

Kanovský, Martin

Sémantika náboženstva a jej kognitívne základy : aplikácia na príklade australských aborigénnych náboženstiev

Religio. 1999, vol. 7, iss. 2, pp. [145]-176

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

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/124894>

Access Date: 29. 11. 2024

Version: 20220831

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

Sémantika náboženstva a jej kognitívne základy. Aplikácia na príklade austrálskych aborigénnych náboženstiev

Martin Kanovský

0. Úvod

Tento článok je pokusom o vyloženie teórie kognitívnej sémantiky a zároveň pokusom o jej aplikovanie pri analýze náboženských predstáv. Vzhľadom na to, že nejde o tradičnú teóriu, jej adekvátne pochopenie bude uľahčené tým, že sa sformulujú z jej hľadiska hlavné výhrady proti tradičným teóriám náboženstva. Ako modelový príklad tradičných teórií budú slúžiť Tylorova a Frazerova koncepcia náboženstva (psychologický prístup), Durkheimova koncepcia (sociologický prístup) a Waardenburgova koncepcia (hermeneutický prístup). Kritériom ich výberu nebola chronológia, kvalita, novosť či absencia iných koncepcií, ale jednoducho to, že tieto tri prístupy alebo nejaké ich varianty sú v našich končinách najpočetnejšie zastúpené.

Hlavným spoločným nedostatkom týchto prístupov je to, že postulujú alebo predpokladajú nevysvetlené entity alebo procesy – či už ide o „ľudskú myseľ“, „spoločnosť“, „ľudskú existenciu“, „*das Verstehen*“, „význam“, „zmysel“, „interpretáciu“ – ktoré majú vysvetliť „náboženstvo“. Vždy, keď sa pri vysvetlení použije bez spresnenia jeden z týchto termínov, ide podľa mňa o odsúvanie problému. Vysvetlíť systém, šírenie a prenášanie náboženských predstáv je však potrebné bez akýchkoľvek kvázi-metafyzických entít. Hojné používanie výrazov ako „sociálny poriadok“, „symbolický systém“, „intuitívne pochopenie“ bez objasnenia konkrétnych kauzálnych procesov za nimi značne prispelo k implicitnému mysticismu a teologizmu pri skúmaní náboženských javov. Mnohí vedci, skúmajúci tieto javy, rezignovali na ich vysvetlenie a teoretické uchopenie a uchýlili sa k čistej deskripcii, hlavne kvôli nechuti zapliesť sa do špekulácií. Domnievam sa, že ani toto východisko nie práve najvhodnejšie.

Cieľom tohto článku je ukázať, že kognitívna sémantika poskytuje vhodné kauzálne vysvetlenie náboženských javov a že jej uplatnenie je pri skúmaní náboženstva nevyhnutné, **hoci nie dostačujúce**. Bez prihliadnutia na kognitívne procesy, ktoré sú spojené so zastávaním, šírením a generačným prená-

šaním náboženských predstáv, nemôže byť nijaké ich vysvetlenie adekvátne (pracovná hypotéza tejto štúdie).

1. Psychologické teórie náboženstva: animizmus a mágia

Prvé relevantné teórie náboženstva založené na empirickom materiáli a nie na teologických alebo filozofických úvahách vypracovali Edward Burnett Tylor a James George Frazer. Ich teórie sú nazývané psychologickými, pretože postulovali ako základ náboženstva určité psychologické procesy alebo intelektuálne potreby.

Tylor venuje veľkú časť svojej knihy *Prvotná kultúra* úvahám o komplexe javov a predstáv, ktoré nazval **animizmus**. Tvrdí, že nejedná sa o ľudskú kultúru, ktorá by nemala aspoň tie najzákladnejšie náboženské predstavy. A práve za najzákladnejšiu náboženskú koncepciu považuje **animizmus**:

Animizmus charakterizuje kmene, ktoré sú veľmi nízko na rebríčku ľudstva... Teória animizmu sa delí na dve veľké dogmy, ktoré tvoria jedinú konzistentnú doktrínu; po prvé, týka sa duší jednotlivých tvorov, ktoré sú schopné existovať aj po smrti alebo zničení tela; po druhé, týka sa iných duchov až po oblasť mocných božstiev.¹

Animizmus je teda viera v existenciu duší alebo duchov, schopných existovať oddelene od materiálneho tela a obdarených najrozličnejšími schopnosťami. To však nie je všetko: „Duchovné bytosti sú schopné pôsobiť alebo kontrolovať udalosti materiálneho sveta a život človeka.“²

Teda animizmus nie je iba vierou v **existenciu** duchovných bytostí, ale aj v ich reálnu **moc a pôsobenie** na udalosti okolitého sveta a na život človeka. Tieto bytosti teda majú mať skutočný vplyv na myslenie a konanie primitívnych ľudí. Tylor hneď na začiatku svojho skúmania, okamžite po týchto predbežných definíciách uvádza, že sa bude zaoberať vierou v tieto duchovné bytosti, ale iba na základe dvoch princípov, ktoré považuje za zásadné: po prvé, bude sa zaoberať tým, čo nazýva „prirodeným náboženstvom“, teda vierami, ktoré vznikli v primitívnej ľudskej myšli spontánne, na základe prirodzených dôvodov a bez akejkoľvek nadprirodzenej pomoci alebo zjavenia. Po druhé, pri skúmaní sa vždy bude zameriavať na vzťah divoškého a civilizovaného sveta, teda na komparatívne aspekty.

Po týchto spresneniach sa Tylor dostáva k vlastnému skúmaniu animizmu. Na začiatku si kladie otázku, ako vlastne animizmus vznikol, čo ho spôsobilo. Odpovedá, že ho spôsobili dva problémy, ktoré si kládla myseľ primitívneho človeka: „[prvým bol] ... rozdiel medzi živým a mŕtvym telom

1 Edward B. Tylor, *Primitive Culture* I, London 1871, 426.

2 *Ibid.*

– čo vlastne spôsobuje prebúdanie sa, spánok, tranz, chorobu, smrť? [Druhý] ... čím sú vlastne ľudské postavy, objavujúce sa v snoch a vidinách?“³

Tylor je teda presvedčený, že animizmus alebo viera v duchovné bytosti zodpovedá intelektuálnej potrebe primitívnej mysle vysvetliť niektoré páličivé otázky života a sveta. Primitívny človek podľa Tylora ešte nerozlišuje úplne jasne medzi reálnymi zmyslovými vnemami a myšlienkami, predstavami a vidinami:

Dívoch alebo barbar dokonca aj v zdravom bdelom stave nikdy nedokázal striktné rozlišovať medzi subjektívnym a objektívnym, medzi predstavivosťou a skutočnosťou... a verí najživšou a najintenzívnejšou vierou v objektívnu skutočnosť ľudských prízrakov, ktoré vidí v chorobe, vyčerpaní alebo vzrušení.⁴

Táto synkretická neschopnosť primitívnej mysle jasne rozlišovať objektívne a subjektívne je podľa Tylora základom a pôvodom animizmu.

Duchovné bytosti, v ktoré verí primitívny človek, nie sú iba zosobnenými vidinami: majú aj intelektuálnu úlohu vysvetľovať mnoho vecí a procesov, ktoré sa v prírode alebo v ľudskom živote dejú. Primitívny človek neverí na náhodnosť: podľa neho je všetko motivované, a všetko, čo sa deje, má príčiny, ktoré sú intencionálne – ide o pôsobenie nejakých síl alebo bytostí. Tylor to veľmi trefne vyjadruje: „Duchovia sú jednoducho personifikované príčiny.“⁵ Keď teda primitívna myseľ čelí niečomu, čo sa nedá bezprostredne a okamžite vysvetliť, uchýli sa k vysvetleniu pomocou skryto pôsobiacej neviditeľnej duchovnej bytosti. Výsledok tohto pôsobenia, ktorý sa tým vysvetľuje, je zároveň **dôkazom existencie** tejto bytosti.

Tylor sa ďalej zaoberá mnohými prejavmi animizmu: od posadnutosti démonmi, ktoré predstavuje vtelenie sa nejakej duchovnej bytosti do človeka, cez fetišizmus, ktorý je vtelením sa duchovnej bytosti do predmetu,⁶ až po tie najzložitejšie prejavy. Animizmus, tvrdí Tylor, je všeobecným javom v primitívnej kultúre, pretože „mysliam nižších rás sa zdá, že celá príroda je ovládaná, obývaná, zaplnená duchovnými bytosťami“.⁷

Tylor ďalej spresňuje, že pri svojom výskume sa zameriaval skôr na **intelektuálnu** stránku náboženstva ako na jeho stránku emocionálnu. Samozrejme si uvedomoval, že každý náboženský prejav sprevádzajú a mnohokrát aj podnecujú silné emócie, ale tieto emócie ho iba ťažko môžu vysvetliť, pretože môžu sprevádzať aj akékoľvek iné prejavy, ktoré vôbec nie sú náboženské. Náboženstvo je podľa Tylora intelektuálnou potrebou, potre-

3 *Ibid.*, 428.

4 *Ibid.*, 445.

5 Edward B. Tylor, *Primitive Culture* II, London 1871, 108.

6 *Ibid.*, 125-142, 143-167.

7 *Ibid.*, 185.

bou vysvetliť. Je potrebou ľudskej mysle, ktorej zákony pôsobia vždy a všade.

Tylor bol hlboko presvedčený, že napriek mnohotvárnym rozdielnostiam kultúr jestvuje **jednota človeka**, ktorá je zaručená tým, že ľudská myseľ funguje rovnako u všetkých ľudských bytostí. Za ohromnou mnohotvárnosťou kultúrnych javov sa vždy snažil objaviť „...univerzálne vlastnosti ľudskej mysle“.⁸ Bohužiaľ, základným nedostatkom jeho koncepcie je fakt, že nikdy presnejšie nevymedzuje, ktoré procesy alebo vlastnosti považuje za univerzálne vlastnosti ľudskej mysle. Jeho „ľudská myseľ“ je metafyzickou entitou, čiernou skrinkou, ktorá samotnou svojou prítomnosťou vysvetľuje náboženské javy a ich podobnosť.

Určitý krok vpred v psychologických teóriach náboženstva predstavuje koncepcia **mágie**, prezentovaná J. G. Frazerom v slávnej knihe *Zlatá ratolesť*.⁹

Frazer v nej tiež deklaruje základný princíp, spočívajúci v postulovaní jednoty ľudskej mysle a odhalený na základe zarážajúcich podobností pri spracovaní najrozličnejších tém rôznymi, často od seba v priestore i v čase vzdialenými kultúrami. Začína analýzou princípov myslenia, na ktorých je mágia ako „prvá hrubá filozofia života“ založená:

Ak analyzujeme princípy myslenia, na ktorých je založená mágia, môžeme ich pravdepodobne rozdeliť do dvoch skupín: po prvé princíp, že podobné veci produkujú podobné veci alebo účinok sa podobá na svoju príčinu. A po druhé princíp, že veci, ktoré raz boli vo vzájomnom kontakte, na seba ustavične vzájomne pôsobia na diaľku, aj keď bol fyzický kontakt už prerušený.¹⁰

Podľa týchto princípov charakterizuje Frazer mágiu najmä ako sympatetickú. Túto sympatetickú mágiu možno podľa neho rozdeliť na dve časti: na homeopatickú alebo imitatívnu mágiu a na nákazlivú mágiu. Homeopatická mágia je založená na podobnosti (príčiny a účinku), nákazlivá mágia je založená na styčnosti (pôsobiacich vecí). Celú mágiu možno podľa neho ďalej rozdeliť na teoretickú a praktickú a v rámci toho praktickú mágiu ešte na pozitívnu (napríklad čarodejníctvo) a negatívnu (napríklad tabu).

Frazer ukazuje, že viera v mágiu predstavuje logicky koherentný celok:

Hoci sa nám táto filozofia môže zdať hrubá a klamná, bolo by nesprávne upierať jej logickú konzistentnosť. Začína sa koncepciou životného princípu ako nehmotnej bytosti alebo duše, existujúcej v ľudskej bytosti, no odlišujúcej sa a oddeliteľnej od nej, a z toho dedukuje kvôli praktickému spravovaniu života systém pravidiel, ktoré na seba všeobecne nadväzujú a tvoria výnimočne úplný a harmonický celok.¹¹

8 Edward B. Tylor, *Primitive Culture...* I, 415-416.

9 James G. Frazer, *The Golden Bough*, London 1922.

10 *Ibid.*, 11.

