi účastníky při této činnosti.⁵⁸ V následujících třech využil tradiční metody sociální psychologie, kdy je míra spolupráce testována prostřednictvím ekonomických her. V jeho výzkumu se tak účastníci podíleli na dvou typech těchto her – ekonomické variantě věžňova dilematu a na tzv. honu na jelena (*stag hunt*). První hra spočívala v tom, že účastníkům bylo řečeno, že dostanou pět dolarů, ze kterých mohou část nebo vše vložit do skupinové investice. Všechny peníze ve skupinové investici by pak byly zdvojnásobeny a rozděleny rovným dílem mezi všechny členy skupiny. Výdělek každého účastníka by tak byl tvořen součtem částky, kterou se rozhodne si ponechat, a částky, která bude tvořit jeho podíl ze skupinové investice. Ekonomická varianta honu na jelena je, co se týče pravidel, výrazně jednodušší. Je založena na binární volbě. První možnost, která byla účastníkům nabídnuta, spočívala v garantované platbě sedmi dolarů bez ohledu na to, jak se rozhodnou ostatní. Druhá možnost zněla následovně – účastník dostane nula dolarů, pokud si některý z ostatních vybere první možnost, ale dostane deset dolarů, pokud si tuto druhou možnost zvolí všichni. Jsou badatelé,⁵⁹ kteří se domnívají, že tato hra lépe odpovídá modelu lidské spolupráce v běžném životě, při které člověk kooperuje v rámci stejné sociální skupiny dlouhodoběji, nikoliv jednorázově. Ve věžňově dilematu je totiž nejrationálnější strategií nespolečná, kdežto při opakovaném honu na jelena by skupina jedince se strategií neustálého přebíhání nebo nespolečné vyobcovala. Ten by tak sice stále měl svou jistou odměnu, ovšem nižší než spolupracující skupina.

Vedle zkoumání, zda skupinová synchronizace vede ke zvýšení ochoty spolupracovat, si Reddish stanovil za cíl pomocí doplňkových dotazníků pro sebehodnocení účastníků zjistit, jaké mechanismy by mohly za tímto účinkem synchronizace stát. Opět s vědomím, že vzhledem ke komplexnosti problematiky není možné vysvětlit celý proces v úplnosti. Reddish se proto na základě literatury k tomuto tématu rozhodl zaměřit na tři konkré-

57 P. Reddish, *Why Sing and Dance...*, 39-52.

58 *Ibid.*, 52-61.

59 Brian Skyrms, *The Stag Hunt and the Evolution of Social Structure*, Cambridge: Cambridge University Press 2004; Joseph Bulbulia, „Spreading order: religion, cooperative niche construction, and risky coordination problems“, *Biology and Philosophy* 27/1, 2012, 1-27.

ní zprostředkující psychologické proměnné – vnímanou podobnost,⁶⁰ vzájemně závislou sebekonstrukci⁶¹ a entitativitu.⁶²

2.1.2 Sdílený záměr, synchronizace a kooperace

Výsledky čtyř z pěti Reddishem realizovaných experimentů prokázaly, že skupinová synchronizace vede k větší spolupráci, a to i za minimálních podmínek. Pouze experiment, při kterém byla použita synchronní vokalizace, a nikoliv synchronní pohyb, nevedl k nejvyšší průměrné úrovni spolupráce. V rámci námi sledovaného tématu tance ale můžeme říci, že výsledky experimentů jsou v kontextu pohybu v souladu s formulovanou hypotézou. Velmi podstatným zjištěním Reddishova výzkumu je úloha, kterou při synchronizaci hraje sdílená záměrnost.⁶³ Ukázalo se, že tento faktor významně ovlivňuje následné kooperační tendence, byť není z experimentů možné s jistotou odvodit, zda je sdílený záměr nezbytnou podmínkou pro to, aby synchronizace posílila spolupráci, nebo zda jen kooperativní účinky synchronizace zvyrazňuje. Nicméně vzhledem k tomu, že participaci na náboženských rituálech můžeme považovat za vědomou a cílenou, tedy že skupina podílející se na rituálu sdílí společnou intenci, lze z Reddishem provedených experimentů dovozovat, že reálný synchronizovaný rituální tanec bude ochotu k prosociálnímu jednání a kooperaci v rámci dané skupiny posilovat. To Reddishe a jeho kolegy vedlo k formulování modelu posilování spolupráce, ve kterém předpokládají, že vnímání synchronie při společném záměru synchronii vytvořit poskytuje okamžitou zpětnou vazbu, že spolupráce je úspěšná. Postupně tak prostřednictvím mechanismů vnímané podobnosti, vzájemné sebekonstrukce a entitativity posiluje pocit důvěry a jistoty, že spoluúčastníci budou spolupracovat i v budoucnu – což zpětně vede k větší prosocialitě a ochotě kooperovat v rámci skupiny na dalších aktivitách.⁶⁴

