

Význam přirozené zkušenosti „nepřirozeného“ světa pro otázku vzniku náboženství

DONALD WIEBE*

Kognitivní schopnosti člověka a problém nadpřirozena

Zdá se, že mnozí religionisté, kteří k pochopení náboženských jevů využívají přístupu „kognitivní vědy o náboženství“, se domnívají, že v momentě, kdy dokážeme porozumět mozku jako souboru kognitivních schopností zformovaných v procesu našeho evolučního vývoje za účelem zpracování dat ve vztahu jak k fyzickému, tak sociálnímu prostředí, budeme schopni snadno poskytnout naturalistický a empirický popis vzniku a přenosu náboženských myšlenek a představ. I když vůbec nepochybuji o tom, že kognitivní vědy jsou pro dosažení naturalistického vysvětlení náboženství klíčové, nepokládám výklady přechodu mysli od přirozené oblasti k nadpřirozené, jež vycházejí pouze z odkazu na kognitivní schopnosti typu „teorie mysli“ (*theory of mind*, ToM), hyperaktivního ústrojí pro rozpoznávání agence (*hyperactive agency detection device*, HADD), vrozeného dualismu nebo teleologického uvažování, za přesvědčivé. Lidské kognitivní schopnosti tohoto druhu (tedy mechanismy, s jejichž pomocí získáváme znalosti o okolním světě) nám umožňují si nadpřirozené síly nebo bytosti představovat a mohou nás dokonce „předpřipravit“ pro to, abychom se stali náboženskými. Nevidím však způsob, jak by pouhá možnost „mentální“ přechod od přirozeného k nadpřirozenému zapříčiňovala. Zdá se mi, že nezbytnou podmínkou k naplnění této „predispozice k náboženství“ musí být něco jiného než běžný přirozený svět: soubor podmínek, které způsobují, že drobné odchylky v běžné lidské schopnosti detekovat v okolí činitele nakonec vedou k radikální proměně běžného, každodenního pojetí činitelství do pojetí nadpřirozeného činitelství. Dle

* Tento článek je přepracovanou verzí veřejné přednášky, kterou jsem přednesl 26. října 2010 na Masarykově univerzitě v Brně. Chtěl bych poděkovat Ústavu religionistiky FF MU za pozvání tuto přednášku proslovit a za vřelou pohostinnost, které se mi od jeho pracovníků dostalo. Rovněž bych rád vyjádřil své poděkování účastníkům přednášky za jejich uznalé přijetí mého příspěvku a za jejich kritické postřehy a dotazy, které mi napomohly k vyjasnění mnoha zde vznesených otázek.

mého soudu může být přesvědčivý argument ve prospěch tohoto názoru nalezen v pokusu Davida Lewis-Williamse o vysvětlení významu jeskynních maleb našich paleolitických předků, o kterých se domnívá, že jsou svou povahou bytostně náboženské a představují tak první nám dostupné vyjádření náboženských představ. Domnívám se však, že ještě dříve, než představím výklad Davida Lewis-Williamse o vzniku náboženství v období paleolitu, může být užitečné zdůraznit, co pokládám za slabinu současného kognitivistického náhledu na počátky a vznik náboženství v lidském myšlení a jednání. Z tohoto důvodu se zaměřím na dvě v současné religionistice vlivná kognitivní vysvětlení náboženství představená Pascalem Boyerem¹ a Justinem Barrettem.² Ani jeden z nich dle mého mínění nepředkládá vnitřně koherentní a přesvědčivý výklad souvislosti mezi našimi kognitivními schopnostmi a „vírou v bohy“.

Původ náboženství podle Pascala Boyera a Justina Barretta

V *Religion Explained* Boyer píše: „... náboženství je nyní již pouze další soubor obtížných, ale zvládnutelných [intelektuálních] problémů ... [a] [v]ysvětlení náboženských představ a jednání lze nalézt v [přirozeném] způsobu, jakým mysl všech lidí pracuje.“³ Tím však nehodlá říci, že náboženské představy jsou nám vrozené. Lidé se podle Boyera „nerodí s představou mocných bohů a duchů“.⁴ Tvrdí také, že naše psychické predispozice dovoluují, abychom si náboženské představy osvojili, rozhodně však jejich osvojení nedeterminují.⁵ Trvá na tom, že neexistuje žádné metafyzické nebo náboženské mozkové centrum, s jehož pomocí by byly náboženské představy vytvářeny.⁶ Tyto nadpřirozené koncepty nejsou ani vytvářeny náboženskými virtuózy.⁷ V jedné fázi své argumentace tvrdí, že lidé „si tyto představy osvojují od jiných lidí, z vyprávění, kterým naslouchají, a z pozorování toho, jak se ostatní lidé chovají“.⁸ To však neposkytuje odpověď na otázku po původu náboženských představ, neboť i když přijmeme předpoklad, že tyto představy jsou přejímány od jiných lidí,

1 Pascal Boyer, *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*, New York: Basic Books 2001.

2 Justin Barrett, *Why Would Anyone Believe in God?*, Walnut Creek, CA: AltaMira Press 2004.

3 P. Boyer, *Religion Explained...*, 2.

4 *Ibid.*, 237.