11 *Ibid.*, 263.

Po odhalení systematickej povahy týchto operácií mohol Frazer pristúpiť aj k odhaleniu princípov, na ktorých spočívajú. Podľa neho ide o princípy **asociácie ideí**. Tieto princípy sú podľa neho základom fungovania ľudskej mysle a dokonca základom vedeckého uvažovania:

Princípy asociácie sú samy osebe vynikajúce a absolútne podstatné pre fungovanie ľudskej mysle. Ak sa použijú správne, vedú k vede. Ak sa použijú nesprávne, vedú k mágii, bastardnej sestre vedy.¹²

Frazer vo svojej knihe často porovnáva mágiu a náboženstvo. Podľa neho zďaleka nejde o totožné veci či praktiky. Jeho definícia náboženstva je takáto:

Ako náboženstvo teda chápem uctievanie alebo uzmierovanie síl, vyšších ako človek, o ktorých sa verí, že riadia a kontrolujú dianie v prírode a v ľudskom živote.¹³

Mágia však môže byť praktizovaná aj bez takéhoto uctievania. Podľa Frazera pri magických praktikách nevlastní spomínanú moc a kontrolu nad prírodou a ľudským životom nejaká vyššia bytosť, ale človek-mág. Frazer sa domnieva, že náboženstvo, teda pripísanie týchto síl a schopností vyšším bytostiam, vzniklo z rozčarovania nad tým, že človek ich nemá a nemôže mať:

... pohyb vyššieho myslenia... sa celkovo vyvíjal od mágie cez náboženstvo k vede. V mágii človek závisí od svojej vlastnej sily, pomocou ktorej čelí ťažkostiam a nebezpečenstvám, čhajúcim naňho na každom kroku. Verí v určitý pevný poriadok prírody, s ktorým naisto môže počítať a manipulovať s ním pre svoje vlastné účely. Keď zistí svoj omyl, keď si so smútkom uvedomí, že poriadok prírody, ktorý spoznal, ako aj kontrola, o ktorej veril, že nad ním má, boli čisto imaginárne, prestane sa spoliehať na svoju vlastnú inteligenciu a úsilie a skromne sa vydá na milosť určitým veľkým neviditeľným bytostiam, skrytým za závojom prírody, ktorým teraz pripisuje všetky tie ďalekosiahle sily, ktoré si kedysi nárokoval pre seba.¹⁴

Oproti Tylorovi vidíme určitý pokrok. Ľudská myseľ už nie je čiernou skrinkou, ale miestom intelektuálnych, logických operácií, najmä asociácií ideí. Zasa však ide iba o postulát, hoci posunutý o niečo ďalej – Frazer neuvádza podmienky a okolnosti, ktoré vedú k tomu, že sa určité idey spájajú s inými ideami. Vôbec sa nepokúša uviesť konkrétne kognitívne procesy, ktoré sú pri tomto spájaní ideí v činnosti. Máme tu iba hrubú opozíciu: správne asociácie ideí sú vedou, mylné asociácie ideí sú mágiou a náboženstvom. O konzistentnej teórii sotva môže byť reč.

Záverom možno konštatovať, že psychologické teórie náboženstva síce vykročili správnym smerom, postulujú kognitívne procesy ako základ náboženstva, no urobili iba tento prvý krok a nič viac – nedozvedeli sme sa

12 *Ibid.*, 49-50.

13 *Ibid.*, 50.

14 *Ibid.*, 711.

nič konkrétne o povahe a fungovaní týchto procesov. V týchto teóriách je ľudská myseľ iba mysterióznou a metafyzickou entitou.

2. Sociologická teória náboženstva

Émile Durkheim reprezentuje ďalšiu významnú teóriu náboženstva. Ak chceme podľa Durkheima presne zistiť dôvody, povahu a sociálne funkcie náboženstva, musíme sa zamerať na najjednoduchšie náboženské systémy, aké poznáme, pretože v ich prípade budeme môcť ľahšie objaviť základné konštitutívne prvky náboženstva. Čím jednoduchšie a menej početné sú skúmané fakty, tým jednoduchšie sa dá nájsť ich vysvetlenie, pretože tak počet vzťahov medzi nimi, ako aj vzťahov, ktoré nadväzujú s inými sociálnymi faktami, bude menší.

Primitívne náboženstvá neumožňujú iba odhaliť konštitutívne prvky náboženstva, ale majú aj tú veľkú výhodu, že uľahčujú ich vysvetlenie. Keďže tieto fakty sú najjednoduchšie, vzťahy medzi nimi sú najzjavnejšie.¹⁵

Potom Durkheim vytyčuje hypotézu, ktorú chce touto svojou knihou dokázať:

Všeobecný záver tejto knihy znie, že náboženstvo je zásadne sociálnou záležitosťou. Náboženské predstavy sú kolektívnymi predstavami, vyjadrujúcimi kolektívne skutočnosti...¹⁶

Durkheim sa teda podujíma na úlohu dokázať tento záver. V prvom rade však musí definovať, čo bude považovať za náboženstvo, ktoré sociálne javy majú charakter náboženských vier. Musí nájsť kritérium, ktoré by jasne odlíšilo náboženské javy od iných sociálnych, alebo dokonca psychologických javov. Toto kritérium musí byť také jasné, aby sa dalo aplikovať na všetky náboženské javy, nie iba na niektoré z nich.

Durkheim skúma niektoré staršie definície a odmieta ich na základe toho, že ku každej z nich sa dajú nájsť mnohé kontrapríklady. Napríklad definícia náboženstva ako uctievania: existujú náboženské viery, ktoré svoj predmet neuctievajú a neklaňajú sa mu, napríklad totemické viery v Austrálii. Takisto definícia náboženstva pomocou prítomnosti bohov či duchov neobstojí: v buddhizme máme náboženstvo, v ktorom sa bohovia nevyskytujú, a predsa nepopierateľne ide o náboženstvo. Nakoniec Durkheim predsa len nachádza kritérium, umožňujúce jasne definovať náboženské javy a vzťahujúce sa iba na ne:

15 Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris 1912, 9.

16 *Ibid.*, 13.

Všetky známe náboženské viery, či už jednoduché alebo zložité, majú jedno spoločnú vlastnosť: predpokladajú klasifikáciu vecí, skutočných či ideálnych, ktoré si ľudia predstavujú, na dve triedy, na dva proti sebe stojace rody, všeobecne označované dvoma rozdielnymi termínmi, ktoré sa najlepšie dajú vyjadriť slovami *profánne* a *posvätné*.¹⁷

Toto je základná charakteristika, pomocou ktorej môžeme rozlíšiť náboženské javy od tých, ktoré takými nie sú. Aj keď mnohé austrálske kmene neuctievajú svoje totemy, predsa len sú pre nich posvätné, buď ako predkovia, alebo ako ochrancovia. Takisto buddhizmus napriek tomu, že nepozná bohov, pozná sféru posvätného. V každom prípade náboženského javu alebo náboženskej viery, nech už je akákoľvek jednoduchá a primitívna, nájdeme podľa Durkheima rozlíšenie medzi **posvätným** a **profánnym**. Toto rozlíšenie je základnou charakteristikou a zároveň aj podmienkou náboženstva.

Pomocou tejto charakteristiky teraz môžeme nielen odlíšiť náboženské viery od ostatných predstáv, ale môžeme ich aj definovať:

Náboženské viery sú predstavami, ktoré vyjadrujú povahu posvätných vecí a vzťahy, ktoré majú tieto posvätné veci k sebe navzájom alebo k profánnym veciam.¹⁸

Rozdelenie vecí a činností na posvätné a profánne je síce minimálnou a nevyhnutnou, nie však dostatočnou charakteristikou náboženstva. Je potrebné pridať ešte jednu zásadnú podmienku: **kolektívnu**, t.j. **sociálnu** povahu náboženstva. Podľa Durkheima nie je možné predstaviť si čisto individuálne náboženstvo. Aby nedošlo k omylu: iste je možné, aby jednotlivec mal vlastné náboženské predstavy a vlastnú jedinečnú a intímnu vieru. Napriek tomu musia existovať určité sociálne podmienky, bez ktorých toto jeho presvedčenie nemôže jestvovať a dokonca sa ani objaviť: sociálne prostredie, alebo jednoducho výchova a tradícia. Náboženské viery sú vždy založené na určitých spoločných, kolektívnych predstavách, či už sa vyznávajú kolektívne alebo nie. Táto kolektivita náboženských predstáv je ich ďalšou zásadnou charakteristikou.¹⁹

Po týchto základných vymedzeniach môže Durkheim pristúpiť k samotnej definícii náboženstva:

Náboženstvo je pevný systém vier a praktík, vzťahujúcich sa na posvätné veci, t.j. na veci oddelené a zakázané, systém vier a praktík, spájajúcich všetkých, ktorí ich vyznávajú, do jediného morálneho spoločenstva, zvaného cirkev.²⁰

Samozrejme, toto morálne spoločenstvo alebo cirkev nemusí byť inštitucionalizované. Ťažko by sa dalo vyhlásiť, že austrálski domorodci majú

17 *Ibid.*, 50 (zdôraznil Durkheim).

18 *Ibid.*, 56.

19 *Ibid.*, 60.

20 *Ibid.*, 65.

cirkev. V každom prípade aj oni predstavujú morálne spoločenstvo, spojené vyznávanými náboženskými vierami a praktikami.

Durkheim potom prechádza k skúmaniu pôvodu náboženstva, teda kladie si otázku, kde sa vlastne vzalo toto základné rozdelenie vecí na posvätné a profánne. Preberá viaceré staršie teórie a ukazuje, že tento problém nevyriešili správne. Napríklad kritizuje Tylora za to, že halucinačné predstavy nemohli byť základom náboženstva, pretože z nich samých osebe vôbec nevyplýva rozdelenie vecí na posvätné a profánne. Postavy živých či mŕtvych, objavujúce sa v snoch, nie sú automaticky a vždy posvätné, a už vôbec neposkytujú posvätnosť iným veciam. Takisto je podľa Durkheima mylná Müllerova koncepcia, ktorá by sa dala nazvať naturizmom a podľa ktorej pochádza náboženstvo z predstáv, ktoré si ľudia vytvárali o prírodných javoch: búrke, hrome a blesku, nebeských telesách, daždi. Durkheim však namieta, že hoci tieto javy často bývajú posvätné, nevedno, ako mohli predstavy o nich viesť k tomu, že sa celý svet rozdelil na dve sféry.

Podľa Durkheima majú tieto dve teórie – Tylorov animizmus a Müllerov naturizmus – jednu vec spoločnú: vyvodzujú pôvod náboženstva z halucinačných predstáv jednotlivca, či už je základom týchto halucinačných predstáv sen, alebo príroda. Lenže predstavy a sny jednotlivca, takisto ako príroda, samy osebe nikdy posvätný charakter nemajú. Z toho potom vyplýva, že ho museli získať z iných zdrojov:

Z tohto kritického preskúmania teda vyplýva jeden pozitívny záver. Keďže ani človek, ani príroda sami osebe nemajú posvätný charakter, museli ho získať z iného zdroja. Okrem ľudského jednotlivca a fyzického sveta musí teda jestvovať nejaká iná skutočnosť, vo vzťahu ku ktorej... nadobúda každé náboženstvo význam a objektívnu hodnotu. Inými slovami, za tým, čo sa nazýva naturizmom a animizmom, musí jestvovať iný kult, základnejší a primitívnejší, ktorého odvodenými formami alebo jednotlivými aspektami sú pravdepodobne prvé dva. Takýto kult skutočne existuje – etnografi ho nazvali totemizmus.²¹

Durkheim je presvedčený, že práve **totemizmus** predstavuje základnú a najprimitívnejšiu formu náboženského života. Totemizmus nepochybne je náboženstvom v zmysle predchádzajúcej Durkheimovej definície, pretože rozlišuje medzi posvätným a profánnym. Zároveň je však najjednoduchším náboženstvom, pretože sa zastavuje práve pri tomto rozlíšení, ktoré tvorí jeho podstatu. Podstatou totemizmu je práve táto klasifikácia, ktorou rozdeľuje veci.