Nad rámec Reddishových úvah je možné zmínit další související teorie kognitivní vědy o náboženství, které ve výzkumu role rituálního tance mohou hrát důležitou roli. Za prvé je třeba zmínit, že participaci na náboženských rituálech lze v určitých případech chápat jako signalizaci závaz-

60 P. Reddish, *Why Sing and Dance...*, 34-35.

61 Vyjadřuje proces, při kterém člověk vnímá a konstruuje své já na základě vztahů s ostatními lidmi. *Ibid.*, 36-37.

62 Vnímání určité sociální jednotky jakožto skupiny a ne jen jako shluku individuálních osob. Termín zavedl David T. Campbell, „Common fate, similarity, and other indices of the status of aggregates of persons as social entities“, *Behavioural Science* 3, 1958, 14-25. P. Reddish, *Why Sing and Dance...*, 38-39.

63 P. Reddish, *Why Sing and Dance...*, 107-117; P. Reddish – R. Fisher – J. Bulbulia, „Let’s Dance Together...“, 11.

64 P. Reddish – R. Fisher – J. Bulbulia, „Let’s Dance Together...“, 7.

ku (*commitment signalling*),⁶⁵ který jednotlivce k této skupině poutá. V kontextu adaptacionistických teorií badatelé hovoří o tzv. teorii nákladného signalizování (*costly signalling theory*),⁶⁶ která spočívá v tom, že účast na rituálu je natolik nákladná (emočně, fyzicky, časově atd.), že je jen těžko představitelné, že by se na něm jedinec podílel čistě zjiště, bez upřímného závazku ke skupině. Rituální chování se tak podle této teorie vyvinulo jakožto adaptace, která brání výskytu zmíněných černých pasažérů. Alternativním konceptem je Henrichův CREDs (*credibility enhancing displays*), tedy koncept projevů zvyšujících důvěryhodnost. Henrich je nespojuje vždy s nákladností, ale charakterizuje je jako chování, které je v souladu s postoji celé skupiny a které tyto postoje podporuje. Z toho zároveň vyvozuje, že se ve skupině rozvíjí a udržují takové rituální praktiky, které efektivně podporují závazky vůči této skupině a které proto využívají hudbu a synchronizované pohyby podporující pocit sounáležitosti,⁶⁷ což odpovídá Reddishem postulovaným mechanismům vnímané podobnosti, vzájemně závislé sebekonstrukce a entitativity.

3. Závěr – zhodnocení obou přístupů

Z výše řečeného poměrně zřetelně vyplývají specifické charakteristiky obou přístupů. Fenomenologii náboženství v podání Gerarda van der Leeuwa lze popsat jako metodu porozumění. To má své výhody, ale i problémy. 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 nahlížejičího 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.

65 William Irons, „Religion as a Hard-to-Fake Sign of Commitment“, in: Randolph M. Nesse (ed.), *Evolution and the Capacity for Commitment*, New York, NY: Russell Sage Foundation 2001, 292-309; Risto Uro, *Ritual and Christian Beginnings: A Socio-Cognitive Analysis*, Oxford: Oxford University Press 2016, 41-70.

66 Richard Sosis, „Why Aren't We All Hutterites? Costly Signalling Theory and Religious Behavior“, *Human Nature* 14/2, 2003, 91-127.

67 Joseph Henrich, „The Evolution of Costly Displays, Cooperation and Religion: Credibility Enhancing Displays and Their Implication for Cultural Evolution“, *Evolution and Human Behavior* 30/4, 2009, 244-260.

