

VYUŽITÍ WHITEHOUSOVY TEORIE MODŮ RELIGIOZITY K VÝZKUMU RITUÁLU VEČERNÍ ŠABATOVÉ BOHOSLUŽBY¹

DOMINIKA ŠIMLOVÁ

HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY
HUSSITE THEOLOGICAL FACULTY OF CHARLES UNIVERSITY
simlova.d@gmail.com

THE USE OF THE THEORY OF DIVERGENT MODES OF RELIGIOSITY ON THE RITUAL OF THE SHABBAT EVENING SERVICE

Abstract: This study considers the possible application of the Theory of divergent Modes of Religiosity in the research context of the Shabbat evening service. The Modes of Religiosity Theory was formulated by British anthropologist Harvey Whitehouse, a significant representative of the first generation of the cognitive science of religion (CSR). This article shows that it is possible to apply the theory as an analytical tool in the study of rituals. Clarification concerning the usage of Whitehouse's thesis in the example of the traditional Shabbat evening service is made, which is presented under the theme of a "complex ritual" (following B. Gladigow). Due to the local and ideological diversity of the ritual and clear application of the theory, a standard course is of the traditional evening Shabbat service is constructed, a course which is based on the theoretical starting points of R. Grimese. Such a ritual in fact constitutes actual praxis in the real world. Through application of the main arguments from the Modes Theory (by substitution of variable characteristics) regarding the constructed course of rituals, a possible cognitive oriented explanation of service which shows the limits of practical usage of the Theory may be generated. The goal of this interpretation is a critical delimitation of the resulting explanation with the intent of taking a unique stand to clear the use of Whitehouse's Modes of Religiosity Theory as an analytic tool for research into rituals.

Keywords: ritual; the theory of divergent Modes of Religiosity; Harvey Whitehouse; Shabbat evening service

THEOLOGICAL REVIEW, Vol. 92, 2021, No. 1, Number of Article 5, p. 71 – 91.

DOI: 10.14712/12117617.92.1.5

Úvod

V předložené studii zvažuji možnosti využití teorie modů religiozity v kontextu výzkumu rituálu večerní šabatové bohoslužby. V první části uvádím do teorie modů religiozity, kterou zformuloval britský antropolog Harvey Whitehouse (narozen 1964), představitel první generace proudu kognitivní vědy o náboženství. S ohledem především na Whitehousovo dílo *Modes of Religiosity* (2004) jsem

¹ Tato studie je výstupem z projektu SVV č. 260490 řešeného na Husitské teologické fakultě Univerzity Karlovy.

se podle vybraných důrazů teorie zaměřila na tři body (výčet sociopolitických a psychologických charakteristik a s nimi související interakce specifických hypotéz, důraz na nálezy kognitivní psychologie, vybraná kritika teorie), jež podle mého názoru podněcují k položení tří otázek, na které navazují v závěru. Ve druhé části studie je mým záměrem stručně představit židovský svátek šabat, v jehož rámci se zaměřuji na rituál večerní šabatové bohoslužby a upřednostňuji perspektivu synagogální liturgie. Z důvodu lokální a ideologické diverzity rituálu a také za účelem srozumitelné argumentace konstruuji standardní průběh tradiční večerní šabatové bohoslužby, který se zakládá na teoretických východiscích (rituálních elementů podle R. Grimese) a rituálním „scenáři“ bohoslužby. Vykonstruovaný rituál se podle mého názoru objevuje i v praxi, tedy ve skutečném světě. Na příkladu tradiční večerní šabatové bohoslužby, kterou (podle B. Gladigowa) tematizují jako „komplexní rituál“, aplikuji Whitehousovy teze a hypotézy ve třetí části studie. Prostřednictvím aplikace argumentů teorie modů na vykonstruovaný průběh rituálu ukazují limity využití teorie (například v případech použití metod). Cílem mého výkladu je zaujetí vlastního stanoviska k využití Whitehousovy teorie modů, které předkládám ve čtvrté části studie. I přes limity, které objasňuji pomocí odpovědí na tři otázky z první části, se domnívám, že Whitehousovu teorii lze využít jako analytický nástroj k výzkumu rituálů.

1. Část: Teorie modů religiozity

Současný britský antropolog Harvey Whitehouse (narozen 1964) představil na počátku 90. let kognitivně orientovanou² teorii modů religiozity. Hlavní důrazy teorie postupně rozvíjel v řadě článků a především ve třech knihách, které budou předmětem stručné analýzy v předloženém výkladu.³ V první publikaci *Inside the Cult* (1995) vyvozuje autor z dat svého terénního výzkumu v oblasti Papuy Nové Guiney rozdílné rituální praxe dvou tamních náboženských skupin: větší „mainstreamové“ a menší „odštěpené“, čímž předkládá nástin teorie modů. Ideologie

² Výchozím bodem je v rámci teorie to, jak (podle psychologických studií a experimentů) fungují kognitivní procesy. Whitehouse je společně s T. Lawsonem, P. Boyerem, D. Sperberem a R. McCauley řazen mezi první zastánce tzv. Kognitivní vědy o náboženství (CSR), která se podstatně vyvíjela zhruba od 90. let 20. století. Představitelé CSR sdílejí o studiu náboženství následující předpoklady: univerzalitu lidského kognitivního vybavení, přijetí teze o nadpřirozených agentech s kontra-intuitivními vlastnostmi, evoluce náboženství, procesem selekce a přirozenosti náboženství. Vycházím z ŠIMLOVÁ, Dominika. Kognice a Rituál: Aplikace Whitehousovy teorie modů religiozity na židovskou rituální praxi komunity Bejt Praha. 2018. Diplomová práce. Univerzita Karlova, Husitská teologická fakulta, s. 32.

³ Analyzované publikace: WHITEHOUSE, Harvey. *Inside the cult: religious innovation and transmission in Papua New Guinea*. Oxford: Clarendon Press, 1995. ISBN 0-19-827981-7.; WHITEHOUSE, Harvey. *Arguments and Icons: Divergent Modes of Religiosity*. New York: Oxford University Press, 2000. ISBN 0-19-823415-5.; WHITEHOUSE, Harvey. *Modes of religiosity: a cognitive theory of religious transmission*. Walnut Creek, California: AltaMira Press, 2004. ISBN 0-7591-0614-2.

větší mainstreamové skupiny spočívá na ustanovení verbálně kodifikované doktríny a exegeze a je pro ni charakteristická centralizace, hierarchie, expanzionismus, proto podle Whitehouse zastupuje doktrinální modus religiozity. Oproti tomu charakteristiky menší odštěpené skupiny vytvářejí imagistický modus, pro který jsou typické nonverbální formy doktríny a intenzivní emocionalita, především v rituálech.⁴ Lze shrnout, že v centru zájmu *Inside the Cult* stojí zejména prezentace historie, politických aktivit a rituálů náboženského hnutí Pomio Kivung v Melanésii. Další rozšíření teorie modů se nachází ve druhé knize *Arguments and Icons* (2000), ve které je kladen důraz na roli poznatků z experimentální psychologie, především studia paměti.⁵ K tomu se Whitehouse soustředí na aplikaci charakteristik modů, které ilustruje nejen na etnografických datech z Melanésie, ale uvádí i příklady z historie prehistorických náboženství nebo evropského reformního křesťanství. Autor navrhuje, že teorii lze využít na různou problematiku v dějinách náboženství. Ve třetí publikaci *Modes of Religiosity* (2004), která je v kontextu předešlých prací podle mého názoru teoreticky nejfundovanější, navazuje a rozvádí některá předchozí témata. V tomto výkladu se zaměřím na Whitehousovo rozpracování témat, kterým se věnuji v bodech: 1) výčet sociopolitických a psychologických charakteristik a interakce specifických hypotéz, 2) vliv fungování kognitivních procesů na rituál a teorie paměti, 3) reakce na kritiku od T. Lawsona a R. McCauleyho.

1. Teorie modů se zakládá na rozlišení dvou pomyslných náboženských praxí: první typ praxe je vysoce emocionální a druhý typ odpovídá klidnému, opakovanému a rutinnímu stavu.⁶ Jak bylo výše uvedeno, Whitehouse rozlišuje mezi doktrinálním (první typ) a imagistickým (druhý typ) modelem religiozity. V *Modes of Religiosity* Whitehouse doplňuje, že nepředpokládá reálnou existenci modů ve světě, tedy, že není možné určit, zda je konkrétní rituál imagistický nebo doktrinální. Mody raději představují „konečné stavy“ a přirovnány jsou také k „atraktivním“ pozicím. Podstatné podle autora je, k jakému konečnému stavu nebo „atraktivní“ pozici určitá tradice nebo rituál směřuje. Tendenci tónu směřem k „atraktivní“ pozici je možné určit s ohledem na

⁴ Whitehouse shrnul pro každý modus 13 kontrastujících charakteristik v WHITEHOUSE, *Inside the cult*, s. 193-198. Teorie modů je tedy stručně představena v závěru knihy. Důraz je kladen na poznatky kognitivní psychologie, například využití konceptu *flashbulb memory*, tzv. zábleskových/živých vzpomínek (s. 195).

⁵ Paměť zde rozlišuje na epizodickou, jež je typická pro imagistický modus a sémantickou, jež je oproti tomu charakteristická pro modus doktrinální. Viz WHITEHOUSE, *Arguments and Icons*, s. 5-12.