Durkheim ďalej poukazuje na to, čo už dokázali spolu s Marcelom Maussom vo svojej štúdií „O niektorých primitívnych formách klasifikácie“, ²² totiž že tieto primitívne klasifikačné formy majú bytostne **sociálnu**

21 *Ibid.*, 124.

22 Émile Durkheim – Marcel Mauss, „Des quelques formes primitives de classification:

povahu a reprodukovujú sociálne rozdelenie, ktoré je ich pôvodným základom a vzorom.²³ Tieto náboženské systematické klasifikácie sa zakladajú na hierarchii. Durkheim ukazuje, že idea hierarchie nemôže pochádzať ani z prírody, ani z myšlienok a predstáv jednotlivca, ale výhradne zo spoločnosti, ktorá je jediným útvarom, ktorý môže byť označený ako hierarchický a teda musel slúžiť ako vzor pre všetky hierarchické náboženské klasifikácie:

Ani pohľad na fyzickú prírodu, ani mechanizmus mentálnych asociácií nám nedáva ideu hierarchie. Hierarchia je výsostne sociálnou záležitosťou. Iba v spoločnosti existujú vyšší, nižší a rovní ... Práve spoločnosť poskytla žriedlo, z ktorého čerpalo logické myslenie.²⁴

Zdá sa však, že jestvuje súbor faktov, ktoré vyvracajú predstavu o bytostne kolektívnej povahe náboženských javov, respektíve totemizmu: individuálny totemizmus, ktorý praktizujú niektoré austrálske kmene. Durkheim však ukazuje, že Frazer sa mýlil, keď sa domnieval, že kolektívny totemizmus sa vyvinul z individuálneho, ktorý predstavuje starší a základnejší druh. Práve naopak: individuálny totemizmus pochádza z kolektívneho totemizmu, pretože nejestvuje jediný príklad austrálskeho alebo iného kmeňa, kde by sa praktizoval iba individuálny totemizmus – ten je vždy iba doplnkom kolektívneho totemizmu. Naproti tomu existuje celý rad príkladov, dokonca vo väčšine prípadov je to tak, že sa praktizuje iba kolektívny totemizmus a individuálny totemizmus úplne chýba. Z toho jasne vyplýva, že nie kolektívny totemizmus sa vyvinul z totemizmu individuálneho, ale práve naopak, individuálny totemizmus je vlastne kolektívnym totemizmom, aplikovaným na jednotlivca.²⁵

Tento fakt zároveň vysvetľuje to, že ani nijaké iné prejavy individuálneho náboženského kultu nie sú vyvrátením Durkheimovej koncepcie bytostne sociálnej povahy náboženstva. Skutočne si môžeme predstaviť jednotlivca, ktorý sa nezúčastňuje na nijakom kolektívnom kulte, nepraktizuje nijaký druh spoločných obradov, nie je členom nijakej cirkvi a napriek tomu má hlbokú vnútornú náboženskú vieru. Lenže táto jeho náboženská vieru je iba odrazom a adaptáciou nejakého kolektívneho kultu – nemožno si predstaviť jednotlivca, ktorý by mal úplne jedinečnú vieru, ktorá by nepochádzala z niektorého kolektívneho kultu. Aj tie najosobnejšie a najintímnejšie prejavy viery sú iba odrazom nejakého kolektívne vykonávaného, a teda sociálneho kultu:

Contribution à l'étude des représentations collectives", *Année sociologique* 6, 1901-1902, 1-72.

23 Émile Durkheim, *Les formes élémentaires...*, 206.

24 *Ibid.*, 211.

25 *Ibid.*, 255.

Kult, ktorý si jednotlivec organizuje sám pre seba a vo svojom vnútri, nie je ani zďaleka zárodkom kolektívneho kultu, ale iba týmto kolektívnym kultom, prispôsobeným osobným potrebám jednotlivca.²⁶

Durkheim ďalej podrobne skúma jednotlivé totemické viery a prichádza k záveru, že ich predmetom nie je jednotlivé zviera, emblém alebo obraz. Totemizmus uctieva nejaký neosobný a nevyjadriteľný princíp, ktorý poskytuje posvätný charakter zvieratám, ľuďom, emblémom či obrazom. Tie sú iba prejavmi tohto neosobného princípu a práve z neho čerpajú svoju posvätnú silu.²⁷ Durkheim potom veľmi logicky a jasne vedie svoju argumentáciu k záveru, že totem, ako sme videli, je iba symbolom, manifestáciou niečoho iného, neosobnej sily, ktorá ho robí posvätným.

Hneď vzniká otázka, aký je pôvod tejto sily. Durkheim poskytuje nasledovnú odpoveď:

Totem je predovšetkým symbolom, materiálnym prejavom niečoho iného. Ale čoho? Z predchádzajúcej analýzy vyplýva, že vyjadruje a symbolizuje dva odlišné druhy vecí. Na jednej strane je vonkajšou a zmyslovou podobou toho, čo sme nazvali totemickým princípom alebo bohom. Na na druhej strane je aj symbolom tej spoločnosti, ktorá sa nazýva klanom. Je jeho vlajkou, znakom, ktorým sa každý klan odlišuje od ostatných klanov, viditeľným znamením jeho osobnosti... Ak je teda zároveň symbolom boha i spoločnosti, nie je to náhodou preto, lebo boh a spoločnosť sú v skutočnosti jedno a to isté?²⁸

Boh alebo neosobný totemický princíp, symbolizovaný emblémami, znakmi a obrazmi, je teda hypostazovanou spoločnosťou.²⁹ Na tomto mieste však pozorujeme badateľný obrat, ktorý Durkheim vykonal v porovnaní s predchádzajúcim dielom o primitívnych klasifikáciách. Pripomeňme si, že tam spolu s Maussom tvrdili, že potreba, ktorej primitívne klasifikácie slúžia, je bytostne gnozeologická: ich úlohou je organizovať skúsenosť tak, aby tvorila koherentný obraz.³⁰ V knihe *Základné formy náboženského života* však Durkheim zastáva iný, a to presne opačný názor. Podľa tohto názoru je funkciou náboženských systémov práve poskytovať návody na konanie, určovať spôsob, ako žiť:

[Veriaci] cítia, že skutočnou funkciou náboženstva nie je potreba premýšľať, obohacovať naše poznanie... ale potreba konať, pomôcť nám žiť. Veriaci, ktorý tvorí spoločenstvo so svojím bohom, nie je len človekom, čo vidí nové pravdy, ktoré neveriaci nepoznajú – je človekom, ktorý viac môže.³¹

26 *Ibid.*, 257.

27 *Ibid.*, 269.

28 *Ibid.*, 294-295.

29 *Ibid.*, 295.

30 Émile Durkheim – Marcel Mauss, „Des quelques formes primitives...“, 66-67.

31 Émile Durkheim, *Les formes élémentaires...*, 595.

V tomto prípade možno rozpor vysvetliť tým, že v každej etape kladie Durkheim dôraz na niečo iné. V skoršej štúdií, písanej pod vplyvom knihy *Pravidlá sociologickej metódy*,³² autori zdôrazňovali najmä obligatórny, záväzný charakter klasifikácií. Tieto klasifikácie zodpovedajú hlbokoj intelektuálnej potrebe žiť v koherentnom, zmyslupnom a zrozumiteľnom svete a, čo je podstatné, zaobídu sa aj bez organizovaných kolektívnych akcií – sú vnútené samotným spoločenským životom, tradíciou a výchovou. Keď teda chceme vysvetliť iba tieto primitívne klasifikácie, stačí nám k tomu fakt spoločnosti a intelektuálna potreba zmysluplnosti. No v prípade náboženstva je situácia zložitejšia. Iba samotný fakt existencie spoločnosti nestačí – náboženstvo nevykonáva svoj obligatórny nátlak na jednotlivca priamo, ale prostredníctvom kolektívnych akcií alebo rituálov. Tieto rituály môžu síce byť zakomponované priamo do výchovy a tradície, no napriek tomu predstavujú špecifické kolektívne akcie. Potreba klasifikovať je intelektuálna, no potreba kolektívnej akcie alebo rituálu nie je intelektuálna, ale pragmatická. Nesmieme si však zastierať skutočnosť, že toto napätie medzi intelektuálnou potrebou a potrebou rituálnej akcie sa Durkheimovi nepodarilo uspokojivo vyriešiť.³³

Napriek tomu, že Durkheim tentoraz nachádza zdroj náboženského života nie v intelektuálnej potrebe, ale v pragmatickej akcii, neprestáva trvať na tom, že príčinou zásadným vykonávateľom tejto akcie nie je jednotlivec, ale spoločnosť.³⁴ Zmätok, ktorý Durkheim takto spôsobuje, je inherentnou súčasťou jeho teórie. V úvode správne kritizuje Tylora, Frazera a Müllera, že zakladajú svoje koncepcie náboženstva na zmätených psychologických predstavách primitívneho človeka, no jeho hypostazovaná spoločnosť a „kolektívne predstavy“ zmätok ešte zväčšujú. Samozrejme, Durkheim veľmi správne a presvedčivo ukazuje dôležitosť, akú má sociálne usporiadanie a jeho reprezentácia v mysli jednotlivca pre vysvetlenie náboženstva. Dostal sa veľmi blízko k riešeniu problému: ak chceme vysvetliť náboženské predstavy a javy, musíme sa zamerať nie na jeho jednotlivé psychologické predstavy a halucinácie ako také, ale presne empiricky zistiť, ako si jednotlivec predstavuje vo svojej mysli spoločnosť a jej kategórie, musíme skúmať kognitívne procesy, ktoré tu pôsobia. Durkheim však nedokázal rozoznať, že ide o empirickú, nie metafyzickú otázku – nemôžeme a priori postulovať, že jednotlivec si predstavuje hypostazované monštrum spoločnosti, alebo abstraktnú sféru *sacrum*, ale musíme *a posteriori* empiricky preskúmať, čo a ako si skutočne predstavuje. Okrem toho, postulovanie klasifikácie

32 Émile Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris 1895.

33 Ešte stále najlepší prehľad a kritiku psychologických a sociologických teórií náboženstva predstavuje Edward E. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion*, Oxford 1965.

34 Émile Durkheim, *Les formes élémentaires...*, 598.

sacrum/profanum predstavuje kruhový argument: ako môže niekto označiť nejaké predmety, javy alebo činy ako posvätné bez toho, aby mal náboženské predstavy? Klasifikácia entít podľa dichotómie *sacrum/profanum* je dôsledkom, nie príčinou náboženských predstáv. „Spoločnosť“ a *sacrum* sú však pre Durkheima rovnakými metafyzickými entitami a mysterióznymi čiernymi skrinkami ako „ľudská myseľ“ pre Tylora a „asociácia ideí“ pre Frazera. Je zarážajúce, že všetci upozorňujú na zásadnú dôležitosť kognitívnych procesov, no zároveň ignorujú ich empirické skúmanie a obracajú sa k metafyzickým entitám.

3. Hermeneutická teória náboženstva

Ďalšou veľmi vplyvnou koncepciou vysvetlenia náboženstva je aplikovaná hermeneutika, brilantne prezentovaná v knihe Jacquesa Waardenburga *Bohové zblížka*.³⁵ Samozrejme, neznamená to, že hermeneutika je nejakým moderným prístupom v porovnaní s psychologickými a sociologickými teóriami – naopak, má vlastne najdlhšiu intelektuálnu históriu.

Waardenburgova kniha sa usiluje „... dospieť k obecné platnému, tedy vedeckému poznání v oblasti náboženství“.³⁶ Ponechajme zatiaľ stranou samotný objekt, teda oblasť náboženstva, a zastavme sa nakrátko pri ciele, teda pri vedeckom poznání. Ako autor vymedzuje vedecké poznanie? Inak povedané, aké kritériá bude musieť splniť jeho metóda, aby bola vedeckou?