Jak velmi dobře upozorňuje Funda,⁶⁸ smysluplné spory lze vést jen o rozdílných tvrzeních, kde můžeme předkládat testovatelné a verifikovatelné argumenty. O rozdílných míněních, která jsou založená 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 myto-poetické řeči, do roviny umění. Něco z toho bylo zřejmé i Gerardu van der Leeuwovi, který 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. 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. Při uzávorkování časoprostorových charakteristik se ale ztrácí původní kontext, a tím i specifičnost sledovaného fenoménu v rámci daného výskytu. Tak vyvstává otázka, co pak vlastně fenomenolog nahlíží – podstatu, která 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. V otázce tance van der Leeuw sice velmi podrobně charakterizuje jím nahlédnuté fenomenologické strukturální vztahy mezi náboženstvím a tancem, přičemž za nejzákladnější považuje vztah prožívané jednoty života, nicméně zůstává na úrovni subjektivně laděného popisu náboženských prožitků, vyvolaných působením dle něj reálně existujícího posvátna. Nijak nedefinuje, jak přesně tanec chápe, ani nevysvětluje, proč a jakým způsobem tanec tyto prožitky umožňuje a zda jsou tyto prožitky univerzální a společné pro všechny náboženské tradice.

Kognitivní věda o náboženství se oproti tomu snaží postavit celý výzkum na vědeckých, tedy empirických a testovatelných, tvrzeních, jak jsme mohli velmi dobře vidět ve výzkumu Paula Reddishe a jeho kolegů. Reddish nechce pouze popisovat jednotlivé projevy tance v rámci náboženských rituálů, jeho cílem je vysvětlení mechanismů, které jsou základem neustále se opakujícího výskytu synchronních tanečních pohybů v rozmanitých náboženstvích. Tento přístup si tak klade nárok na univerzálnost prezentovaných výsledků, jelikož jsou v jeho pojetí náboženské představy i chování, včetně rituálního tance, produktem lidského kognitiv-

68 Otakar A. Funda, *K filosofii náboženství*, Praha: Karolinum 2017, 59-76.

ního aparátu u všech jedinců shodně ovlivněného evolučním vývojem. Nezpochybnitelnými benefity je také replikovatelnost a kontrolovatelnost jak popsaného postupu, tak i závěrečných zjištění. Zároveň je ale třeba upozornit i na limity. Klíčovou otázkou, kterou si uvědomuje i Reddish, je, zda a nakolik je možné – vzhledem k výrazné operacionalizaci a redukci původně velmi komplexního a složitého jevu, jakým je rituální tanec, pouze na sled synchronizovaných mechanických pohybů typu sešlapávání pedálů – zjištěné výsledky zobecnit i pro výskyt fenoménu v reálném prostředí. Předpokládá ovšem, že reálné performance rituální hudby a tance, které vyžadují výrazně větší množství koordinace a cviku, než bylo potřeba při provádění úkonů v laboratorních podmínkách jeho experimentů, umožňují participantům strávit v synchronii více času. To dle jeho předpokladů může vést k vytvoření silnější skupinové identity, a tím i k větší prosocialitě a ochotě spolupracovat.⁶⁹ Druhou otázkou je, co s pozorovaným vztahem mezi synchronizací, sdíleným záměrem a ochotou spolupracovat může udělat celkový kontext konkrétního tanečního rituálu – tedy kulturní, sociální a emocionální faktory, které Reddish ve svém výzkumu musel vědomě redukovat na minimum. To v posledních letech reflektuje i kognitivní věda o náboženství, ve které nabývají na významu teorie vtělené kognice a kulturní evoluce, snažící se právě tyto aspekty do výzkumu opět zahrnout.⁷⁰ Výhodou je, že takto koncipované bádání lze postupně budovat a po prokázání validnosti hypotézy v minimálních podmínkách postupně komplexnější faktory zahrnovat.