⁶ Proklamace návaznosti na badatele M. Webera, E. Gellnera, V. Turnera, R. Benedictovou aj., kteří rozpracovali různé dichotomie náboženských praxí, se objevuje již v *Inside the Cult* (s. 203). Nicméně podle Whitehouse předešla teorie modů předchozí teorie z důvodu větší komplexnosti proměnných charakteristik dané praxe, které jsou propojeny s nálezy z kognitivní psychologie. Whitehousovým cílem předloženým v *Modes of Religiosity* je objasnit, proč tyto kontrastující modality nastaly (s. 64).

charakteristiky, jejichž výčet Whitehouse předkládá na více místech⁷ a které lze rozdělit na kognitivní, vymezené psychologicky a sociopolitické, vymezené na bázi skupin a populace. V *Modes of Religiosity* bylo předloženo dvanáct proměnných charakteristik, podle kterých se v tomto výkladu řídím.⁸ Zaprvé se jedná o *psychologické* charakteristiky: frekvence, míra vzrušení, paměťový systém, rituální význam, techniky zjevení; a zadruhé o *sociopolitické* charakteristiky: sociální soudržnost, vůdcovství, inkluze/exkluzivita, rozsah/šíření, velikost, stupeň uniformity, struktura. Určení charakteristik je důležité pro obsah specifických hypotéz, které interagují kauzálním způsobem. V knize *Modes of Religiosity* Whitehouse předkládá osm vzájemně se podporujících hypotéz pro každý modus. V doktrinálním modu religiozity je pro rituální jednání charakteristická „rutinizace“, k níž dochází tím, že je rituál frekventovaně opakován. Komplexita náboženského učení je uložena v sémantické paměti a během rituálu je aktivována také implicitní paměť. Frekventované opakování rituálu vede k automatizaci prováděných úkonů, přičemž automatizace dále způsobí, že rituály jsou vykonávány spíše nevědomě. Náboženská „rutinizace“ s sebou nese několik psychologických implikací. Whitehouse argumentuje, že nefrekventované opakování může vést až k úpadku a zkomolení náboženské nauky, zatímco příliš frekventované opakování může zapříčinit tzv. „nudivý efekt“, jenž omezuje odevzdání se ve vlastní skupině. Tento stav může dále vést k různým stupňům nudy a omezené motivaci.⁹ Podle Whitehouse je posilována v rámci sémantické paměti přítomnost náboženských vůdců a autoritativního učení, která vede k vytvoření anonymních náboženských komunit. Ve velkých anonymních náboženských komunitách dochází k realizaci tzv. ortodoxních prověrek, které povzbuzují centralizaci náboženské moci. Na základě předchozích hypotéz shrnuje Whitehouse, že díky přítomnosti náboženských vůdců a logicky integrované doktríně, jež se dobře přenáší, dochází k velkému rozšíření náboženství.¹⁰ Oproti doktrinálnímu modu je v imagistickém modu religiozity rituální jednání málo frekventované a vysoce vzrušující. V průběhu vzrušujících rituálů se aktivuje epizodická paměť, která formuje trvalé autobiografické vzpomínky, jež jsou pro aktéry živé a detailní. Osobní zážitek je

⁷ Srov. WHITEHOUSE, Harvey and MCQUINN, Brian. „Ritual and Violence: Divergent Modes of Religiosity and armed struggle“. In JUERGENSMEYER, M., KITTS M., JERRYSON, M. (ed.). *Oxford Handbook of Religion and Violence*. Oxford: Oxford University Press, 2013, s. 605.

⁸ Tabulka viz WHITEHOUSE, *Modes of Religiosity*, s. 74.

⁹ Whitehouse odkazuje na výsledky experimentální psychologie a hypotézu „kognitivní disonance“ (Festinger, 1957). Viz *Ibid...* s. 99.

¹⁰ Stručně popsaný řetězec specifických hypotéz doktrinálního modu, které se vzájemně ovlivňují. Viz *ibid...* s. 66-70.

natolik unikátní, že nelze srovnat s uniformitou doktrinálního náboženského učení, což vede k rozmanitosti náboženských reprezentací. Uvedené imagistické znaky podle Whitehouse zpomalují přítomnost náboženského vůdcovství a nejsou pro imagistický modus obvyklé. Vysoké vzrušení napomáhá intenzivní sociální soudržnosti, díky čemuž se uskutečňují silná emocionální spojení mezi aktéry. Intenzivní svazky jsou podle Whitehousových tezí možné pouze v lokalizovaných a exkluzivních komunitách. Na základě předchozích hypotéz shrnuje Whitehouse, že v rámci imagistického modu lokalizované komunity a nedostatek náboženského vůdcovství zpomalují šíření tradice.¹¹ Jak v doktrinálním modu, tak v imagistickém modu, Whitehouse znaky kauzálně propojil v řetězec specifických hypotéz. Domnívám se, že lze vcelku jednoduše zvažovat Whitehousovy predikce pomocí dosazení konkrétních charakteristik z určité náboženské tradice do rámce interagujících hypotéz. Nejednoduchá je však otázka, první v pořadí, která se ptá se po tom, jak některé proměnné charakteristiky stanovit.

2. Whitehouse v *Modes of Religiosity* rozpracovává nálezy z kognitivní psychologie rozsáhleji než v předchozích publikacích. Uvádí pojetí tzv. kognitivní optimální pozice, která shlukuje vhodné a navzájem podobné koncepty. Pojetí označuje Whitehouse za „atrakturní“ pozici, respektive bod, kam mají náboženské koncepty sklon se shromáždit. Kognitivní optimum umožňuje, že jsou koncepty nadpřirozených agentů přirozeně a snadno generovány, zapamatovány a následně předávány.¹² Nadpřirození agenti (například bohové) s minimálně kontra-intuitivní vlastnostmi (v návaznosti na P. Boyera)¹³ jsou pro lidi přirozené a snadno zapamatovatelné koncepty. V případě mentálních reprezentací agentů a jiných náboženských záležitostí, jako je provedení rituálu nebo tradování mytologických příběhů, Whitehouse hovoří o kognitivně nákladném náboženství (v návaznosti na S. Atrana).¹⁴ To znamená, že manipulace kognitivních procesů vztahující se na náboženské koncepty stojí větší námahu lidskou mysl, jelikož obvykle slouží k ilustraci „absolutních vyšších pravd“.¹⁵ V návaznosti na badatele (E. Tulving, W. James)

¹¹ Charakteristiky imagistického modu. Viz *ibid...* s. 70-74 a s. 105-106.

¹² *Ibid...* s. 29-30.

¹³ BOYER, Pascal. *Religion explained: the human instincts that fashion gods, spirits and ANCESTORS*. London: Vintage, 2002. ISBN 0-099-28276-3.

¹⁴ ATRAN, Scott. *Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion*. New York: Oxford University Press, 2002. ISBN 98765432.

¹⁵ Konkrétně přenos posvátných cyklů mytologie stojí větší úsilí než například folklór, jelikož folklórní příběhy mají podle Whitehouse mnoho možností k využití zjednodušení (různé analogie, záměr pobavení) viz WHITEHOUSE, *Modes of Religiosity*, s. 57.

a jejich konceptualizace lidské paměti rozlišuje Whitehouse šest typů paměti: implicitní (bez potřeby vědomé znalosti, příklad řízení kola); explicitní (vědomou), kterou dále lze rozdělit na krátkodobou a dlouhodobou; epizodická (autobiografická, například první polibek), sémantická (zahrnující obecnou znalost světa, například chování v restauraci).¹⁶ Aktivace různých typů paměti probíhá v obou modech odlišně a typy paměti hrají důležitou roli v interakcích specifických hypotéz. Whitehousova rozšířená prezentace o fungování lidských kognitivních procesů (zapamatování, přenos), které se soustředí na náboženské koncepty a ke kterým se autor přiklonil, byla podle mého názoru nutným doplněním teorie a umožnila klást si otázky po metodách testování specifických hypotéz. Naléhavá otázka, druhá v pořadí tohoto výkladu, se týká volby výzkumných metod.

3. Whitehouse v *Modes of Religiosity* reaguje na kritiku teorie modů religiozity od kolegů Thomase E. Lawsons a Roberta McCauleyho, kteří jsou autory monografií *Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture* (1990)¹⁷ a *Bringing Ritual to Mind* (2002).¹⁸ Ve druhé monografii vycházejí autoři z Whitehousova terénního výzkumu v oblasti Papuy Nové Guiney a porovnávají jeho výsledky (nástin teorie modů) s vlastní teorií rituální kompetence, kterou představili v první monografii. Lawson a McCauley v *Bringing Ritual to Mind* uchopili Whitehousovu teorii modů především v kontextu proměnné rituální frekvence. To znamená, že vysvětlení určitého rituálu závisí na tom, jak je rituál frekventovaný. Podle určení frekvence je buď doktrinální (frekventovaný) nebo imagistický (nefrekventovaný). Domnívám se, že ne zcela právem přisuzuje dvojice autorů Whitehousevi konstrukci hypotézy rituální frekvence, jelikož Whitehouse tento termín v *Inside the Cult* nepoužíval a jeho teorie se vztahuje k interakci více proměnných.¹⁹ Z pohledu Whitehouse je podstatné také to, jakou roli hrají v rituálu emoce.²⁰ Do protikladu k Whitehousově

¹⁶ *Ibid...* s. 65.

¹⁷ MCCAULEY, Robert a Thomas E. LAWSON, *Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993. ISBN 978-0521438063.

¹⁸ MCCAULEY, Robert a Thomas E. LAWSON, *Bringing Ritual to Mind: Psychological Foundations of Cultural Forms*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

¹⁹ Vůči kritice Lawsons a McCauleyho se Whitehouse později ohradil. V *Modes of Religiosity* upozorňuje na variaci svého výčtu proměnných charakteristik (uvádí „rutinizaci“), v rámci kterých nemusí být frekvence stěžejní. Viz WHITEHOUSE. *Modes of Religiosity*, s. 142-143.