Autor nepodáva systematicky výklad podmienok vedeckosti svojej metódy. Nikde formálne a jasne neurčuje kritériá, kedy je výskum vedecký. Skôr sa dá povedať, že opisuje rôzne typy vedeckosti v rôznych koncepciách. Napriek tomu je možné nájsť v jeho diele pasáže, ktoré sa vyjadrujú k všeobecnosti teórií, k problému empirického materiálu ako takého, k problému deskripcie atď. Hlavným epistemologickým problémom je autorova oscilácia medzi dvomi postupmi:

Náboženství lze skoumat tak, že se nezávisle na obecných teoriích náboženství provádí čistě faktický, striktně empirický výzkum náboženských skutečností...³⁷

Výzkum náboženství začíná u náboženských faktů ... Výzkum tedy nezačíná s náboženstvími. Místo toho, abychom vycházeli od dějinných náboženství a z jejich hlediska vykládali k nim náležející fakty, volíme preciznější, vědecky zodpověditelnou cestu:

35 Jacques Waardenburg, *Religionen und Religion. Systematische Einführung in die Religionswissenschaft*, Berlin 1986; preprac. franc. vyd. *Des dieux qui se rapprochent. Introduction systématique à la science des religions*, Genève 1993. Cit. podľa *Bohové zblížka. Systematický úvod do religionistiky*, prel. B. Horyna, Brno 1997.

36 Jacques Waardenburg, *Bohové zblížka* ..., 6.

37 *Ibid.*, 16.

pokoušíme sa naopak postupovať od faktů a z nich činiť závery ohľadne existencie a svätebnosti náboženství a jejich významu.³⁸

Vše musí začít deskripcí konkrétních symbolů, nezávisle na jejich významech. Představám, výročkům, textům, vyobrazením, zvukům, číslům stejně jako symbolickým úkonům a postojům – všemu tomu se při takovém popisu dostane patřičného místa.³⁹

Tieto formulácie by podpísal aj Frazer. Napriek zdanlivej samozrejmosti sa v takomto postupe skrýva logická pasca: Nemôžeme začať s „čistým“ empirickým výskumom, pretože je nevyhnutné aspoň predbežne a provizórne delimitovať a určiť oblasť skúmania pomocou predbežných hypotéz, ktoré sú vždy už stavebnými kameňmi všeobecnejších teórií, či už explicitne sformulovaných, alebo implicitne a konfúzne prítomných v pozadí. Ako môžeme začať s empirickým výskumom náboženských skutočností, ak predtým z triedy empirických faktov (ktorá je potenciálne nekonečná) nevydelíme pomocou všeobecnej teórie podtriedu „náboženských skutočností“? Ako zistíme, že daná „skutočnosť“, respektíve empirický fakt, je náboženská alebo nie? Intuitívnym pochopením? Evidenciou? Je vo faktoch samých niečo, čo ich oddeľuje ako náboženské od iných faktov? Ako vlastne môžeme začať s deskripciou konkrétnych symbolov, keď neurčíme, ktoré z predstáv, úkonov, výrokov, čísel atď. sú symbolické?

Natoľko erudovaný autor ako Waardenburg, tak ako každý vedec, pripomína v tejto záležitosti Newtona. *Hypotheses non fingo*, ale keďže sa bez nich nemožno zaobiť, budeme ich tvoriť a zároveň budeme pobúrene protestovať, že ide o hypotézy a provizórne definície, že ide o teórie. Vari by sme mohli znečistiť „fakty“ v ich mlčanlivej a chladnej objektivite nejakými hypotézami alebo predbežnou teóriou ešte predtým, ako ich ideme opísať? Waardenburg sám *de facto* koná to, čo *de iure* popiera: začína predbežným definovaním náboženského faktu, a toto definovanie nie je v nijakom prípade zovšeobecnením predošlého čistého empirického výskumu.

Opustime teraz Waardenburgovu epistemológiu a zamerajme sa na jeho metodológiu, teda na konkrétne definovanie oblasti výskumu a vlastného prístupu. V tejto oblasti budeme musieť ponechať stranou všetky jeho historické exkurzy do ohromného množstva koncepcií a sústredíme sa na samotnú hermeneutiku.

Vráťme sa k definícii náboženského faktu:

Fakt, který nese význam a dává smysl, označujeme jako fenomén nebo jako jev. Slovo „jev“ odkazuje na to, že ve faktu se něco „vyjevuje“, ukazuje se, zpřítomňuje. Zajímavé na určitém jevu je přirozeně především to, že se ukazuje něco smysluplného, dále však

38 *Ibid.*, 18-19.

39 *Ibid.*, 115.

též to, že se něco ukazuje v určité situaci určité osobě nebo skupině ... Následně se tedy fakt vyjavuje jen určitým lidem a v určitém kontextu jako náboženský. Lidé ho jako náboženský fakt zakoušejí, resp. pojmají nebo vykládají pouze uvnitř určitého vzťahového rámce. Pak pro tyto lidi nese určitou hodnotu symbolu nebo znaku, která má náboženský charakter.⁴⁰

Inými slovami, fakt s určitým významom, poskytujúci zmysel, je fenoménom. Špecifický vzťahový rámec určí kontext, v ktorom sa fenomén bude „vyjavovať“ ako náboženský. Tým sa stáva symbolom alebo znakom.

Táto definícia by sa zatiaľ mohla vzťahovať na všetky kultúrne fakty, pod podmienkou, že slovo „náboženský“ nahradíme iným slovom. Preto Waardenburg spresňuje:

„Náboženským“ se v oblasti výzkumu myslí určitý druh významu, který nějaký fenomén může mít, význam, který se určitým lidem vnucuje a má pro ně nepodmíněnou, „absolutní“ platnost ... Chceme formulovat dvě podmínky, které musí fakt splňovat, aby mohl být právem nazýván „náboženský“. Za prvé lze fakt označit jako náboženský jedině tehdy, je-li mu v jeho vlastním kulturním kontextu přisuzován náboženský význam ... Za druhé lze fakt nazvat ... náboženským jenom tehdy, když má podle úsudku badatele „poslední“ význam, „absolutní“ platnost pro lidi, jichž se právě týká.⁴¹

Jasne vidíme, že najskôr sa musí splniť **druhá** podmienka. Ako zistíme, že ľudia danej kultúry prisudzujú faktu náboženský význam? Mnohé kultúry nemajú dokonca ani natoľko všeobecné a abstraktné pojmy, aby sami označili fakty ako „náboženské“, „absolútne“, „majúce význam“. Rozhodujúcu úlohu teda zohráva „úsudok bádateľa“. Bádateľ interpretuje mnohé interpretácie príslušníkov kultúry. Tie interpretácie, o ktorých usúdi, že určitým fenoménom prisudzujú „absolútny“ význam, vyčlení a zmienené fenomény sú náboženskými faktami a zmienený význam náboženským významom.

Takýto postup je určite možný a veľmi zaujímavý. Domnievam sa však, že stanovuje príliš veľké úlohy pre úsudok bádateľa, ako aj pre úsudky skúmaných ľudí. Ak sa stretnú úsudky rôznych bádateľov, ba dokonca interpretácie skúmaných ľudí, ako rozhodneme, ktoré bádateľské úsudky a koncepcie „absolútne“ a „nepodmienečnej platnosti“ sú lepšie ako iné? Jediným kritériom, pokiaľ sa nerozhodneme odvolať na subjektívnu interpretáciu samotného bádateľa, je odvolať sa na subjektívnu interpretáciu samotného skúmaného človeka. Celá hermeneutická koncepcia je založená na tom, že musí „vziť v úvahu i interpretácie vzešlé z rad samotných věřících“.⁴² Nie je to iba doplnok alebo posledný krok – takýto postup je pre hermeneutiku konštitutívny:

40 *Ibid.*, 18.

41 *Ibid.*

42 *Ibid.*, 108.

... studium náboženských fenoménů, ani studium náboženství jako takových se v žádném případě nesmí omezovat pouze na faktickou stránku skutečnosti. Různé výklady a interpretace představují integrální součást badatelského pole ...⁴³

V protikladu k běžným postupům užívaným při studiu náboženství, chápeme jej jako nábožensky interpretovaný systém symbolů a znakov, tedy venujeme pozornosť spíše smyslu a významu nežli faktické skutočnosti.⁴⁴

Tu máme skutočne zásadné miesto: ide o oddelenie „faktickej skutočnosti“ od „zmyslu a významu“, akoby išlo o dve zásadne rozdielne triedy javov. Zmysel a význam sa spojí s intenciami a intencionalitou, subjektivitou, „nejhlubšími ľudskými motiváciami a zámery, ktoré se vynořují ze subjektivní náboženskosti“.⁴⁵ Citujme znovu:

Tím, co intenci dává náboženský rozměr, je dle našeho mínění její orientace a její intenzita. Nastane-li taková situace, dochází v očích jednotlivce i celého společenství k proměně faktické skutečnosti, k níž je daná intence nasměrována, v náboženské fenomény mající určitý význam.⁴⁶

Nedokážem si predstaviť vedu o intenciách, o najhlbších motiváciách a zámeroch, o subjektívnej náboženskosti. Empirická veda sa môže zaoberať iba empirickými faktami, ktoré je možné objektívne skúmať, veda konštruuje teórie, určujúce zároveň aj empirické fakty, avšak tieto empirické fakty vždy skúma ako „faktickú skutočnosť“. Pokiaľ sa význam a zmysel chápe ako „faktická skutočnosť“ (čo je možné iba za cenu redukcie a abstrahovania, alebo aspoň objektivizácie motívov, intencií, zámerov a subjektivity), sme na pôde sociálnej vedy. Ak zavedieme subjektivitu a intencionalitu ako integrálne (neobjektívizované) súčasti bádateľského poľa, sme na pôde filozofie alebo hermeneutiky. Kognitívne javy jednoducho nemožno skúmať v ich idiosynkratickej jedinečnosti. Musíme ako minimálnu podmienku postulovať aspoň to, že ide o empirické fakty, ktoré podliehajú určitým zákonitostiam alebo pravidelnostiam.

Skrátka, interpretácie, konštruované v danej kultúre, nemožno nebrať do úvahy. Ak však chceme postupovať vedecky, mali by sme ich považovať za empirické fakty. Ak ich totiž zabudujeme do teórie ako integrálnu súčasť, nemôžeme ich metodologicky konfrontovať s iným empirickým materiálom, pochádzajúcim z danej kultúry, pretože sú na inej úrovni. V takomto prípade naša teória nebude modelom a vysvetlením, ale časť z nej sa stanú priamou súčasťou interpretačnej praxe danej kultúry. Stráca sa jasné odlíšenie teoretického modelu a empirického materiálu.

43 *Ibid.*, 122.

44 *Ibid.*, 125.

45 *Ibid.*, 126.

46 *Ibid.*

Vráťme sa k Waardenburgovej definícii náboženského faktu:

... fakt [se] vyjevuje jen určitým lidem a v určitém kontextu jako náboženský. Lidé ho jako náboženský fakt zakoušejí, resp. pojmají nebo vykládají pouze uvnitř určitého vztahového rámce. Pak pro tyto lidi nese určitou hodnotu symbolu nebo znaku, která má náboženský charakter.⁴⁷

Nemôžu nás zaujímať iba intencie, motívy a zámery jednotlivých ľudí, ale najmä **vzťahový** rámec, určujúci niektoré fenomény ako **symbols** a pre-pájajúci ich tak navzájom, ako aj s určitými kontextami.

Waardenburg na mnohých miestach zdôrazňuje znakový, symbolický charakter náboženských systémov.⁴⁸ Jeho koncepcia významu, zmyslu, znaku a symbolu je však mimoriadne neurčitá a vágna:

Jako „smysl“ budeme naďalej označovať vnútornú koherenciu fenoménu a o „významu“ budeme hovoriť, pújde-li o fenomén, ktorý sa stáva významným pre určitého jedinca či pre určitú spoločenskú skupinu.⁴⁹

Spomeňme si, že predtým sme mali takúto definíciu fenoménu: „Fakt, ktorý nese význam a dáva zmysel, označujeme ako fenomén.“⁵⁰ Fenomén je fakt, ktorý nesie význam a význam je fenomén, ktorý je významový pre niekoho. Nechcem však tvrdiť, že ide o bludný kruh. Ak sa niečo v kultúre ukazuje, **musí** sa to ukazovať ako významové. Význam vystupuje vždy iba v znakovom, symbolickom systéme, ktorého pravidlá (kultúrne kódy a kognitívne zákonitosti) ho určujú vo vzťahu k iným významom, ako aj vo vzťahu k interpretáciám. Tieto pravidlá – kultúrne kódy – jestvujú objektívne, zostávajú aj vtedy, keď v danom systéme znakov a pomocou neho nikto nekominikuje.