Ačkoliv tedy mají oba přístupy svá pozitiva i negativa, domnívám se, že kognitivní věda o náboženství nabízí v rámci religionistiky slibnější výzkumný rámec, neboť umožňuje dostat požadavku nepředpojatého vědeckého výzkumu náboženství, který má explanační potenciál, formuluje testovatelné hypotézy a metodologicky se drží základních vědeckých pravidel – jasného definování zkoumané problematiky, požadavku vysvětlo-

69 P. Reddish, *Why Sing and Dance...*, 115-116.

70 Viz zejména sborník Luther H. Martin – Donald Wiebe (eds.), *Religion Explained? The Cognitive Science of Religion after Twenty-five Years*, London: Bloomsbury Academic 2017 a další texty: Eva Kundtová Klocová – Armin W. Geertz, „Ritual and Embodied Cognition“, in: Risto Uro – Juliette J. Day – Rikard Roitto et al. (eds.), *The Oxford Handbook of Early Christian Ritual*, Oxford: Oxford University Press 2018, 74-94; Martin Lang – Radek Kundt, „Evolutionary, Cognitive, and Contextual Approaches to the Study of Religious Systems: A Proposition of Synthesis“, *Method and Theory in the Study of Religion* 32/1, 2020, 1-46; Anastasia Ejova – Jan Krátký – Eva Kundtová Klocová et al., „The Awe-Prosociality Relationship: Evidence for the Role of Context“, *Religion, Brain and Behavior* 11/3, 2021, 294-311; Eva Kundtová Klocová, „How Cognitive Is the Cognitive Science of Religion?“, *Journal for the Cognitive Science of Religion* 7/2, 2022, 158-166.

vat jevy z jevů⁷¹ a principu odmítnutí imunity výchozích předpokladů, tedy požadavku přistupovat ke zkoumanému problému s principiální otevřeností a ochotou na základě provedeného zkoumání a zjištěných faktů radikálně přehodnotit, či dokonce úplně opustit výchozí předpoklady. Na zvoleném příkladu tance bylo ukázáno, že ačkoliv přístup Gerarda van der Leeuwa byl schopen odhalit prožitek jednoty, který navozuje jak tanec, tak náboženství, přístup Paula Reddishe umožnil tento van der Leeuwem postulovaný subjektivní prožitek teoreticky konceptualizovat v termínech synchronie a kooperace. Tím dospěl k vysvětlení a experimentálnímu ověření mechanismu, který stojí v pozadí tohoto rituálního tancem způsobeného efektu. Rozdíl mezi oběma přístupy tak nespočívá pouze ve způsobu, jakým je o daném problému uvažováno, ale zejména v explanačním potenciálu a ověřitelnosti výsledků provedeného zkoumání.

71 Tzv. Dickersonovo pravidlo: „Věda je v podstatě hra. Je to hra, která má jedno hlavní a určující pravidlo: Pravidlo č. 1: Zjistěme, do jaké míry a jak dalece můžeme vysvětlit chování fyzikálního a materiálního vesmíru z hlediska čistě fyzikálních a materiálních příčin, aniž bychom se dovolávali nadpřirozena.“ („Science, fundamentally, is a game. It is a game with one overriding and defining rule: Rule No. 1: Let us see how far and to what extent we can explain the behavior of the physical and material universe in terms of purely physical and material causes, without invoking the supernatural.“) Richard E. Dickerson, „The Game of Science: Reflections After Arguing With Some Rather Overwrought People.“ *Perspectives on Science and Christian Faith* 44/2, 1992, 137-138: 137.

SUMMARY

Religion and Dance: A Comparison of the Perspective of the Phenomenology of Religion with the Findings of the Cognitive Science of Religion

Cognitive science of religion represents a significant stream in the current academic study of religion. It can also be considered a critical reaction to the phenomenology of religion, which converged religious studies on confessional approaches. For a long time, the protectionist paradigm, represented above all by the aforementioned phenomenology of religion, prevailed in the study of religion. Therefore, there was a strong need to revive the naturalistic approach to the study of religion and to base research on scientific foundations. Cognitive science of religion has committed itself to the so-called second wave of consilience and seeks to integrate the methodology of natural sciences into the research of religion (naturalism, reductionism, explanation, experiment, hypothesis-driven research). The comparison of the perspective of the phenomenology of religion with the findings of the cognitive science of religion will be illustrated by the case of dance. It will directly show how the choice of one or the other theoretical framework significantly affects the whole research. The difference is not only in the way the problem is considered but especially the explanatory potential and verifiability of the results.

Keywords: religion; phenomenology of religion; cognitive science of religion; dance; ritual

Department of Philosophy
Faculty of Arts
University of West Bohemia
Sedláčková 19
306 14 Plzeň
Czech Republic

ZDEŇKA ŠPICLOVÁ
spiclovz@kfi.zcu.cz