²⁰ Konkrétně „senzorická pompéznost“ (daná míra nadšení podporující paměť) představuje podle Whitehouse v diskuzi stejně důležitý problém jako frekvence. *Ibid...* s. 140-144.

hypotéze postavili Lawson a McCauley vlastní hypotézu rituální formy,²¹ která je podle jejich názoru teoreticky hlubší zvláště díky stanovení opakovatelnosti rituálů.²² V *Bringing Ritual to Mind* následují další kritické připomínky k teorii modů, uvedeny jsou dva problémy:²³ Zprvé se jedná o „problém uniformity“, který se týká příliš velké rozmanitosti Whitehousových proměnných charakteristik, jelikož zásadními dimenzemi rituálu jsou podle autorů pouze paměť a motivace účastníka rituálu.²⁴ Zadruhé autoři zdůrazňují „problém stability“ v otázce „přechodu“ modálních dynamik uvnitř jedné náboženské tradice, které nahlízejí jako vzájemně se vylučující v opozici k rozdílným rituálním formám, které se nevylučují.²⁵ Současně je podle autorů problematické, že Whitehouse nedefinuje náboženské jednání a nevylučuje z teorie ezoterické aktivity, jako je například jóga.²⁶ V tomto výkladu je podstatná zejména argumentace, která se týká empirického šetření a upozorňuje na neschopnost teorie modů vysvětlit některé typy rituálů. V porovnání s typologií od Lawsons a McCauleyho o čtyřech typech rituálů,²⁷ jež se snaží predikovat rituální nastavení pomocí určení frekvence a opakovatelnosti, neuspějí Whitehousovy mody o dvou proměnných (frekventované nebo nefrekventované rituály) ve vysvětlení některých typů rituálů (konkrétně neopakovatelných a frekventovaných). Příkladem tohoto typu je nový rituál popsáný v *Inside the Cult*, který představovala tzv. ceremonie prstenu (*ring ceremony*),²⁸ jež byla frekventována, nicméně podle Whitehouse zastupovala v odštěpené skupině

²¹ „Rituální forma“ představuje základní/intuitivní znalost (anglicky: *tacit knowledge*) jednotlivých účastníků rituálů, díky níž je účastník schopen vnímat odlišnosti v emočním nastavení. Viz MCCAULEY, LAWSON, *Bringing Ritual to Mind*, s. 117.

²² Autoři se řídí podle „kritéria minimálních přímých spojení“ (the „least direct connections criterion“), které se vztahuje na komunikaci/spojení s kulturně postulovaným agentem (CPS agent) v daném rituálu. Nadpřirozeného CPS agenta zastupuje nejčastěji bůh (nejvyšší/absolutní realita). Možnost spojení s agentem v rituálu ovlivňuje opakovatelnost celého rituálu. *Ibid...* s. 134-135. K opakovatelnosti (například křest jako rituál, který je opakován pouze jednou za život v opozici ke mši, která je opakována každou nedělí) viz *Ibid...* 138.

²³ Viz zejména MCCAULEY, LAWSON, *Bringing Ritual to Mind*, s. 126-130. Whitehouse na kritické připomínky reagoval kritikou hypotézy rituální formy, která má podle něho příliš úzký záběr. Viz WHITEHOUSE. *Modes of Religiosity*, s. 142-143.

²⁴ Pro úspěšný přenos rituálů je potřeba motivace a paměti, k čemuž se přiklonil Whitehouse až později viz v *Modes of Religiosity*. Viz *Ibid...* s. 64.

²⁵ Whitehouse až později v *Modes of Religiosity* argumentuje, že mody je třeba chápat ve smyslu ideálních typů, přičemž charakteristiky se mohou překrývat napříč oběma mody.

²⁶ MCCAULEY, LAWSON, *Bringing Ritual to Mind*, s. 143-144.

²⁷ Čtyři možné predikce: frekventované, opakovatelné rituály; nefrekventované, opakovatelné rituály; frekventované neopakovatelné rituály; nefrekventované neopakovatelné rituály. Tabulka viz *Ibid...* s. 147.

²⁸ WHITEHOUSE, *Inside the Cult*, s. 113-114.

rituál imagistické dynamiky.²⁹ Z uvedené argumentace v *Bringing Ritual to Mind*, vůči které se Whitehouse v *Modes of Religiosity* podle mého názoru dostatečně nevymezil, lze vyvodit obecnější problém Whitehousova přístupu, který definuji jako „zjednodušení komplexity náboženského rituálního jednání lidí, kteří nejednají jednoduše podle vzoru dvou modálních dynamik“.³⁰ Předložení kritiky je v této studii důležité, jelikož v sobě zahrnuje otázku, třetí v pořadí, po využitelnosti celé teorie, která bude zodpovězena s ohledem na výzkum večerní šabatové bohoslužby v závěru tohoto výkladu.

2. část: Rituál večerní šabatové bohoslužby

Židovský šabat je v odborné literatuře nejčastěji tematizován v rámci židovských (oblast synagogální liturgie a židovských svátků) a biblických studií. Vedle toho se objevuje jako předmět náboženských interpretací,³¹ kvalitativních výzkumů spirituality³² a mnohých dalších oblastí. Výchozí koncepce šabatu jako sedmého dne od stvoření světa, dnu odpočinku a dnu zdržení se od práce, je zaznamenána v biblických textech, apokryfní a rabínské literatuře.³³ „Povinnost světit sedmý den“ je obsažena v židovské Bibli (*Tanachu*),³⁴ na jehož základě byl šabat inter-

²⁹ Na kritice Lawsona a McCauleyho je podle mého názoru cenná argumentace ohledně nahoty v rámci ceremonie prstenu, kterou lze ozřejmit tím, že ani nahota (obvyklý znak sensorické pompéznosti podle Whitehouse) nemusí nutně znamenat imagistickou dynamiku. Srov. MCCAULEY, LAWSON, *Bringing Ritual to Mind*, s. 143-144.

³⁰ Problém zjednodušení náboženské rozmanitosti představoval jeden ze závěrů mé diplomové práce, ve které jsem aplikovala teorii modů na rituální praxi pražské židovské komunity Bejt Praha. I přesto, že v této práci byla židovská rituální praxe uchopena velmi povrchně, ukázány byly některé podstatné limity a kritika teorie modů. Viz Šimlová, *Kognice a Rituál*, s. 77.

³¹ Na myslí mám dvě vlivná díla: HESCHEL, Abraham Joshua. Šabat: jeho význam pro současného člověka. Praha: Academia, 2009. ISBN 978-80-200-1721-5; a PELI, Pinchas. *Shabbat shalom: a renewed encounter with the Sabbath*. Washington: B'nai B'rith Books, 1988. ISBN 0-910250-15-4. Domnívám se, že takové interpretace šabatu lze metodologicky řadit mezi tzv. fenomenologii náboženství - srov. LYČKA, Milan. „Abraham Heschel's Philosophy of Judaism as a Phenomenology of Religion“, in: *Abraham Joshua Heschel. Philosophy, Theology and Interreligious Dialogue*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2009. ISBN 978-3-447-05920-6, s. 47-51. Stručný přehled různých náboženských pohledů na šabat nabízí WAXMAN, Chaim I. „The Sabbath as Dialectic: The Meaning and Role“. *Judaism* 1982, 31(1): s. 37-44.

³² O šabatové praxi je k dispozici několik studií, které se shodují v konstatování „léčebného“ účinku rituálu („well-being“). Např.: GABAI, Helene. „Observing the Jewish Sabbath: A Meaningfull restorative Ritual for Modern Times“. *Journal of Occupational Science*, 2011, 18(4): s. 347-355.; nebo SPEEDLING, Barbara Baker. „Celebrating Sabbath as A Holistic Healing Practice: The Transformative Power of Sanctuary in Time“. *Journal of Religion and Health*, 2019, (58): s. 1892-1400.

³³ Základní přehled ke koncepci šabatu v židovské literatuře nabízí GRAETZ, Michael. „Sabbath“. In SKOLNIK, Fred; BERENBAUM, Michale (ed.). *Encyclopaedia Judaica*. Detroit: Macmillan Reference USA in association with Keter Publishing House, 2007. (vol. 17). ISBN-10: 0-02-866097-8, s. 616-618.

³⁴ V *Tanachu* je tematizován šabat na místech: Gn 2:1-3; Ex 16:22-30; Ex 20:8-11; Ex 31:16-17; Ex 35:1-3; Lv 23:1-3; Dt 5:12-15; Iz 1:12-13; Iz 58:13-14; Iz 66:23; Jer 17: 24, 25, 27; Ez 20: 10-13, 17-22; Nh 13: 15-22. Podle MILGRAM, Abraham Ezra. *Sabbath: the day of delight*. Philadelphia: The Jewish Publication

pretován jako den duchovní oslavy, respektive studia a modliteb, a později jako fyzická oslava a den radosti.³⁵ K primárnímu vymezení praxe, například zdůvodnění dodržování zákazů práce nebo liturgické podoby dílčích rituálů svátku, především přispěla rabínská literatura formativního období.³⁶ Mezi rabínskou literaturu se řadí také texty prvních modlitebních knih, které podle L. Hoffmana byly součástmi procesu kanonizace synagogální bohoslužby.³⁷ Uvedený souhrn pramenů, respektive základ obsažený v *Tanachu* a později interpretované instrukce sepsané rabínskými autoritami, kodifikoval univerzální praxi šabatového dne, kterou lze podle mého názoru nazývat tradiční, až do současnosti.³⁸

2.1 Perspektiva synagogální liturgie

Z perspektivy studia synagogální liturgie lze šabat, jako všechny dny v týdnu, rozdělit na tři bohoslužebné celky, které podle A. Milgrama představují integrální součásti celého dne a bez nich by šabat byl pouze „prázdným šuplíkem“.³⁹ Podle názoru Noska a Damohorské se základní struktura židovských bohoslužeb soustřeďuje kolem tří ústředních bodů: modlitby *Šma* a jeho požehnání, modlitby *Amidy* a čtení z *Písma*. Jedná se o bohoslužby, které se konají pravidelně každý večer (*maariv*), ráno (*Šacharit*) a odpoledne (*mincha*).⁴⁰ Ačkoliv večerní šabatová bohoslužba zastává pouze část svátečního dne, lze ji podle mého názoru považovat za „komplexní rituál“, proto je v tomto výkladu upřena pozornost výhradně na ni. Použití termínu „komplexní rituál“ indikuje, že v analyzovaném rituálu jsou

Society of America, 1944, s. 337-348. Hebrejské výrazy, které se objevují v této studii, přepisují foneticky a zpravidla vycházím z české použité literatury.