Odcitujme na záver jeden sľubnejší odsek z Waardenburgovej knihy:

Prísto je reinterpretace komplexnějším fenoménem, než by se na první pohled zdálo. A to z důvodu napětí mezi subjektivními významy a objektivním smyslem přisuzovaným znakům a symbolům daného náboženského systému. Subjektivní význam znaků a symbolů závisí na zájmech a záměrech interpreta, kdežto jejich objektivní smysl vyplývá z náboženského systému, do něž patří.⁵¹

Kognitívna antropológia skúma práve sémantické univerzum náboženského systému (vo Waardenburgovej terminológii „objektívni zmysl“). Tento systém funguje na trans-individuálnej úrovni, hoci všetky jeho jednotlivé mikro-kroky uskutočňujú jednotlivci, no tí majú pred sebou iba vejár mož-

47 *Ibid.*, 18.

48 *Ibid.*, 123-125.

49 *Ibid.*, 108.

50 *Ibid.*, 18.

51 *Ibid.*, 125.

ností, ktorým sa musia podriaďiť, hoci svojou činnosťou môžu niektoré pravidlá/kódy modifikovať. Vedecké modely, aj tie, ktoré sú formálne bohaté, sú redukcionistické, abstrahujú od mnohých aspektov, objektivizujú a poskytujú samy osebe iba minimum informačného obsahu, hoci svoje redukované a vyabstrahované predmety (napríklad významy ako jednotky informácie) **vysvetľujú** pomerne presne. Naproti tomu snaha o **porozumenie**, o **chápanie** smeruje k sociálnym skupinám alebo k jednotlivým indivíduám v ich subjektivite a jedinečnosti, poskytuje bohatšiu informáciu, ale za cenu zrieknutia sa vysvetlení, dedukcie, formalizácie. Celostné „pochopenie“ intencií a subjektívnych významov môže byť prístupné teoretickému modelovaniu a intersubjektívnej kontrole, no nemôže byť ich integrálnou súčasťou, ale objektom. Aplikovaná hermeneutika nemôže splniť kritériá vedeckého vysvetlenia, tak ako vedecké vysvetlenie nikdy nebude pochopením zámerov, motívácií a intencií, oživujúcich formálne modely konkrétnou ľudskosťou.

Nemyslím si však, že by v tejto dobe ešte bolo potrebné **vybrať si**. Kultúrna, ba ani kognitívna antropológia nie je ešte ani zďaleka natoľko vedecky formalizovaná, ako bola fyzika už za Galileiho. Nevyhnutne potrebuje inšpiráciu od interpretatívnych disciplín, orientujúcich jej výskumy. Spolupráca však predpokladá jasné rozlišovanie medzi dvomi rovinami: interpretatívna etnografia (alebo interpretatívna, respektíve aplikovaná hermeneutika), a teoretická antropológia, konštruujúca modely, teórie, redukujúca a abstrahujúca, skrátka formalizujúca. Ak by som mal parafrázovať jeden Lévi-Straussov výrok, naše vedy sa dostali z pekla filozofických a teologických špekulácií do očistca prechodnej doby a zostáva len dúfať a pracovať v tom zmysle, aby pri poslednom súde mohli byť pripočítané k vedám, ktoré meno vedy nepoužívajú ako metaforu.

4. Kognitívna sémantika – všeobecne

Po tomto prehľade vidíme, že kognitívne procesy hrajú kľúčovú úlohu pri vysvetlení náboženských javov, čo je všeobecne uznávané, no napriek tomu sa málokto obťažuje zaoberať sa nimi podrobnejšie a empiricky. Prítom niekoľko desaťročí vývinu kognitívnych vied nám poskytuje dostatok modelov, ktoré sa dajú prispôbiť tomuto účelu.

Prispôbeným modelom v tomto prípade bude koncepcia Raya S. Jackendoffa.⁵² Toto prispôbenie bude spočívať najmä v tom, že uvediem základné postuláty bez komplikovanej špecifickej terminológie. Na tejto úrovni nepotrebujeme priveľmi presný a komplikovaný formálny model, ale skôr pochopenie zásadných teoretických postulátov.

52 Ray S. Jackendoff, *Semantics and Cognition*, Cambridge, Mass. 1983.

Prvou zásadou, ktorú je potrebné zdôrazniť, je postulát, že sémantiku (významové štruktúry) musíme skúmať ako **empirický objekt** a neodvolávať sa na nevysvetlené, zdanlivo samozrejme entity či procesy ako „symbolický systém“, „pôsobenie kultúry“, „pochopenie“ atď. Kognitívne procesy, pomocou ktorých človek chápe významy, treba priamo opísať a vysvetliť, nie predpokladať ako evidentné. Skúmanie sémantiky teda nepredpokladá kognitívnu psychológiu ako pomocnú disciplínu, ale je s ňou totožné.⁵³

Ak má byť sémantická teória prínosom pri skúmaní kognitívnych procesov a mentálnych reprezentácií, musíme ďalej postulovať aspoň relatívnu nezávislosť sémantických štruktúr od konkrétneho jazyka. Sémantika je teóriou kognitívnych procesov, nie lingvistických operácií. Môžeme teda formulovať tieto základné postuláty:⁵⁴

(1) Významy sa skúmajú pomocou formálnej úrovne opisu, ktorá sa odlišuje od syntaktickej štruktúry a zameriava sa na samostatnú sémantickú štruktúru. Dôkazom jej určitej samostatnosti je to, že je do určitej miery možný preklad z jazyka do jazyka, aj keď ich syntaktické štruktúry sú úplne odlišné.

(2) Existuje súbor pravidiel, ktoré sprostredkujú medzi syntaktickými a sémantickými štruktúrami – pravidlá korešpondencie. Tie nás pri tomto našom skúmaní nemusia zaujímať.

(3) Existuje súbor pravidiel, ktoré sa vzťahujú iba na sémantické štruktúry – pravidlá sémanticky správneho formulovania. Práve tieto pravidlá sú predmetom nášho skúmania.

Hlavný dôvod, prečo môžeme (a musíme) pri skúmaní (náboženských) predstáv uplatniť kognitívnu sémantiku spočíva v tom, že súbor základných sémantických predstáv, ktoré sa dajú vyjadriť v jednotlivých jazykoch, musí byť univerzálny.⁵⁵

Ďalším dôležitým postulátom je to, že sémantika, hoci je do určitej miery nezávislá od syntaxe daného jazyka (a práve preto), musí byť prepojená s ostatnými úrovňami získavania informácií. Nie je možné, aby informácie, sprostredkované sémantickými štruktúrami, boli v protiklade s informáciami, ktoré človeku sprostredkovávajú jeho zmysly. Kognitívne operácie spočívajú aj a najmä v tom, že ustavične uvádzajú do súladu sémantické informácie s informáciami z okolitého prostredia.⁵⁶

53 *Ibid.*, 3.

54 *Ibid.*, 8-9.

55 *Ibid.*, 11.

56 *Ibid.*, 16.

Ak zároveň spomenieme takú samozrejmosť, že sémantické informácie majú výrazný vplyv aj na správanie človeka, môžeme formulovať hypotézu pojmovej štruktúry:

Jestvuje *jediná* úroveň mentálnej reprezentácie – *pojmová štruktúra* – na ktorej sú zosúladované lingvistické, zmyslové a motorické informácie.⁵⁷

Jackendoff netvrdí, že táto úroveň je nedeliteľná a nemôže sa skladať z viacerých „modulov“. Tie však musia byť koordinované a táto koordinácia sa zabezpečuje kognitívnymi operáciami.

Tento fakt nám umožňuje skúmať pojmové (sémantické) štruktúry na základe univerzálne platných kognitívnych zákonitostí, vzťahujúcich sa na rovnako univerzálny konečný súbor pravidiel. Neznamená to však uniformitu a monotónnosť: musíme si uvedomiť, že univerzálny je iba súbor možných pojmových štruktúr, nie aktuálnych pojmových štruktúr. Znamená to iba principiálnu metodologickú jednotu kognitívnej sémantiky: každá aktuálna pojmová štruktúra predstavuje jednu z možných pojmových štruktúr, ktorých súbor je univerzálny a konečný, a vznikla na základe univerzálnych kognitívnych pravidiel:

... tieto pravidlá sú univerzálne a vrodené – každý má bytostne rovnakú schopnosť rozvíjať pojmy, no pojmy, ktoré sa skutočne rozvíjajú, závisia do určitej miery na skúsenosti.⁵⁸

Pri skúsenosti sa musím na chvíľu zastaviť. Je potrebné upozorniť, že ľudské vnímanie nie je fotografovaním sveta: mentálne procesy organizácie bytostne ovplyvňujú náš spôsob vnímania sveta. Svet, ktorý vnímame, nie je priamo a nesprostredkovane **reálnym** svetom, ale svetom, ktorý prešiel cez filter našich kognitívnych schopností:

Ak svet, ktorý vnímame, za veľa vďačí mentálnym procesom organizácie, psychologická teória musí veľmi starostlivo rozlišovať medzi zdrojom vnemov z okolia a svetom, ktorý vnímame. Prvý z nich budem nazývať *reálnym svetom* a druhý *projektovaným svetom*.⁵⁹

Tu je potrebné vyhnúť sa nedorozumeniam: tento projektovaný svet nie je súborom arbitrárnych mentálnych obrazov, ani nie je výtvorom našej mysle *ex nihilo*.

Sémantické štruktúry sa nemôžu týkať reálneho sveta, pretože k nemu nemáme priamy prístup. Týkajú sa iba projektovaného sveta, ktorý nám sprostredkovávajú naše kognitívne schopnosti. To je ďalší dôvod, prečo je

57 *Ibid.*, 17 (zdôraznil Jackendoff).

58 *Ibid.*

59 *Ibid.*, 28 (zdôraznil Jackendoff).

skúmanie kognitívnych schopností a procesov kľúčové pre vysvetlenie mentálnych reprezentácií a pojmových štruktúr.

Ďalším postulátom je zásada, že kognitívna sémantika neskúma jednotlivé informácie v mysli a ich kvantitu, ale ich **formu**:

Ak chceme pochopiť fungovanie mysle, netreba skúmať *kvantitu* informácií v mozgu, ale špecifické *formy* informácií, s ktorými mozog pracuje, ktoré uchováva a vyvoláva... Pod *formou mentálnej informácie* chápem organizovaný kombinatórny priestor rozlíšenia, ktoré má mozog k dispozícii.⁶⁰

Zásadným rozlíšením, s ktorým sémantika pracuje, je rozlíšenie medzi výskytom (token) a typom (type). Výskyt je vždy individuálny, typ predstavuje kategóriu. Isté je, že samotný tento rozdiel nie je možné viesť na úrovni vnímania – tam možno rozlišovať buď medzi jednotlivými výskytmi, alebo medzi typmi, ale nikdy nie medzi výskytom a typom. Zmyslovým vnímaním nikdy nemôžete zaznamenať rozdiel medzi psom a Dunčom, iba medzi Dunčom a Rexom alebo medzi psom a mačkou. Z kognitívneho hľadiska znamená význam kategorizáciu – zaraďovanie jednotlivých výskytov do typov/kategórií. Niektoré typy sú univerzálne (*semantic primitives*), iné sú naučené.