³⁵ Odkazy na výklady v rámci židovské literatury. Viz NOSEK, Bedřich a Pavla DAMOHORSKÁ. *Židovské tradice a zvyky*, Praha: Karolinum 2016. ISBN: 978-80-246-2996-4, s. 182-183.

³⁶ Vymezení klasické rabínské literatury viz HEZSER, Catherine. „Classical Rabbinic Literature“. In COHEN, Jeremy, Martin GOODMAN a David Jan SORKIN, ed. *The Oxford handbook of Jewish studies*. Oxford: Oxford University Press, 2002. ISBN 978-0-19-928032-2, s. 115-140. K formativnímu období viz SLÁDEK, Pavel. *Malá encyklopedie rabínského judaismu*. Praha: Libri, 2008. ISBN 978-80-7277-379-4, s 12-14.

³⁷ V průběhu gaonského období, které Hoffman dělí na tři fáze, se formují první modlitební knihy (za první je považován *Seder Rav Amram Gaon*). Více k procesu kanonizace v gaonském období viz HOFFMAN, Lawrence. *The Canonization of the Synagogue Service*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1986. ISBN 0-268-00727-6, s. 5-9, 160-171.

³⁸ Nicméně je nutno zdůraznit, že (nejen) v současnosti se ukazuje „široká paleta“ přístupů k šabatu: od úplné lhostejnosti navzdory tradičním zákazům a zvykům až k úzkostlivému dodržování těchto norem v každém ohledu. Srov. ROBERT GOLDENBERG, „Sabbat III: Heutige Sabbatpraxis“, in TOBIAS KIRCHHOF, CHRISTOF RUDOLF KRAUS, ALBRECHT DÖHNERT a STEFANIE KATRIN OTT. *Theologische Realenzyklopädie*, Band 29. Berlin: Walter de Gruyter, 1998. ISBN 3-11-016127-3, s. 525.

³⁹ MILGRAM. *Sabbath: the day of delight*, s. 157. Tento názor uvádím z důvodu, že podle mého soudu náležitě ilustruje důležitost večerní šabatové bohoslužby jak v literatuře, tak v náboženské praxi.

⁴⁰ K vysvětlení bodů a obecné struktury bohoslužeb viz NOSEK, Bedřich a Pavla DAMOHORSKÁ. *Úvod do synagogální liturgie*. Praha: Karolinum, 2005. ISBN 80-246-0986-X, s. 67-80. Uvedené hebrejské výrazy přepisují foneticky a vycházím z použité literatury.

propojeny různé rituální a náboženské (nebo ideologické) elementy.⁴¹ Šabatová bohoslužba představuje „komplexní rituál“, jelikož ji lze rozložit na více dílčích rituálů (například *obecní kiduš*) a ritů (například povstání k recitaci modlitby *Amidy*). Struktura večerní šabatové bohoslužby je naroubována na tradiční strukturu vředních večerních bohoslužeb,⁴² avšak na rozdíl od nich je liturgie šabatu obohacena o několik přídavných modliteb a patrně jsou také další změny,⁴³ které v těle textu budou uvedeny níže v rámci konstrukce standardního průběhu. Jednotlivé rituály a rity prošly mnohdy dlouhým historickým i náboženským (nebo ideologickým) vývojem. Například dílčí rituál *kiduš* se skládá z více rituálních prvků (problematika provedení stání/sezení, držení poháru s vínem, recitace biblických veršů aj.) a k odůvodnění jeho realizace se váže mnoho náboženských vysvětlení.⁴⁴ V tomto stručném výkladu k liturgii šabatu bych ještě chtěla uvést, že důležitým milníkem pro podobu tradičního šabatového rituálu bylo období působení kabalistů v Safedu v 16. století. Z této doby pochází mnoho rituálních inovací a také nejmladší část tradiční šabatové bohoslužby, kterou představuje poetický hymnus *Lecha dodi*.⁴⁵

2.2 Diferenciace židovských zvyků

Svátek šabat je slaven již od starověkého období,⁴⁶ od té doby nabýval různých podob a rozšířil se do různých oblastí ve světě. Rituální rozdílnost ve slavení židovských svátků, šabatu nevyjímaje, je obvykle podle literatury determinována

⁴¹ Nejčastěji jsou „komplexními rituály“ svátky (Feste) viz GLADIGOW, Burkhard. „Ritual, komplexes“. In CANKIK, Hubert, Burkhard GLADIGOW a Karl-Heinz KOHL (ed.). *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*. Band 4, Kultbild - Rolle. Stuttgart: Kohlhammer, 1998. ISBN 3-17-009556-0, s. 458-460.

⁴² Struktura večerní bohoslužby: *Barchu*; *Šma* a jeho požehnání; čtení biblických pasáží; poloviční *kadiš*; *Amida*; úplný *kadiš*; *Alejnu*, recitace *kadiše* sirotků. Výčet podle NOSEK, DAMOHORSKÁ. *Úvod do synagogální liturgie*, s. 68-69. Srov. HOFFMAN. *The Canonization of the Synagogue Service*, s. 72.

⁴³ Struktura večerní šabatové bohoslužby je obohacena o recitaci šesti žalmů (Ž 95-99 a 29) známých pod označením *Kabalat šabat* (Přivítání šabatu) z 16. století; poetického hymnu *Lecha dodi* (Pojď, můj milý) z 16. století; modlitbu *Amidu* zredukovanou z osmnácti požehnání na sedm; recitaci mišnického traktátu *Šabat*; recitace z textu babylónského Talmudu (*Berachot* 64a); vlastní obecní *kiduš* (požehnání vína a šabatu). Výčet podle NOSEK, DAMOHORSKÁ. *Úvod do synagogální liturgie*, s. 90-92. Srov. TREPP, Leo. *Der jüdische Gottesdienst: Gestalt und Entwicklung*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1992. ISBN 3-17-011077-2, s. 57. Srov. ELBOGEN, Ismar. *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*. Hildesheim: Olms Verlagsbuchhandlung, 1967, s. 107-112.

⁴⁴ K historii a různým interpretacím *kiduš* v židovské literatuře stručně viz NULMAN, Macy. *The encyclopedia of Jewish prayer: Ashkenazic and Sephardic rites*. Northvale, N.J.: Jason Aronson, 1993. ISBN 978-1-56821-885-4, s. 198-201.

⁴⁵ Systematický přehled obohacení šabatu kabalisty. Viz FAIERSTEIN, Morris. *Jewish Customs of Kabbalistic Origin: The History and Practice*. Boston: Academic Studies Press, 2013. ISBN 978-1-61811-253-8, s. 28-57.

⁴⁶ Podle autora studie je pravděpodobné, že kořeny slavení šabatu sahají až za perské období, viz TAMMUZ, Odded. „The Sabbath as The Seventh day of the Week and a Day of Rest: Since When?“. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 2019, 131(2): s. 294.

místním zvykem, tzv. *minhagem*,⁴⁷ jehož původ se odvozoval z jedné ze dvou oblastí: buď Babylónie, nebo Palestiny.⁴⁸ Podle tohoto rozlišení platilo, že Židé, kteří přicházeli z Palestiny do Itálie přes střední a severní Evropu, zastávali „aškenázský“ (německý) ritus a Židé, kteří přicházeli z Babylónie do Jemenu a do Španělska přes severní Afriku, praktikovali po „sefardském“ (španělském) způsobu. Vedle babylónského a palestinského byly později charakterizovány ještě další rity, například rýnský, jemenský, italský aj. Rozdělení na rity podle místa původu a jejich vliv na rituální podobu židovských zvyků představuje ovšem problematické a nedostatečné vysvětlení, čehož si byl vědom již Leopold Zunz (1774-1886).⁴⁹ Na Zunze navazuje L. Hoffman, který argumentuje, že pouhé geografické kategorie nejsou schopny vysvětlit a charakterizovat židovskou liturgii. Uvádí příklad reformní liturgie, která má původ v Německu, nicméně je možné ji nalézt téměř po celém světě a i přes své kořeny, a tedy aškenázský původ, mají různé reformní komunity vlastní specifické zvyky. Hoffman shrnuje, že geografické určení podle *minhagim* je pouze zdánlivý ukazatel rituální diference, přičemž skutečným původcem rituální rozdílnosti je sociální vymezení, které je vystiženo v sebeidentifikaci dané komunity.⁵⁰ Rozlišení *minhagim* zůstává podle mého názoru užitečným nástrojem k analýze historického pozadí (nejen) liturgie místa, nicméně samo o sobě nepostačuje, jak poznamenal Hoffman. V návaznosti na jeho argument rovněž předpokládám vliv sebeidentifikace komunity na rituál, kterému podle mého názoru napomáhá také dnešní situace *moderního judaismu*,⁵¹ ve které můžeme rozlišit několik typů

⁴⁷ *Minhag* má dva významy: označuje se jím buď post-biblický náboženský zvyk, nebo verze liturgického ritu. Viz SPERBER, Daniel. „Minhag“. In PATAI, Raphael, ed., *Encyclopedia of Jewish Folklore and Traditions*. Airmonk: M.E. Sharpe, 2013. ISBN 9780765620255, s. 369. Dále výraz používám ve smyslu liturgického ritu. Jsem si vědoma jisté „rozmanitosti“ v použití termínu. S ohledem na psanou liturgii určitého místa se používá také označení *nusach*, například na sidurech se nachází označení *nusach aškenaz*. Příklad *nusachu*, který bych zde chtěla uvést, je pravidelná změna melodie hymnu *Lecha dodi* v období tzv. *omeru* v pražské Staronové synagoze.