Jackendoff nezastáva názor, že samotný súbor významov je vrodenný a univerzálny. Takáto téza je absurdná. Podľa Jackendoffa sú vrodenné a univerzálne iba základné a najvšeobecnejšie kategórie (*semantic primitives*) ako napríklad *vec*, *miesto*, *smer*, *čin*, *udalosť*, *spôsob* atď. Tieto sémantické univerzálie nie je možné naučiť sa, ale sú zabudované do kognitívnej výbavy človeka, sú vrodenné a sú podmienkou akéhokoľvek učenia sa. Význam, predmet skúmania sémantiky, je teda zložený:

... významy slov sú zložené – sú vybudované z nejakého súboru základných pojmov (*conceptual primitives*) a princípov kombinácie. Z tohto hľadiska je potrebné učenie sa pojmu chápať ako *konštruovanie* štrukturovanej kombinácie zo základných pojmov a princípov kombinácie.⁶¹

Na predpoli k prechodu od všeobecnej kognitívnej sémantiky ku kognitívnej sémantike náboženstva je ešte potrebné uvedomiť si, že sociálne pojmy predstavujú osobitnú oblasť pojmov a ich formovanie sa riadi súborom dodatočných pravidiel. Tieto pravidlá nie sú v rozpore s kognitívnymi pravidlami pre zmyslové vnímanie a kategorizáciu, ale predstavujú určitú nadstavbu: rozoznať niekoho ako „uja z matkinej strany“, „kňaza“ či „šamana“ sa iste líši od rozoznania niekoho ako „živého“ či „pohybujúceho sa“. No aj v tomto prípade je potrebné postulovať, že participácia na danej kultúre

60 Ray S. Jackendoff, *Languages of the Mind*, Cambridge, Mass. 1992, 2-3 (zdôraznil Jackendoff).

61 *Ibid.*, 58-59 (zdôraznil Jackendoff).

(ktorá je podmienkou rozoznania sociálnych pojmov) nepredstavuje nijakú mysterióznu entitu, ale je v súlade s kognitívnou organizáciou mysle. Základný postulát kognitívneho skúmania sociálnych (a v ich rámci aj náboženských) pojmov a reprezentácií môžeme formulovať takto:

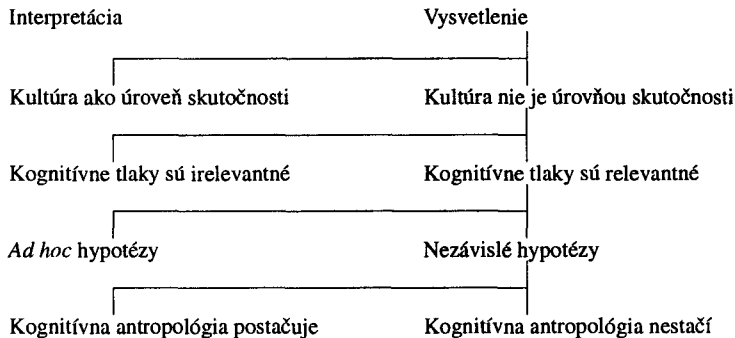
spôsob, akým sú jednotlivci schopní konať v rámci spoločnosti závisí na spôsobe, ako sú schopní vnútorne si reprezentovať sociálny konext.⁶²

5. Kognitívna sémantika náboženstva

Veľmi zaujímavý a epistemologicky plodný prístup k skúmaniu náboženstva vypracoval Pascal Boyer.⁶³ Najskôr vymedzuje predmet skúmania vzhľadom na všeobecnosť:

Teória náboženských ideí... by mala brať do úvahy *opakovanosť* určitých náboženských ideí. Aby som sa vyhol predbežnému nedorozumeniu, musím okamžite zdôrazniť, že z toho nevyplýva, že postulujem nejaké *substantívne univerzálie*, týkajúce sa náboženských ideí.⁶⁴

Boyer najskôr (vo svojom staršom článku) uvádza svoje základné „strategické“ (epistemologické) rozhodnutia, ktorých sa bude pridrižovať pri svojom kognitívnom skúmaní náboženských javov. Tieto rozhodnutia prehľadne uvádza vo forme disjunktívneho stromu, čítaného zhora nadol, pričom možnosti na ľavej strane vylučuje:⁶⁵



Boyer potom podrobne zdôvodňuje každé rozhodnutie, no tým sa tu nemusíme zaoberať. Je však jasné, že tieto predbežné epistemologické postuláty ešte netvorí kauzálne vysvetlenie – skôr iba vymedzujú pod-

62 *Ibid.*, 76.

63 Pascal Boyer, „Introduction“, in: Pascal Boyer (ed.), *Cognitive Aspects of Religious Symbolism*, Cambridge 1993; týž, *The Naturalness of Religious Ideas*, Berkeley 1994.

64 Pascal Boyer, *The Naturalness...*, 5 (zdôraznil Boyer).

65 Pascal Boyer, „Introduction...“, 7.

mienky jeho vytvorenia, prvky, s ktorými bude pracovať a rámce, v ktorých sa bude pohybovať. Samotná konštrukcia kauzálneho vysvetlenia začína až vtedy, keď sa postulujú príčiny, prečo ľudia používajú náboženské predstavy a kategórie, a procesy, ktoré tieto predstavy a kategórie spôsobujú. Boyer vymedzuje tri relevantné oblasti:

Prvou témou je *reprezentácia poznania*, presnejšie opis pojmových štruktúr, ktoré riadia používanie náboženských kategórií ľuďmi a aj ich očakávania, týkajúce sa náboženských entít. Druhou témou je *fixovanie viery*. Tento názov sa vzťahuje na rad rôznych otázok, ktoré majú do činenia so získavaním pojmov, procesmi presvedčovania, pamätaním si a prenosom jednotlivých prvkov poznania atď. Zjednocujúcu tému tu predstavuje to, že skutočná teória náboženského symbolizmu musí aspoň v minimálnej miere počítať s procesmi, pomocou ktorých sú niektoré idey a činy intuitívne prístupné ľudským subjektom. Tretia téma sa týka *rituálnej akcie* a kognitívnych procesov, podieľajúcich sa na uskutočňovaní a predstavovaní si týchto činov, ako aj kognitívnych tlakov, pôsobiacich na formy rituálnej interakcie.⁶⁶

Za mimoriadne prínosné a plodné považujem najmä tri Boyerove postuláty, vzájomne späté a vyplývajúce zo seba: (1) preferencia vysvetlenia a explanačných modelov pred interpretáciou a intuíciou; (2) náboženské javy nepredstavujú ontologicky odlišnú úroveň skutočnosti, ale iba „... špeciálnu konfiguráciu a rozšírenie myšlienok, výpovedí a činov ľudí“;⁶⁷ (3) kognitívna antropológia ich musí skúmať v spojitosti s ostatnými kognitívnymi vlastnosťami a spolupracovať s inými disciplínami.

Pokiaľ ide o prvý postulát, ten je dostatočne odôvodnený nedostatkami interpretatívnych modelov, najmä hermeneutického modelu.

Pokiaľ ide o druhý postulát, jeho dôležitosť nemôže byť precenená. Náboženské idey a predstavy podliehajú rovnakým kognitívnym zákonitostiam ako všetky ostatné predstavy. Ďalej, neexistujú špecificky „náboženské“ predmety alebo činy, ktoré by boli náboženské samy osebe. Ak niekto zdvihne dve ruky, držiac v nich oblátku a vyslovuje určité výpovede, tento čin, predmet i výpoveď **nie sú** náboženské samy osebe. Náboženskými ich robí súbor predstáv, ktoré sa s nimi spájajú. Ďalej, nijaká z týchto predstáv **nie je** sama osebe náboženská – náboženský je iba súbor týchto predstáv. Ako sa tento súbor predstáv vytvára a udržuje a ktoré kognitívne procesy tu fungujú – to je vlastný predmet skúmania kognitívnej sémantiky náboženstva. Vysvetliť tieto fakty môže iba ona a toto vysvetlenie je nevyhnutnou (hoci nie dostatočnou) podmienkou vysvetlenia náboženstva ako takého a každej teórie náboženstva.

Pokiaľ ide o tretí postulát, mnohokrát sme svedkami tendencií uzurpovať určité oblasti javov výhradne pre určité disciplíny. Mnoho bádateľov je

66 *Ibid.*, 27 (zdôraznil Boyer).

67 *Ibid.*, 6.

presvedčených, že postulovaním ontologicky samostatných a nezávislých predmetov výskumu, náležiacich ich disciplíne, poskytujú tejto disciplíne vyššiu dôstojnosť a status. To však je zásadný omyl: vedeckosť disciplíny nespočíva v predmetoch, ktoré skúma, ale v spôsoboch, ako konštruuje svoje kauzálne príbehy a v tom, ako spĺňa epistemologické podmienky objektivity. Boyerova koncepcia skúmania náboženských javov predstavuje jeden z najdôležitejších krokov smerom k vedeckému skúmaniu náboženských javov. Samozrejme, netvrdím, že má byť výlučným a jediným spôsobom skúmania – náboženské javy sa dajú skúmať z mnohých hľadísk, na každé takéto hľadisko, pokiaľ chce byť objektívnym a vedeckým spôsobom skúmania, musí splniť určité všeobecné epistemologické podmienky, ktoré sa Boyerovej koncepcii splniť podarilo.

Vráťme sa teraz k Boyerovej knihe, kde tieto postuláty rozvíja konkrétnejšie. V prvom rade objasňuje pojem **kognitívneho tlaku** (*cognitive constraint*):

... dôležité aspekty náboženských predstáv sú určené univerzálnymi vlastnosťami ľudskej mysle-mozgu.⁶⁸

To však nepredstavuje nič nové, pretože, ako sme videli v historickom prehľade, tento postulát je všeobecne uznávaný. Boyer však ide ďalej a uvádza ďalší základný postulát, ktorý zohľadňuje požiadavky kognitívneho tlaku:

... niektoré črty sa opakujú, pretože sa ľahšie zastávajú, získavajú a prenášajú ľudskými mysľami ... univerzálne kognitívne procesy ohraničujú rozsah variácií kultúrnych ideí.⁶⁹

Človek je schopný vytvoriť, zastávať a predstaviť si obrovské množstvo ideí. To, čo potrebujeme, je vypracovanie selektívnych modelov, ktoré vysvetlia, prečo je ľudská myseľ náchylná zastávať určité idey z možného súboru a nie iné. Je jasné, že substantívne univerzálie (*sacrum*, symbolické predstavy, kultúrne významy atď.), ktoré prinajlepšom iba klasifikujú tieto idey, nám nepomôžu, skôr vedú k zmätku.

Niektorí bádatelia tvrdia, že sám predmet skúmania (náboženstvo) je natoľko vágny a mnohostranný, že ho nemožno vedecky skúmať. Existuje nepreberné množstvo činov, predstáv a objektov, ktoré môžu byť označené ako náboženské. Existuje navyše silná závislosť od kultúry: čo je pre jednu kultúru výsostne náboženským predmetom alebo ideou, môže byť pre druhej kusom dreva alebo hlúpu poverou. Takýmito úvahami sa však nemusíme zaoberať, pretože to, či predstavuje náboženstvo samostatný predmet skúmania, sa nedá určiť apriórnymi úvahami:

68 Pascal Boyer, *The Naturalness...*, viii.

69 *Ibid.*, ix, 5.

Či je „náboženstvo“ platnou analytickou kategóriou, môžeme zistiť iba tak, že posúdieme, aké explanačné hypotézy sa dajú na základe tejto kategórie vytvoriť. Analytické kategórie však nikdy nemožno posudzovať *a priori*. Nemožno ich posudzovať ani skúmaním významu pojmov. Musíme zistiť, či sú oporou pre relevantné kauzálne zovšeobecnenia.⁷⁰

Boyer rozlišuje štyri repertoáre náboženských predstáv: (1) Ontologický (nepozorovateľné entity, napríklad božstvá či duchovia); (2) kauzálny (vzťahy nepozorovateľných entít k pozorovateľným entitám, napríklad posvätný prameň ako stopa božstva); (3) epizódny (situácie, súvisiace s nepozorovateľnými entitami, napríklad obetovanie alebo iniciačný rituál); (4) sociálna kategorizácia (rozdiely medzi ľuďmi, napríklad kňazi, šamani atď.). Vzhľadom na nedostatok priestoru sa sústredím iba na prvé dva, teda na ontologický a kauzálny repertoár.

Boyer ukazuje, že ontologické tvrdenia, týkajúce sa nepozorovateľných entít, teda náboženské ontologické tvrdenia, nemusia byť kultúrne prenášané, vyučované a dokazované, aby si človek o nich vytvoril predstavu:

...ontologické tvrdenia nepotrebujú byť prenášané, aby boli reprezentované v predstavách... ontologická kategorizácia môže byť spontánne produkovaná nedemonštrатívnymi inferenciami na základe fragmentárnych vstupných údajov.⁷¹

Čitateľovi, ktorý nie je oboznámený so sémantickou a lingvistickou terminológiou, sa pokúsím objasniť túto Boyerovu myšlienku na jednoduchých príkladoch. Inferencie (alebo logické vývody) môžeme v zásade rozdeliť na tri typy: deduktívne, indukčné a abduktívne. Predstavme si, že máme dve výpovede, **p** a **q**. Indukčnú inferenciu môžeme formalizovať takto: 1. **p**, 2. **q**, 3. ak **p**, potom **q**. O dvoch javoch, ktoré pravidelne nasledujú jeden po druhom, sa postuluje, že prvý je príčinou druhého. Je potrebné uviesť si (čo dokázal Hume), že indukcia nie je demonštratívna inferenciou – sumarizuje iba pravdepodobnosť.

Deduktívna inferencia (alebo jej najpoužívanejšia podoba) sa dá formalizovať takto: 1. ak **p**, potom **q**, 2. **p**, 3. **q**. Dedukcia je demonštratívna: ak sú premisy pravdivé, nevyhnutne je pravdivý aj záver.

Abdukcia je zvláštnym druhom nedemonštratívnej inferencie: 1. ak **p**, potom **q**, 2. **q**, 3. **p**. Je jasné, že z pravdivosti premís napriek zdaniu logicky nevyplýva pravdivosť záveru.

Aby som bol ešte konkrétnejší, dosadím za **p** a **q** konkrétne výpovede: **p**: /pozorujem určitý typ (rituálneho) správania/, **q**: /to je omša/. Indukcia by znela takto: /Pozorujem určitý typ (rituálneho) správania/, /je to omša/, teda /keď sa ľudia správajú určitým (rituálnym) spôsobom, ide o omšu/. Je

70 *Ibid.*, 32-33.

71 *Ibid.*, 123.

to nedemonštratívny postulát, vyplývajúci z pozorovania pravidelnosti. (Aby bol záver pravdivý, museli by sa dodať dodatočné premisy – napríklad že omšu celebruje oprávnený kňaz, atď.). Dedukciou by bol takýto záver: /Keď sa ľudia správajú určitým (rituálnym) spôsobom, ide o omšu/. /Ľudia sa tu správajú určitým (rituálnym) spôsobom/, teda /ide o omšu/. Ide o demonštratívny postulát: všimnime si, že jeho platnosť neznehodnocuje ani empirické vyvrátenie – ak sa ľudia nesprávajú daným spôsobom, jednoducho neplatí prvý postulát. Z nášho hľadiska je najdôležitejšia abdukcia: /Keď sa ľudia správajú určitým (rituálnym) spôsobom, ide o omšu/. /Tu sa koná omša/, takže /ľudia sa správajú určitým (rituálnym) spôsobom/. Ide o nedemonštratívny záver (aby bol pravdivý, bolo by potrebné pridať ďalší predpoklad – urobiť z prvej premisy, t. j. implikácie, ekvivalenciu zavedením postulátu /ak ide o omšu, ľudia sa správajú určitým spôsobom/).

Osobitná príťažlivosť abdukcie spočíva v tom, že má veľké kognitívne výhody: z fragmentárnych informácií, hypotéz a zovšeobecnení formuluje určité závery so zdanlivou logickou nevyhnutnosťou. Predstavme si nasledujúce výpovede: /ak sa bohovia hnevajú, hrmí/. /Práve zahrnelo/, teda /bohovia sa hnevajú/. Zdá sa, že z tejto výpovede (abdukcie) by sa z rovnakým výsledkom dala urobiť nespochybniteľná dedukcia: /ak hrmí, bohovia sa hnevajú/. /Práve zahrnelo/, teda /bohovia sa hnevajú/. Z logického hľadiska áno, no nie z hľadiska kauzality – hrmenie je vždy lepšie vysvetlí ako následok alebo prinajmenej sprievodný jav hnevu bohov, nie ako jeho príčinu. Príčina hnevu bohov sa vysvetľuje úplne inými inferenciami. Abdukcia, na rozdiel od dedukcie, však poskytuje zdanlivo kauzálne vysvetlenie hrmenia pomocou anti-intuitívnej predstavy, a nie naopak.

Takéto ontologické tvrdenia o nepozorovateľných entitách (ak sa bohovia hnevajú, hrmí), nesú dôležité informácie, ktoré umožňujú formulovať mnoho ďalších (nedemonštratívnych abduktívnych) inferencií:

ontologické tvrdenia sú nositeľmi dôležitých kváziteoretických informácií ..., ktoré štrukturujú intuitívne očakávania, týkajúce sa daných objektov, ako aj inferencií, ktoré o nich možno urobiť.⁷²

Je potrebné si uvedomiť, že náboženské ontologické tvrdenia sú anti-intuitívne. Nie je na nich nič „prirodzené“. Prirodzené nie sú ony, ale to, že sú začlenené do celého súboru fragmentárnych informácií, parciálnych zovšeobecnení a čiastkových empirických pozorovaní. Kognitívny proces abdukcie sa k tomu mimoriadne dobre hodí, pretože umožňuje spájať anti-intuitívne tvrdenia (hypotézy) s pozorovaniami a zovšeobecneniami, ktoré sú podrobené intuitívnej a empirickej kontrole:

Tvrdenia, ktoré porušujú intuitívne teórie sa systematicky vyskytujú s tvrdeniami, ktoré ich potvrdzujú ... Dokonca aj tvrdenia, porušujúce intuitívne princípy samy podliehajú tlakom týchto princíпов.⁷³

Veľmi dobre by sa to dalo ilustrovať na príklade kresťanstva alebo ktoréhokoľvek náboženstva, núteného veľmi často preformulovať a spresňovať svoje postuláty – takýto vývin smeroval k čoraz väčšiemu zdôrazňovaniu anti-intuitívnych prvkov. To viedlo k tomu, že ich pochopenie prestávalo byť zrozumiteľné s pomocou bežných kognitívnych procesov a vyžadovalo si špeciálne kognitívne náročné myšlienkové operácie a disciplíny (teológiu a dogmatiku). Zároveň však bolo potrebné pre bežné obradné potreby kolektívne rozšíreného rituálu ustavične produkovať intuitívne zrozumiteľnejšie predstavy „pre ľud“, pochopiteľné alebo aspoň osvojiteľné pomocou bežných kognitívnych procesov. Nebudem tieto tvrdenia ilustrovať konkrétnymi príkladmi – tie sa budú týkať austrálskych aborigénnych náboženstiev v ďalšej časti.

Vráťme sa k postulátu systematickosti náboženských predstáv. Bolo povedané, že náboženské predstavy sú špecifickou konfiguráciou bežných predstáv, tak anti-intuitívnych, ako aj intuitívnych. Z pojmu konfigurácie priamo vyplýva, že ich spájajú špecifické vzťahy, teda že nejde iba o krížomkrážom nakopenú hromadu.

Boyer v tejto súvislosti varuje pred dvomi omylmi tzv. teologizmu,⁷⁴ ktoré spočívajú v tom, že (1) spojenia medzi náboženskými predstavami sa považujú za evidentné, dané a samozrejmé, a že (2) na ich vysvetlenie sa postulujú abstraktné entity ako symbolický systém, sieť významov, *sacrum* atď. Aby sme dokázali náboženské konfigurácie ideí vysvetliť, potrebujeme správnu ontológiu (v našom prípade je to postulát, že tieto predstavy sa samy osebe nijako ontologicky neodlišujú od ostatných predstáv, a teda nepotrebujeme definovať substantívnu „náboženskosť“ a odvolávať sa na nejasné pojmy „bázne“, „extázy“, „*sacrum*“, s čím zápolia iné koncepcie) a správnu kauzalitu (v našom prípade je to postulát, že abduktívne inferencie, spájajúce prepájajúce náboženské predstavy do špecifickej konfigurácie s inými predstavami, sú z kognitívneho hľadiska ľahko manipulovateľné a kultúrne prenášateľné z generácie na generáciu).⁷⁵

73 *Ibid.*, 123, 124.

74 *Ibid.*, 228-229.

75 Pri tomto prenose sa musíme na chvíľu zastaviť. Ustavične sa stretávame so snahou, smerujúcou najmä zo strany biológov, vysvetľovať šírenie a prenos kultúrnych reprezentácií biologickou výhodnosťou (*inclusive fitness*) pre ich nositeľov. Tejto tendencii podľahli aj niektorí antropológovia (napríklad Malinowski). V poslednom období našťastie dochádza k zjemneniu modelov vzťahov kultúrneho a biologického prenosu. Jasne bola dokázaná nevyhnutnosť rozlišovania medzi *inclusive fitness* nejakého kultúrneho javu (teda biologickou výhodou pre jeho nositeľa) a jeho potenciálom pre

Záverom uveďme v prehľadnej forme základné hypotézy, ktoré môžeme sformulovať, pokiaľ ide o náboženské ontologické a kauzálne predstavy:

(1) Náboženské ontologické predstavy sú kognitívne optimálne: skladajú sa (a) z anti-intuitívnych častí (hypotéz), ktoré sa kultúrne prenášajú z generácie na generáciu a jasne vyčleňujú niektoré objekty a procesy z bežných intuitívnych predstáv; a (b) z intuitívnych schém, ktoré obmedzujú počet možných inferencií o týchto objektoch a procesoch a sú podporené bežnou zmyslovou a kognitívnu výbavou, teda nemusia byť kultúrne prenášané.

(2) Náboženské kauzálne presvedčenia sú abduktívnymi inferenciami, týkajúcimi sa anti-intuitívnych ontológií, ktoré však obsahujú aj obmedzujúce intuitívne ontológie. Nejde o demonštratívne závery, teda o axiómy, skôr o dohady a postuláty.

Domnievam sa, že sme už relatívne dobre teoreticky vybavení na to, aby sme mohli opustiť nudné a zaťažujúce, no nevyhnutné teoretické úvahy a pustiť sa do ich aplikácie.

6. Aplikácia kognitívnej sémantiky náboženstva na príkladoch z austrálskych aborigénnych náboženstiev

Už v úvode som zdôraznil, že vzhľadom na nedostatok priestoru nebudem môcť uplatniť teóriu kognitívnej sémantiky náboženstva na jednom komplexnom systéme, hoci by to prinieslo veľké výhody. Musím sa teda, pokiaľ ide o tento článok, obmedziť na jednotlivé príklady. Samozrejme, môže vzniknúť dojem, že príklady boli účelovo vybraté. Príklady sú však vždy účelovo vybraté, a okrem toho, čo to mení na veci? Podstatné je to, či ich teória dobre vysvetľuje. Ako povedal Bourdieu, „ak je partikulárny prípad dobre sformulovaný, prestáva byť partikulárnym“.

Vyššie som uviedol, že sa zameriam na dva repertoáre náboženských predstáv: na ontologické predstavy a na kauzálne predstavy, inak povedané na mýtické bytosti a ich vzťah k súčasnému svetu, tak ako sú reprezentované v mysliach Aborigénov.