⁴⁸ ELBOGEN. *Der jüdische Gottesdienst*, s. 9.

⁴⁹ Zunz bývá označován jako zakladatel kritického studia synagogální liturgie. Viz např. REIF, Stefan C. *Judaism and Hebrew Prayer: New Perspectives on Jewish Liturgical History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, s. 1-5. Zunz ve svém textu upozorňuje na konkrétní místa původu liturgie, ne pouze Palestinu a Babylónii. Zmiňuje konkrétně Pumpeditu, Nehardeju aj. Rozmanitost liturgie dokládá např. větou: „Man rezitiere an einem Orte Stücke, die an dem andern unbekannt seien“. Viz ZUNZ, Leopold. *Die Ritus der synagogalen Gottesdienstes geschichtlich entwickelt*. Berlin: Verlag von Julius Springer, 1859, s. 11. Dostupné online <<<http://sammlungen.ub.uni-frankfurt.de/freimann/urn/urn:nbn:de:hebis:30:1-124457>>> (31.12.2020).

⁵⁰ HOFFMAN, Lawrence A. *Beyond the Text: A Holistic Approach to the Liturgy*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1987. ISBN 0-253-31199-3, s. 57-58.

⁵¹ Označení *moderní judaismus* prezentuje snahu definovat heterogenní situaci židovských komunit po událostech, označovaných jako emancipace Židů a židovské osvícenství, které započaly v Evropě 18. a 19. století. Vymezení viz DE LANGE, Nicholas; FREUD-KANDEL, Miri. *Modern Judaism: An Oxford Guide*. Oxford: OUP Oxford, 2005. ISBN-13: 978-0199262878, s. 2.

židovských komunit (například ortodoxní, konzervativní, reformní, chasidské aj.) s etablovanými ideologiemi a vlastní rituální praxí.

2.3 Formulace standardního průběhu večerní šabatové bohoslužby

Jak bylo uvedeno výše, slavení šabatu bylo rozšířeno do mnoha oblastí a bohoslužebná podoba rituálu se místo od místa liší kvůli rozdílnému vývoji liturgickému ritu (*minhag*) a odlišné sebeidentifikaci komunity. Na základě současné lokální a ideologické diverzity *moderního judaismu* je patrné, že rituál večerní šabatové bohoslužby se v komunitách různí a je třeba si položit otázku, jak vypadá tradiční průběh rituálu a jaké rituální prvky jsou pro konkrétní představu důležité. Pro účely jasné aplikace teorie je podle mého názoru nutné, aby byl stanoven standardní průběh večerní šabatové bohoslužby,⁵² který může mít následující (strohou) podobu:

Členové dané židovské komunity v čele s rabínem (aktéři) provádějí rituál večerní šabatové bohoslužby každý pátek po západu slunce v synagoze. Provedení rituálu trvá obvykle jednu až dvě hodiny. Ženy a muži sedí v synagoze podle tradičního způsobu odděleně, v určitých okamžicích vstávají a provádějí různé tělesné pohyby (například úklony). Modlitby jsou recitovány v hebrejštině. Při bohoslužbě využívají praktikující rituální předměty, jako jsou například modlitební kniha (sidur), pohár na víno, táč na chalu aj.

Stručně nastíněný průběh večerní šabatové bohoslužby byl vykonstruován na základě typologie rituálních elementů od R. Grimese.⁵³ Rituálními elementy jsou: aktéři (členové dané židovské komunity); prostor (synagoga dané komunity); čas (jednou týdně, jedna až dvě hodiny); předměty (*sidur*, pohár na víno aj.); jazyk (hebrejšтина); skupiny (rabín, obec); struktury a procesy (tělesné pohyby, oddělené sezení).

V rámci výzkumu liturgie židovských rituálů je podle mého názoru nutným předpokladem znalost rituálního „scénáře“. V případě večerní šabatové bohoslužby ztělesňuje takový scénář modlitební kniha, která se nazývá *sidur*.⁵⁴ Znalosti

⁵² Zdůrazňuji, že konstrukci standardního průběhu nevzniká ideální typ rituálu a konstrukce vznikla pouze pro účely této studie z důvodu nedostatku vlastních etnografických dat. V souladu s literaturou, která obvykle prezentuje tradiční stanoviska judaismu, se snažím rituál přiblížit podobě tradiční liturgie. Vycházím z výše uvedené literatury.

⁵³ Element: nejmenší jednotka výzkumu rituálních studií. Řídím se dle GRIMES, Ronald L. *The Craft of Ritual Studies*, New York: Oxford University Press 2004. ISBN 978-0-19-530143-4, s. 231-235.

⁵⁴ *Sidurů* existuje velké množství. S ohledem na aškenázský prostor se řídím podle: Adir ba-marom: sidur: le-chol, le-šabat u-le-jamim tovim im targum čechi : Nosach aškenaz = modlitební kniha pro všední dny, šabat a svátky s paralelním českým překladem a komentářem : Nosach Aškenaz. Praha: Bergman, 2008. ISBN 978-80-904207-0-0, s. 205-255.

stručného průběhu bohoslužby, respektive rituálních elementů, a „scénáře“ mohou rozšířit konstrukci standardního průběhu rituálu. Zde konkrétně: *Členové dané židovské komunity v čele s rabínem provádějí rituál večerní šabatové bohoslužby každý pátek po západu slunce v synagoze. Provedení rituálu trvá obvykle jednu až dvě hodiny. Ženy a muži sedí v synagoze podle tradičního způsobu odděleně. Rabín se nachází v bimě (na pódiu) uprostřed synagogy. Modlitby jsou recitovány v hebrejštině.⁵⁵ Bohoslužba začíná hromadným zpěvem části Kabalat šabat, který se skládá z úvodní skupiny šesti žalmů (95-99, 29), hymnu Lecha dodi a proklamace závěrečných žalmů 92 a 93. Při recitaci posledních veršů Lecha dodi je zvykem, že se aktér otočí směrem k západu, pokloní se a opět se usadí.⁵⁶ Pouze aktéři, kteří truchlí, poté recitují kadiš sirotků, jako to dělávají při všední večerní bohoslužbě. Další rituální inovací bohoslužby je četba zaprvé mišnického traktátu Šabat (2:1) s názvem Ba-me madlikin a zadruhé traktátu babylónského Talmudu Berachot (64a). Podle všední bohoslužby následuje recitace Rabínského kadiše, po kterém se proklamuje Barchu. Aktéři pokračují obvyklou recitací Šma s požehnáními, které je o šabatu následovně změněno: v rámci posledního požehnání dochází ke změně slov⁵⁷ a na místo požehnání Haškivejnu jsou vloženy verše z Ex 31:16-17. Je-li k dispozici minjan (v mém konstruktu ano), recituje se Poloviční kadiš podle všední večerní bohoslužby. Po kadiši následuje individuální tichá recitace Amidy, jež je o šabatu redukována na sedm požehnání (místo obvyklých osmnácti). Aktéři při modlitbě stojí a uklání se před a po uvedených požehnáních. Následující hlasité opakování Amidy se nazývá Magen avot a jedná se o další rituální inovaci šabatové bohoslužby. Poté aktéři jako při všední bohoslužbě recitují Úplný kadiš a Alejnu. Na závěr bohoslužby je zvykem vykonat rituál kiduš, požehnání vína a chaly. Při kiduši aktéři obvykle stojí, využívají předměty jako poháry na víno, táč na chalu a recitují požehnání. Vybraný aktér, člen komunity, pronáší požehnání nad vínem a chalou. Po skončení kiduše si aktéři přeji štěstí a loučí se, rituál končí.*

Předložený standardní, leč stručně popsáný, průběh komplexního rituálu večerní šabatové bohoslužby je předmětem následující aplikace.

3. část: Mody religiozity večerní šabatové bohoslužby

Večerní šabatovou bohoslužbu lze zařadit mezi rituály, které tíhnou díky svým sociopolitickým charakteristikám směrem k doktrinálnímu modu. Tendence k doktrinálnímu typu je patrná z důvodu stanovení základní predikce vysoké frekvence a také proto, že se jedná o židovský rituál, který spadá pod židovské náboženství,

⁵⁵ Zčásti se v liturgii objevuje aramejšтина. Například modlitba *kadiš sirotků* obsahuje výrazy v aramejštině. Viz *Ibid...* s. 221.

⁵⁶ Podle interpretací se tak děje proto, aby aktéři symbolicky přivítali „nevěstu šabat“.

⁵⁷ Z „šomer amo israe“ na „pores sukkat šalom alejnu“.

tedy „světové monoteistické náboženství“⁵⁸ s logicky integrovanou doktrínou a pravidelnou rituální praxí.