Mýtické bytosti v Austrálii, tak ako všade inde, majú určité vlastnosti, ktoré ich jasne oddeľujú od ľudských bytostí: „... konali tak, ako normálne nemôžu konať ľudské bytosti.“⁷⁶ Tieto typy konania predstavujú sféru, ktorú sme nazvali **anti-intuitívna** a postulovali sme, že práve táto časť poznania sa kultúrne prenáša. Otázku ich kultúrneho prenosu ponechám tentoraz stranou,⁷⁷ teraz musím ukázať, že tieto mýtické bytosti (ktoré sú zároveň

kultúrny prenos. Ide o dve rôzne veci. Pozri: William H. Durham, *Coevolution, Genes, and Culture*, Stanford 1991; Luc L. Cavali-Sforza – Mark W. Feldman, *Cultural Transmission and Evolution*, Princeton 1984; Richard Dawkins, *The Selfish Gene*, Oxford 1976.

považované za predkov) sú nielen nositeľmi anti-intuitívnych vlastností, ale aj vlastností navýsost intuitívnych, pochopiteľných a empiricky overiteľných. U Jolnguov z Arnhemovej zeme na severe Austrálie (v staršej literatúre niekedy nesú meno Murnginovia) sú mýtickí predkovia (*wangarr*) nositeľmi bežných ľudských vlastností:

Jolnguovia považujú predkov *wangarr* za bytosti ľudskej podoby, (ktoré) ... bývajú, starnú, milujú sa, hádajú sa a bojujú, rodia deti tak ako ľudia ...⁷⁸

Každá mýtická bytosť je teda kombináciou anti-intuitívnych a intuitívnych vlastností. Anti-intuitívne vlastnosti nie sú postulované samoučelne – majú kľúčovú úlohu pri kauzálnych náboženských predstavách:

... mýtickí predkovia sú zapojení do mimoriadnych udalostí, ktoré spôsobujú ich transformáciu, niekedy na zvieratá ako jabiru, inokedy na entity ako mesiac.⁷⁹

K otázke transformácie mýtických bytostí sa vrátim neskôr, zatiaľ nám stačí vedieť, že mýtické bytosti sú kombináciou anti-intuitívnych a intuitívnych vlastností. Presne takouto istou kombináciou sú aj ich činy. V oblasti Narinyeri na juhu Austrálie (ústie rieky River Murray) je hlavnou mýtickou bytosťou Ngurunderi – ten sa správa typickým spôsobom mýtckej bytosti v Austrálii počas *dreaming-time*: chodí hore-dolu, plaví sa v kanoe po rieke a „dáva tvar“ svetlu, „formuje“ ho, najmä pomenovávaním. Dlho napríklad prenasleduje rybu pondi, s pomocou svojho švagra Nepeleho ju uloví, rozreže na kúsky a keď obaja tieto kúsky hádžu späť do rieky, pri každom vrhu vyslovia meno ryby a daný kúsok sa stane rybou – to sú neskorší totemickí ochrancovia.⁸⁰

Znovu sú tu anti-intuitívne vlastnosti (kúsky mŕtvej ryby sa menia na živé ryby), no tie sú zasadené do kontextu intuitívnych vlastností: Ngurunderi sa plaví v kanoe bez akejkoľvek nadprirodzenej pomoci, dlho sa namáha *uloviť pondi* atď. Z kognitívneho hľadiska predstavuje takýto druh mýtckého príbehu ľahko naučiteľnú a presvedčivú štruktúru – čím viac anti-intuitívnych vlastností sa postuluje, tým vyššie nároky sú na kognitívne procesy, ktoré ich musia zohľadniť a zosúladiť s intuitívnymi vlastnosťami. V komplexných náboženských predstavách existuje silná tendencia minimalizovať anti-intuitívne vlastnosti. Samozrejme, to platí iba do určitej miery. Keď sa spoločnosť stáva zložitejšou a vznikajú v nej nové inštitúcie, ktoré treba

77 Zameriam sa špeciálne na ňu v inej publikácii, kde sa budú nachádzať aj ďalšie aboriginéne aplikácie (M. Kanovský, „Náboženstvo a typy poznania: Kognitívny prístup k náboženským predstavám austrálskych Jolnguov“, *Hieron* 4, 1999, v tlačí).

78 Ian Keen, *Knowledge and Secrecy in an Aboriginal Religion*, Oxford 1994, 45.

79 *Ibid.*

80 Ronald M. Berndt, *Australian Aboriginal Religion...*, I, 25-26.

vysvetliť (a začleniť do systému reprezentácií), všeobecne sa aj náboženské predstavy stávajú viac anti-intuitívnymi. Spoločenské inštitúcie, na rozdiel od prírodných javov, majú zriedkakedy priamo pozorovateľné efekty. Na ich vysvetlenie sa vyžaduje kognitívne úsilie, ktoré smeruje k anti-intuitívnosti. To spätne pôsobí v prospech anti-intuitívnych predstáv v náboženstve. Preto sa dá dedukovať, že zložitejšie inštitúcie vyvolávajú zložitejšie náboženské predstavy, no vždy prostredníctvom kognitívne optimálnych operácií, ktoré sa dajú empiricky popísať bez toho, aby sme metafyzicky hypostazovali „spoločnosť“ ako ich predmet via Durkheim.

Kauzálné náboženské predstavy však nemajú iba explanačnú úlohu. Tá je naopak iba akýmsi „vedľajším dôsledkom“ ich hlavnej úlohy – sprostredkovať koncepciu predstáv a činov, ktoré majú udržať svet v chode. Na počiatku vekov (Aborigéni nazývajú túto dobu sústavou termínov, ktoré sa všeobecne prekladajú ako *dreaming* – „snívanie“) mýtické bytosti sformovali amorfný svet a „dali mu dnešný tvar“, pričom v dnešnom svete zanechali svoje „stopy“ – buď odtlačky, alebo časti tiel atď. Aby sa svet udržal v chode, je potrebné ustavične znovu-oživovať túto skúsenosť z „doby Snívania“ v príslušných rituáloch:

Aborigéni by nepochybne považovali za neopatrné ponechať prírodu, aby šla svojim vlastným smerom bez nejakých zásahov. Všeobecne sa verí, že musí byť stimulovaná mocou, stelesnenou v mýtických bytostiach – tou istou mocou, ktorá bola v dobe stvorenia zodpovedná za aktivovanie prírody, vrátane živočíchov a človeka.⁸¹

Na procesy tvorby sveta sa treba pozrieť bližšie, pretože, ako už bolo spomenuté, dôležitú úlohu tu hrá transformácia mýtických bytostí, ku ktorej sme sa sľúbili vrátiť. Teraz sa teda na ňu pozrieme bližšie a zároveň sa budeme podrobnejšie venovať kognitívnym procesom, ktoré tu fungujú.

Presunieme sa k Walbiriom a Pitjantjarom. Pokiaľ ide o transformácie mýtických bytostí, rozlišuje Nancy D. Munnová vo svojom brilantnom článku tri ich hlavné typy:⁸²

- (1) metamorfóza (telo predka sa zmení na materiálny predmet);
- (2) odtlačok (predok zanechá na materiálnom objekte odtlačok tela alebo schopnosti);
- (3) externalizácia (predok zanechá ako materiálny objekt nejakú časť svojho tela).

Munnová upozorňuje, že iba výsledky takýchto transformácií, ktoré sa napospol odohrali počas „doby Snívania“, sú prístupné pozorovaniu:⁸³

81 Ronald M. Berndt, *Australian Aboriginal Religion...*, III, 25-26.

82 Nancy D. Munn, „Transformation of Subjects into Objects“, in: Max Charlesworth (ed.), *Religion in Aboriginal Australia*, St. Lucia – London 1984, 57-82.

83 *Ibid.*, 60.

Munnová sa snaží svojou interpretáciou transformácií „prehíbiť“ durkheimovskú koncepciu náboženstva ako projekcie spoločnosti, no ja sa domnievam, že ak sa skúmajú kognitívne procesy, opak je pravdou – v myšliach domorodcov nie je náboženstvo projekciou spoločnosti, ale spoločnosť je projekciou náboženstva. Ich predkovia nie sú abstrahovanými sociálnymi kategóriami, ale ich sociálne kategórie (vrátane prírodných javov, ktoré sú tiež považované za „sociálne“ v tom zmysle, že boli „inštitucionalizované“ predkami rovnako ako sociálne kategórie) sú abstrahovanými dôsledkami činov predkov.

Munnová ukazuje, že predmetom kultúrneho prenosu nie sú ani tak sociálne štruktúry autority a morálny poriadok:

... dedí sa nielen morálny poriadok a samotná štruktúra autority, ale aj *a priori* základy, na ktorých sú vystavané možnosti takéhoto poriadku.⁸⁴

Postulovať základy sociálnych štruktúr, ktoré sú mimo nich, je hlboko anti-durkheimovské. Podľa Durkheima možno sociálne fakty vysvetliť výhradne inými sociálnymi faktami, a výslovne vylučuje kognitívne procesy ako model vysvetlenia:

Určujúca príčina nejakého sociálneho faktu sa musí hľadať medzi predchádzajúcimi sociálnymi faktami, nie medzi stavmi jednotlivého vedomia.⁸⁵

Pre Munnovú, pravdepodobne bez toho, aby si to jasne uvedomovala, sú práve kognitívne procesy základným explanačným pozadím:

... práve základný *spôsob orientácie* voči objektom, počas ktorého sa skúsenosť seba samého začleňuje do objektívnych foriem, vrátane mentálnych predpisov, je prenášaný z generácie na generáciu. Tieto fixované postoje, týkajúce sa vzťahu ľudskej subjektivity k vonkajšiemu poriadku sú nevyhnutným predpokladom prenosu aborigénneho „zákona“ – bez nich nemôžu byť morálne štruktúry aborigénnej kultúry adekvátne komunikované či uchovávané.⁸⁶

To, čo je predmetom kultúrneho prenosu, nie sú podľa Munnovej jednotlivé predstavy o objektoch alebo ich významy, ale

... forma spôsobu skúsenosti so svetom, v ktorom sú symboly kolektivity ustavične obnovované znútorňovaním seba samého. Bez zaistenia takéhoto spôsobu skúsenosti sa morálny obsah nedá v skutočnosti naučiť...⁸⁷

Spomeňme si na Jackendoffov základný postulát kognitívnej sémantiky:

84 *Ibid.*, 76.

85 Émile Durkheim, *Les règles de la méthode...*, 135.

86 Nancy D. Munn, „Transformation of Subjects...“, 76.

87 *Ibid.*

... spôsob, akým sú jednotlivci schopní konať v rámci spoločnosti, závisí na spôsobe, ako sú schopní vnútorne si reprezentovať sociálny konext.⁸⁸

Munnovej empirické výskumy plne potvrdili zásadnú dôležitosť tohto postulu. Vidíme zároveň, že náboženské ontologické predstavy (predstavy o mýtických bytostiach) sú kognitívne optimálne: skladajú sa z anti-intuitívnych častí (zázračné činy a podoby za čias dreaming), ktoré sa kultúrne prenášajú z generácie na generáciu a jasne vyčleňujú niektoré objekty a procesy z bežných intuitívnych predstáv, a z intuitívnych schém, ktoré obmedzujú počet možných inferencií o týchto objektoch a procesoch a sú podporené bežnou zmyslovou a kognitívnu výbavou, teda nemusia byť kultúrne prenášané. Tým sa potvrdzuje aj základný Boyerov postulát.

7. Záver

Biologicky sa dedia gény, ktoré sú zodpovedné za našu univerzálnu kognitívnu výbavu. Kultúrnym procesom sa prenášajú (učia) konkrétne pravidlá a spôsoby, ako organizovať a mať skúsenosť o vonkajšom svete, tak prírodnom, ako aj sociálnom (mémy a rituály). Náboženské predstavy zohrávajú dôležitú úlohu – sú, ako sme videli, kognitívne optimálnymi prostriedkami, ako túto skúsenosť organizovať. Ich konfigurácie sú špecifickými kognitívnymi konfiguráciami s vlastnými pravidlami spájania a kombinácie anti-intuitívnych a intuitívnych súčastí. Celé kognitívne univerzum náboženských predstáv je jediná sféra, v ktorej sa dá postulovať a dokázať špecifickosť náboženských predstáv. Skúmanie tejto sféry je teda hlavnou úlohou, ktorá stojí pred každou teóriou náboženstva, ktorá chce mať explanačnú hodnotu.

SUMMARY

Semantics of Religion and Its Cognitive Basis: An Illustration of a Case of Australian Aboriginal Religions

In the following paper author attempts to explain Boyer's cognitive theory of religion and to use its principles and ideas for a better understanding of some aspects of Australian Aboriginal religions. Author elaborates Boyer's main idea that the religious representations are created, shared and transmitted by means of the cognitive processes and mechanisms which strongly constraints their acquiring and distribution. The religious representations does not belong to some specific ontological level of reality, they are, on the contrary, to be considered for specific configurations of ideas and actions, unifying the counterintuitive and intuitive elements. Author explains this main hypothesis and after introducing it he uses it to explore set of religious ideas of Aboriginal tribes such as Yolngu and Walbiri.

Oddelenie religionistiky
Katedra etnológie FF UK
Gondova 2
818 01 Bratislava, Slovensko

MARTIN KANOVSKÝ