*Základní predikce*⁵⁹ doktrinálního modu religiozity, které lze vztáhnout na rituál, jsou: *frekvence* opakování je vysoká a *míra vzrušení* je nízká. Frekvence opakování večerní šabatové bohoslužby je vysoká, neboť se rituál odehrává pravidelně jednou týdně, každý pátek večer. Emocionální míra vzrušení u vysoce frekventovaného rituálu by v doktrinálním modu měla být stanovena jako nízká. Večerní šabatová bohoslužba je však podle kulturně-vědních interpretací oslavou radosti a lze zdůraznit koncept známý jako *Oneg šabat*.⁶⁰ Zvláště dílčí rituály, jako je zpěv hymnu *Lecha dodi*⁶¹ z *Kabalat šabat* a závěrečný obecní *kiduš*, podle mého názoru poukazují na to, že se jedná o radostné a spíše vzrušující momenty. Například v rámci *kiduše*, recituje-li aktér a člen komunity požehnání před shromážděním, může být míra emočního vzrušení vyšší, může zapříčinit spontánní exegetickou reflexi a událost může mít pro aktéra podobu vzrušující, osobní vzpomínky. Spontánní exegetická reflexe a epizodické vzpomínky jsou však ve Whitehousově teorii typickým znakem imagistického modu a váže se k nim řetězec odlišných kauzálních hypotéz.

K šabatu, zvláště k pátečnímu večeru, se mimo jiné vztahuje tématika lásky a doporučení manželského pohlavního styku,⁶² což by podobně jako zpěv zapa-

⁵⁸ Problematická kategorie „světových monoteistických náboženství“ (v literatuře zpravidla pod anglickým označením „*world religions*“, zde mám na mysli křesťanství a judaismus) mají podle teorie modů religiozity obvykle (ne nutně) tendenci směřovat k doktrinálním charakteristikám díky opakovanému způsobu přenosu, pravidelným liturgickým rituálům a kázání. Ke křesťanství viz WHITEHOUSE, *Arguments and Icons*, s. 34-37. Argumentaci o doktríně a pravidelných rituálech lze aplikovat i na tradiční židovské komunity. Lze konstatovat, že v tradičních židovských komunitách je obvykle přítomná logicky integrovaná doktrína (podle autority Tóry, halachického práva), hierarchie a sociální role v komunitě (učenci, rabíni, kantoři, shromáždění aktérů), náboženský vůdce (rabín).

⁵⁹ Hlavní predikce teorie se týkají vztahu mezi frekvencí a emocionalitou rituálních performancí viz WHITEHOUSE, Harvey; ATKINSON, Quentin. „The Cultural morphospace of ritual form: Examining modes of religiosity cross-culturally“. *Evolution and Human behavior*. 2011. (32): s. 51.

⁶⁰ Výraz *oneg šabat* (anglicky: *Sabbath delight*) lze přeložit jako „radost/potěšení z šabatu“. Použití slov má dlouhou historii a lze nalézt v *Tanachu* (Iz 58:13). V současnosti představuje *Oneg šabat* moderní instituci, která odkazuje k židovskému shromáždění o šabatu, při kterém jsou kultivovány intelektuální a spirituální aktivity reflektující ducha šabatu. Viz MILGRAM. *Sabbath*, s. 166. V edici Schottenstein babylónského Talmudu (traktátu *Shabbos*) je v úvodu druhé kapitoly (před foliem 20b) uvedeno, že *oneg šabat* (*oneg Shabbos*) je podle rabínů příkazem (*micvou*). Viz *Shabbos*. Volume 1. 2nd ed., 4th imp. New York: Mesorah Publications, 2005. The Schottenstein Edition Talmud Bavli. ISBN 0899067085.

⁶¹ V první polovině 20. století bylo známo přes 2,000 melodií hymnu *Lecha dodi*. Viz SUMMIT, Jeffrey A. *The Lord's Song in a Strange Land: Music and Identity in Contemporary Jewish Worship*. New York: Oxford University Press, 2003. ISBN 0-19-516181-5, s. 38. Možnost ve výběru různých melodií mohou znamenat zpestření *Kabalat šabat*. Je zaznamenáno, že některé melodie hymnu vznikaly jako vzdor vůči repetitivním, nudným, melodickým verzím (*Ibid.*... s. 21).

⁶² Viz např. PELI. *Shabbat shalom*, s. 89. Diskuze ohledně doby sexuálního styku učenců na šabat je k nalezení

dalo spíše do imagistické dynamiky. V této souvislosti argumentují, že tvrzení o šabatové bohoslužbě, při níž má aktér kupříkladu radostně vítat „nevěstu šabat“, je součástí kulturně-vědních interpretací a je také nedílným prvkem rituálu, jelikož je přítomné v šabatové liturgii, čímž podle mého názoru přímo ovlivňuje aktéry rituálu.⁶³ Nedostatečné přihlídnutí k odkazům na kulturně-vědní interpretace ve Whitehousově teorii zdůraznil německý etnolog Magnus Echter,⁶⁴ který na příkladu rituálu sakrálního tance v africké baptistické církvi ukázal některé limity teorie modů, přičemž hlavní problém podle něho spočívá v tendenci teorie modů, která tíhne ke zjednodušení komplexity náboženské praxe.⁶⁵

Lze shrnout, že míra vzrušení večerní šabatové bohoslužby podle kulturně-vědních interpretací neodpovídá doktrinálnímu modu. Při zvážení imagistického modu a míry vzrušení v rituálu bych uvedla Echterovu kritiku postavení emocí, které jsou ve Whitehousově pojetí omezené například pouze na emoce při „ritech teroru“ nebo při „traumatických rituálech“.⁶⁶ Během večerní šabatové bohoslužby, například při zpěvu různých melodií *Lecha dodi*, mohou aktéři zažít více vzrušení, jak bylo uvedeno výše, což by podle výkladu teorie modů odpovídalo imagistické dynamice. Nicméně podle mého názoru nelze přirovnat emoce při večerní šabatové bohoslužbě k emocím zakoušeným při „traumatických rituálech“ nebo „ritech teroru“. Nelze tedy subsumovat šabatový rituál pod imagistickou dynamiku, pod kterou nenáleží ani s ohledem na vysokou frekvenci rituálu a jiné sociopolitické charakteristiky. Americký religionista William E. Paden navrhuje ve své reflexi teorie modů religiozity konstruovat nový žánr náboženského přenosu, tzv. festivalový modus.⁶⁷ Autor se zaměřuje na dynamiku památných dnů v rámci

v traktátu babylónského Talmudu *Ketubot* 62b a je dostupná i online <<<https://www.sefaria.org/Ketubot.62b?lang=bi>>> (31.12. 2020).

⁶³ Bylo uvedeno výše, že aktéři se při recitaci posledního verše *Lecha dodi* (tedy „*boi kala, boi kala*“ - „pojď nevěsto, pojď nevěsto“), otáčejí ke dveřím a sklánějí se. „Šabat jako nevěsta“ je explicitní rituální motiv, který je znám i mimo synagogální bohoslužbu. Objevuje se například v populární kultuře, v básni *Prinzessin Sabbat* (1851) od Heinricha Heineho. V českém překladu se báseň nachází ve sbírce HEINE, Heinrich. *Hebrejské melodie: Princezna Sabat - Jehuda ben Halevy - Disputace*. Praha: Karel Jánský, 1911.

⁶⁴ ECHTLER, „Rituale und Kognition: Zum Nutzen des kognitiven Erklärungsmodells von Harvey Whitehorse für die Religionswissenschaft“, *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, (1/2014): s. 75. Echter tvrdí, že sakrální tanec představuje z emického pohledu nejvyšší formu bohoslužby, nicméně celou náboženskou tradici lze popsat jako náležející k doktrinálnímu modu (73-74). Problém tance spočívá v ambivalenci: tanec jako takový je spojen se znaky doktrinálního modu (pravidelnost, implicitní paměť), ale přitom je prováděn s vysokým vzrušením a změněnými stavy vědomí, které vedou tanečníky ke spontánní exegetické reflexi (imagistický modus).

⁶⁵ *Ibid...* s. 89.

⁶⁶ Echter se domnívá, že Whitehouse redukuje náboženské emoce primárně na prožitek strachu, s čímž souhlasím. Viz *Ibid...* s. 78. Další argumentaci přebírám ze své diplomové práce. Viz ŠIMLOVÁ. *Kognice a Rituál*, s. 43, 74-77.

⁶⁷ PADEN, William E. „Comparative Religion and the Whitehouse Project: Connections and compatibilities“.

„světových náboženství“ (Velikonoce, Pesach, Ramadán), pro kterou je na jedné straně typický rámec frekventovaně opakované doktríny a na straně druhé jsou pro tyto svátky charakteristické intenzivní emoce. Podle Padena pravidelná roční periodičita svátků a morfologie sociopolitických charakteristik ukazuje na jiný typ paměti, než je paměť zábleskových vzpomínek (*flashbulb memory*) imagistického modu.⁶⁸ Uvedené svátky nesedí ani do charakteristik doktrinálního modu kvůli zvýšenému emočnímu vzrušení, proto autor hovoří o třetím „festivalovém“ modu a formuluje následující dvě otázky: 1) Jaký je druh paměti je ve festivalovém modu?; 2) Zda by mohly být roční festivaly/svátky pochopeny jako třetí modus?. Večerní šabatová bohoslužba je součástí šabatu, který je v literatuře uchopen jako přední svátek židovské tradice, proto ho lze k festivalům podle mého názoru přirovnat, čímž lze rovněž reflektovat problémy, se kterými se potýkal W. Paden ve své studii.

3.1 Vybrané Whitehousovy hypotézy

Po prozkoumání predikcí lze zvážit některé Whitehousovy *hypotézy* doktrinálního modu. Zaměřuji se pouze na čtyři z nich,⁶⁹ o nichž bylo stručně pojednáno v první části předložené studie.

Podle *první* kauzálně propojené hypotézy vysoce frekventované rituály zapříčiňují „rutinizaci“, která dále může vést k tzv. „nudivému efektu“ nebo k reflexi náboženského učení a aktivaci sémantické paměti.⁷⁰ V této hypotéze jsou podle kritických poznámek různých autorů, které budou níže představeny, problematickými body: zaprvé tzv. „nudivý efekt“ a zadruhé typ sémantické paměti a její fungování. První problém se podle religionisty Gregoryho D. Alles týká argumentace ohledně tzv. „nudivého efektu“, který není podle něho dostatečně vysvětlen.⁷¹ Autorova první kritika se vztahuje na absenci důkazů o následcích nudy při rituálu. Druhou kritiku cílí Alles na chybějící důležité testy teorie modů religiozity, hlavně testování fungování epizodické a sémantické paměti, které nebylo nikdy provede-

Method and Theory in the Study of Religion. Leiden: Brill, 2004, (16): s. 261-262.

⁶⁸ Památné dny podle Padena nejsou traumatické zážitky, i když míra vzrušení je vyšší.

⁶⁹ V textu se omezují pouze na čtyři hypotézy, jelikož ty zbylé nelze aplikovat pouze na rituál. Týkají se celé náboženské komunity a jejího potencionálního šíření. O problému aplikace a hypotéz viz ŠIMLOVÁ, *Kognice a Rituál*, s. 68-69.

⁷⁰ WHITEHOUSE, *Modes of Religiosity*, s. 68.

⁷¹ ALLES, Gregory. „Speculating on the Eschaton: Comments on Harvey Whitehouse's *Inside the cult* and the two Modes of religiosity theory“. *Method and Theory in the Study of Religion*. Leiden: Brill, 2004, (16): s. 274. Alles reaguje na Whitehousovu tezi o roli nudy v rituálu, která může vést k odštěpení počtu „nudících se“ lidí od své skupiny. Podle autora článku ne každou činnost, jež se zdá být nudnou, lidé přestávají činit, důvodem v případě rozhodnutí distancovat se/skončit s činností mohou být i jiné psychologické procesy.

no.⁷² Allesova výtku toho, že si Whitehouse představuje fungování paměti příliš schematicky, prezentuje názor více badatelů a také obecný problém Whitehouseova využití nálezů z psychologie.⁷³ Kognitivní antropolog Scott Atran předložil v díle *In Gods We Trust* kritické připomínky psychologických výzkumů,⁷⁴ které se věnují fungování epizodické paměti, konkrétně tzv. zábleskových, živých vzpomínek (*flashbulb memory*), které Whitehouse zasadil do imagistického modu. Nejednoznačnosti ve výzkumech existují podle Atrana z důvodu možné záměny vzpomínek na emocionálně silné zážitky se vzpomínkami na stresové zážitky. Podle Atrana je problematické, že vzpomínky, které vyvolávají stres, nelze jasně rozpoznat, ani jednoduše určit jejich vztah k paměti.⁷⁵ Proto Whitehouseovo uchopení epizodické paměti není podle Atrana precizní a jeho interpretace jsou abstraktní a obtížně testovatelné.⁷⁶

I přes uvedenou kritiku je možné, aby byla hypotéza o vysoce pravidelném opakování, vedoucí k „rutinizaci“ a aktivaci sémantické paměti, testována. Podle experimentálního psychologa a kolegy H. Whitehouse, Justina L. Barretta, je v souvislosti s první hypotézou nutné zjistit, jak moc opakování je požadováno k přenosu a zachování si v paměti náboženského učení.⁷⁷ Opakování rituálu jednou za týden, jako je u večerní šabatové bohoslužby, se zdá být podle Barretta dostačující. Etnografické studie na bázi terénních výzkumů při výzkumu této hypotézy doktrinálního modu nicméně nejsou podle Barrettových rad nápomocné, a proto autor v tomto případě doporučuje využívat naturalistické studie, které se zakládají na experimentech fungování lidské paměti.⁷⁸ Domnívám se ovšem, že realizace vlastních naturalistických studií je pro jednoho badatele nákladnou záležitostí a je obtížnější, než realizace etnografických (kvalitativních) výzkumů pozorování a dotazování.

Druhá Whitehouseova hypotéza se vztahuje k přítomnosti náboženských vůdců, jejichž postavení je posilováno reflexí náboženského učení v sémantické

⁷² *Ibid...* s. 285.

⁷³ Nálezy se vztahují na typy sémantické a epizodické paměti, viz také GEERTZ, Armin W., „Cognitive Approaches to the Study of Religion“, in Antes Petr (ed.), *New Approaches to the Study of Religion: Volume 2: Textual, Comparative, Sociological, and Cognitive Approaches*, New York: Walter de Gruyter, 2004, s. 384.

⁷⁴ Autor uvádí experimenty od badatelů R. Browna a J. Kulika (1977), Neissera a Harsche (1992), viz ATRAN, *In Gods We Trust*, s. 161.

⁷⁵ Nelze například určit, zda vzpomínky budou či nebudou úspěšně vyvolány, viz *ibid...* s. 162-163.

⁷⁶ Whitehouseův interpretační rámec podle Atrana potřebuje vylepšení, a to například u definic. *Ibid...* s. 158.

⁷⁷ BARRETT, Justin. „In the Empirical Mode: Evidence needed for the Modes of Religiosity Theory“. In WHITEHOUSE, Harvey; MCCAULEY, Robert. *Mind and Religion: Psychological and Cognitive Foundations of Religiosity*. Walnut Creek, Alta Mira Press, 2005, s. 114.

⁷⁸ K definici naturalistických studií dle Barretta viz *Ibid...* s. 110.

paměti.⁷⁹ Náboženský vůdce představuje sociopolitickou charakteristiku, jejíž stanovení je s ohledem na sociální strukturu komunity vcelku snadné. Ke zjištění postavení náboženského vůdce je vhodné využít etnografického výzkumu, jak navrhuje Barrett.⁸⁰ Náboženským vůdcem, který je přítomný na večerní šabatové bohoslužbě, je v teoretickém konstrukt standardního průběhu podle tradičního vzoru rabín. Jeho funkci při rituálu lze interpretovat jako vůdčí například v případě, že působí jako přednášeč před aktéry. V židovských komunitách nemusí být k dispozici úřad rabína a vůdčí role v rituální praxi může mít v současné situaci *moderního judaismu* různé podoby.⁸¹ Ve druhé hypotéze je důležitá míra komplexní doktrinní znalosti náboženského učení, která podle Whitehousovy predikce může být měřena podle významu deklarovaných náboženských vůdců v daných komunitách. Domnívám se, že by v případě židovských komunit mohlo být plodné, aby byla na základě Whitehousovy hypotézy zkoumána otázka po tom, jaký je vliv přítomnosti náboženského vůdce (rabína, kantora či jiného vůdce) na aktéry rituálu různých směrů (ortodoxní, konzervativní, reformní, chasidské aj.). Tedy neptat se pouze po rozsahu znalostí aktérů, které mohly být dosaženy na bázi individuální motivace a touhy po vědění, ale také po rozdílech ve formách náboženského vůdcovství a jeho vlivu na rituál v různých židovských komunitách.

Na základě pravidelného opakování se, za *třetí*, rituál dostává do implicitní paměti a aktéři vykonávají rituál na režim „autopilota“, který podle *čtvrté* hypotézy snižuje šance na reflexi významů rituálního jednání aktérů.⁸² Automatizované jednání a omezení individuálních výkladů rituálu, které je způsobeno rovněž vysokou frekvencí opakování, prezentují kognitivní charakteristiky, o kterých nelze spekulovat tak snadno jako o vlivu sociopolitických charakteristik (výše uvedený náboženský vůdce) na daný rituál. Barrett uvádí, že validitu čtvrté hypotézy podporují experimentální, naturalistické i etnografické studie,⁸³ z čehož vyplývá, že testování poslední uvedené hypotézy je vcelku přístupné všem badatelům, kteří si svou metodu mohou zvolit.

⁷⁹ WHITEHOUSE, *Modes of Religiosity*, s. 68.

⁸⁰ BARRETT, „In the Empirical Mode“, s. 115.

⁸¹ Od dob židovského osvícenství a emancipace Židů je zaznamenán proces profesionalizace úřadu kantora/chazana. Reformní židovské komunity si podle R. Langer v současnosti raději najmou pro rituální praxi kantora než rabína, přičemž oba úřady prošly podle autorky radikální proměnou. Viz LANGER, Ruth. „Prayer and Worship“. In DE LANGE, Nicholas; FREUD-KANDEL, Miri. *Modern Judaism: An Oxford Guide*. Oxford: OUP Oxford, 2005. ISBN-13: 978-0199262878, s. 235-236. V tradičním judaismu je důležitá také role „vyslance obce“ (*šliach cibur*), který obvykle vede bohoslužbu.

⁸² Tyto dvě poslední hypotézy jsou v knize k nalezení pod čísly čtyři a pět. Viz WHITEHOUSE, *Modes of Religiosity*, s.69-70. Ve svém výkladu jsem vynechala číslo tři.

⁸³ Barrett navrhuje, že v rámci hypotézy je vhodné se ptát po konkrétním vztahu ortodoxních dotrín a rutinizace, viz BARRETT, „In the Empirical Mode“, s. 116-117.

Předložené zvážení použitelnosti některých hypotéz Whitehousovy teorie modů bych zakončila předložením kritické poznámky od psychologa R. Hinda.⁸⁴ Podobně jako výše uvedený G. Alles se Hinde pozastavuje nad Whitehousovým zjednodušujícím způsobem vysvětlení religiozity a konstatuje, že ke kompletnímu porozumění náboženského chování v rámci kognitivní psychologie je potřeba rozlišit čtyři typy otázek (kauzální, rozvojové, funkční a evoluční)⁸⁵ a zvážit jejich propojení.

4. část: Využití teorie modů v kontextu večerní šabatové bohoslužby

V úvodní analýze hlavních důrazů Whitehousovy teorie modů religiozity byly formulovány tři otázky, na které v této části předložím odpovědi, jejichž prostřednictvím ilustruji své stanovisko k využití teorie modů jako analytického nástroje.

1. První otázka se zabývala problematikou proměnných, jak psychologických tak sociopolitických, charakteristik Whitehousovy teorie modů religiozity a jejich stanovením. V případě večerní šabatové bohoslužby bylo zřejmé, že určení základní predikce vzrušení a dalších psychologických charakteristik představuje problém. Obtíže nastaly při zvážení kulturně-vědních interpretací, které se vážou k *šabatu*, velkému počtu melodií hymnu *Lecha dodi* a provedení rituálu *kiduše*. Míra emočního vzrušení pro rituály doktrinní dynamiky, ke kterým večerní šabatová bohoslužba tíhne, je vyvozena především z autorova etnografického výzkumu na Papuy Nové Guiney, a se šabatovým rituálem se neshoduje také proto, že šabat by podle mého názoru mohl být podobný spíše dynamice tzv. festivalového modu, který navrhl W. Paden. Whitehouse si uvědomuje problematické určení emocí aktérů a později doporučuje využití Lickertovy škály,⁸⁶ kterou lze zařadit do dotazníku, jenž aktéři rituálu vyplní a určí v něm míru svého emočního vzrušení. Whitehouse tedy podává jakýsi návod, jak míru emocí při etnografickém výzkumu určit. Otázkou zůstávají další psychologické charakteristiky a jejich interakce. Vedle míry vzrušení byla uvedena kritika vztahující se na stanovení tzv. „nuditvého efektu“, který nebyl dostatečně tematizován. Oproti psychologickým charakteristikám se sociopolitické dají snadno, buď na základě literatury, nebo využití etnografických výzkumů, stanovit. Domnívám se, že prostřednictvím výčtu sociopolitických charakteristik se generují užitečné výpovědi o dané náboženské komunitě, a tudíž charakteristiky samy mohou sloužit jako nástroj analýzy.

⁸⁴ HINDE, Robert. „Modes Theory: Some Theoretical Considerations“. In WHITEHOUSE, Harvey; MCCAULEY, Robert. *Mind and Religion: Psychological and Cognitive Foundations of Religiosity*. Walnut Creek, Alta Mira Press, 2005.

⁸⁵ *Ibid...* s. 38 - 39.

⁸⁶ WHITEHOUSE, ATKINSON. „The Cultural morphospace of ritual form“. s. 53.

2. Na první bod přímo navazuje otázka metod při výzkumu psychologických charakteristik. Whitehousova teorie modů religiozity vyžaduje podle mnohých badatelů využití ne jedné, ale několika různých vědeckých metod. Justin L. Barret argumentuje, že výzkum prováděný na základě teorie modů vyžaduje metodologický pluralismus a konkrétně pro testování hypotéz Barrett shrnuje tři základní metody výzkumu, které jsou vhodné pro empirické potřeby jednotlivých hypotéz. Jedná se o metody: experimentální, naturalistickou a etnografickou.⁸⁷ Dále v článku Barrett posuzuje, jaká z vybraných metod je vhodná pro vybranou hypotézu. Autor se zamýšlí nad tím, jakou metodu nevhodněji použít pro šest hypotéz doktrinálního modu a pro šest hypotéz imagistického modu. Ve své studii jsem zvažila Barrettovo doporučení ohledně hypotéz doktrinálního modu. Na základě Barrettova článku a jiných poznámek (S. Atran) docházím k závěru, že testování hypotéz podle Whitehousovy teorie modů je poměrně nákladná a složitá záležitost, jež není určena jednomu badateli.⁸⁸ Na nutnost spolupráce různých badatelů odkazuje mimo jiné Rebekah Richert, která se zabývá problematikou metod Whitehousova modelu.⁸⁹ Autorka upozorňuje na Whitehousovu snahu o kombinaci přístupů kognitivní psychologie a antropologie, v čemž nahlíží tenzi, která se vztahuje k rozdílným výzkumným cílům disciplín. Tenze spočívá v tom, že antropologické výzkumné šetření je podle autorky náchylné k popisu každodenní jedinečnosti a unikátnosti, kdežto výzkumné cíle kognitivní psychologie cílí na univerzální způsoby zpracování informací v lidských myslích.⁹⁰ Studie od Richertové pojednává o čtyřech experimentech,⁹¹ ve kterých jsou testovány hypotézy z Whitehousovy teorie, přičemž autorka konstatuje, že takové experimentální studie umožňují překonat výše uvedenou tenzi mezi rozdílnými cíli disciplín, tudíž otevírají prostor interdisciplinárnímu přístupu. Možnosti

⁸⁷ Návrh užití metod pro testování teorie modů religiozity, viz BARRETT. „In the Empirical Mode“. s. 114 - 116.

⁸⁸ V rámci České republiky lze odkázat na činnost laboratoře pro experimentální výzkum náboženství *Levyňa*, která je pod záštitou Masarykovy Univerzity v Brně. Tým výzkumníků se zde zabývá spojitostí fungování kognitivních procesů a náboženství. Viz <<<https://www.levyňa.cz/>>> (31. 12. 2020).

⁸⁹ V článku RICHERT, Rebekah. „Modes of Research: Combining Cognitive Psychology and Anthropology through Whitehouse’s Modes of Religiosity“. In SLONE, Jason. *Religion and Cognition: A Reader*. New York: Routledge, 2006.

⁹⁰ *Ibid.*... s. 340.

⁹¹ Richertová spolu s ostatními badateli (H. Stewart, H. Whitehouse) provádějí čtyři experimenty. V prvních dvou experimentech zkoumali vztah emocionálního vzrušení účastníků rituálního jednání a míru reflexe účastníků o rituální zkušenosti. Experimenty měly podobu uměle simulovaného rituálu, po jehož skončení byl účastníkům podán dotazník, v němž zaškrtávali na škále emocí, jaké měli při rituálu. Richertová nabízí možnost využití i jiné metody, než je experiment, a to využití metody etnografického typu, s jejíž pomocí může výzkumník sledovat a doptávat se na emoce u účastníků opravdového imagistického rituálu v případě, je-li mu tato metoda povolena a účastníci s ním spolupracují.

interdisciplinárního výzkumu lze podle mého názoru považovat za jeden z přínosů teorie modů religiozity.

3. S ohledem na relevantní kritické výtky teorie modů, které byly uvedeny výše (především W. Paden, S. Atran, T. Lawson a R. McCauley), a na závěry, které byly dosaženy aplikací Whitehousových tezí na rituál večerní šabatové bohoslužby, vyjadřuji závěrem své stanovisko k využití Whitehousova modelu. V roce 2017 vyšel sborník *Religion Explained? Cognitive Science of Religion after Twenty Five Years*, ve kterém se autoři příspěvků snaží zodpovědět otázku, do jaké míry kognitivní věda vysvětlila „náboženství“ od roku 1990.⁹² V příspěvku od H. Whitehouse se jedná o shrnutí jeho vlastních poznatků, především o rituálu,⁹³ osvojených za 25 let jeho badatelského působení. Whitehousovy závěry o rituálech a některé důrazy (především výčet sociopolitických charakteristik) představují podle mého názoru logicky integrovaný rámec, který si při výzkumu rituálů zasluhuje pozornost stejně tak, jako teoreticky hlubší teorie rituální kompetence od Thomase Lawsons a Roberta McCauleyho.⁹⁴ V případě teoretických úvah o rituálech je podle mého názoru Whitehousova teorie modů přínosná svými komparativními možnostmi, díky kterým lze srovnávat různě frekventované rituální praxe.⁹⁵ Jsem nicméně názoru, že nutnost metodologického pluralismu testování hypotéz a některé abstraktní proměnné (například nuda) ztěžují náležité využití teorie modů religiozity. Vedle toho zdůrazňuji argument, který byl i v této studii několikrát uveden, že obtížně překonatelný problém teorie spočívá ve zjednodušení komplexity náboženské praxe (M. Echter, R. Hinde). Ačkoliv se nedomnívám, že večerní šabatová bohoslužba může být *vysvětlena*⁹⁶ pomocí experimentů a naturalistických studií paměti, nahlížím Whitehousovu teorii jako nápomocnou a jako nástroj analýzy v kontextu různých rituálních dynamik.

⁹² Úvod k MARTIN, Luther (ed.). *Religion Explained? Cognitive Science of Religion after Twenty Five Years*. London; New York: Bloombury Publishing, 2017.

⁹³ Rituály jsou podle Whitehouse nejen součástí náboženských úkonů, ale jsou všudypřítomné. Hlavním znakem rituálů je jejich „kauzální/příčinná nejasnost“, nemají racionální kauzální strukturu. Sociální funkce rituálu znamená, že díky nim jsou lidé schopni spolupracovat, rituály tedy spojují skupiny lidí dohromady. Lze je označit za „sociální lepidlo“. WHITEHOUSE, Harvey. „Twenty-Five Years of CSR: A Personal Retrospective“. In MARTIN. *Religion Explained*, s. 48-51.

⁹⁴ Zvláště podnětným nástrojem je podle mého názoru tabulka čtyř typů různých rituálních forem, viz MCCAULEY, LAWSON, *Bringing Ritual to Mind*, s. 147.

⁹⁵ Podobného názoru je i Paden, viz PADEN. „Comparative Religion and the Whitehouse Project“, s. 253.

⁹⁶ Příkladním se ke kritice religionistky Anny Koch, jež se vztahuje především k Whitehousově konceptu definice náboženství a jeho *vysvětlující* snaze o odhalení smyslové zkušenosti. Autorka Whitehousovův přístup považuje za normativní. KOCH, Anne. „The Study of Religion as *Theorienschmiede* for Cultural Studies: A Test OE Cognitive Science and Religious-Economic modes of Access“. *Method and Theory in the Study of Religion*. Leiden: Brill, 2006. (18): s. 262.