5 *Ibid.*, 3-4.

6 Neexistence metafyzického mozkového centra: *ibid.*, 298; neexistence náboženského mozkového centra: *ibid.*, 309.

7 *Ibid.*, 210.

8 *Ibid.*, 237.

otázka, odkud je berou tito „jiní lidé“, kteří mají být jejich zdrojem, zůstává nezodpovězena. Domnívám se, že Boyer na tuto otázku věrohodně odpovédět nedokáže. V *Religion Explained* navrhuje, spíše vágně, že vznik představ o nadpřirozenu je důsledkem „úspěšné aktivace celé palety psychických mechanismů“.⁹ Aby se pokusil překonat nejednoznačnost tohoto tvrzení, kterou sám připouští, pokračuje, že „náboženské podněty“ spouštějí aktivaci těch systémů, jež náboženství produkuje. Problém s tímto postojem nicméně spočívá v tom, že jeho argumentace se zdá být v tomto bodě kruhová, když zmiňuje „náboženské podněty“ v souvislosti se vznikem náboženských jevů. A to, že čtenáře nabádá k opatrnosti, „že toto vše není ani tak způsobováno jako usnadňováno procesy, které popsal“,¹⁰ jej k nalezení vysvětlení nijak nepřibližuje.

Boyer se pokusil nastínit jasnější vysvětlení vzniku nadpřirozených představ ve své pozdější studii s názvem „Religious Thought and Behaviour as By-Product of Brain Functions“,¹¹ ani zde se však, jak se zdá, kruhové argumentaci zcela nevyhnul, když tvrdí, že „[n]áboženské představy jsou výsledkem ‚fantazií o nadpřirozenu‘“.¹² Žádné vysvětlení původu těchto „fantazií o nadpřirozenu“ podáno není. Navíc říká, že „nadpřirozené koncepty jsou odvozeny z velmi obecných předpokladů založených na ‚doménových konceptech‘, jakými jsou artefakt, živá bytost nebo osoba, které činí nadpřirozené koncepty inferenčně přínosnými, nás ve skutečnosti nijak nezpravuje o tom, jakým způsobem je pojetí nadpřirozena odvozeno z čistě přirozených konceptů. Boyer připouští, že někteří hledají původ těchto konceptů v osobní zkušenosti,¹³ tuto myšlenku však naneštěstí dále nijak nerozvíjí. Omezuje se na prosté tvrzení, že ostatní lidé pokládají představu nadpřirozených činitelů za věrohodnou i bez této zkušenosti. To nás ale stále ponechává bez vysvětlení vzniku konceptu boha/bohů, k němuž nijak nepřispívá ani fakt, že, jak uvádí Boyer, představa o nadpřirozených aktérech zahrnuje „logiku sociální výměny“, která se projevuje mimo náboženský kontext,¹⁴ nebo skutečnost, že lidé shledávají „kulturně získané popisy těchto aktérů intuitivně věrohodnými“.¹⁵ Komentáře tohoto druhu nám stále zanechávají několik otázek, které vyžadují odpověď. Co přesně například v nenáboženském kontextu spouští v procesu vytváření konceptů přechod od přirozeného k nadpřirozenému?

9 *Ibid.*, 298.

10 *Ibid.* (kurzíva původní).

11 Pascal Boyer, „Religious Thought and Behaviour as By-Product of Brain Functions“, *Trends in Cognitive Sciences* 7, 2003, 119-124.

12 *Ibid.*, 119.

13 *Ibid.*, 120.

14 *Ibid.*, 122.

15 *Ibid.*, 123.

I když naše kognitivní výbava, na kterou zapůsobí několik odchylek (tedy několik porušení implicitních očekávání, která určují podobu reprezentací v nenáboženské doméně), tento přechod umožňuje, pouhá možnost ještě sama o sobě nestačí k vysvětlení vzniku nadpřirozených představ. Žádný z mentálních systémů se přímo netýká „nadpřirozena“ a Boyer připouští, že z tohoto důvodu vyžadují, jak o tom hovoří v jedné ze svých studií, jistý druh vnější „aktivace“.¹⁶

Tyto kognitivní mechanismy budou náboženské představy a chování *podporovat*, jak tvrdí Boyer, nemohou je ale, jak se domnívám, automaticky a spontánně vytvářet stejným způsobem, jak to dělají systémy „vytvářející“ intuitivní znalost o fyzikální, biologické a psychologické oblasti. Pro Boyera a většinu ostatních kognitivistů totiž neexistuje žádné „lidové náboženství“ v obdobném smyslu jako „lidová fyzika“, „lidová biologie“ nebo „lidová psychologie“. Je velmi obtížné pochopit, jak by náhodné odchylky nebo „zkratky“ v těchto mentálních schopnostech mohly vyústit v sociálně použitelný koncept nadpřirozena. Automaticnost a spontaneita jsou tedy při objasňování vzniku náboženských a nadpřirozených představ nedostačující, a to právě s ohledem na všeobecně přijímaný závěr, že náboženství není pro člověka „vrozenou schopností“. Dle mého soudu musí existovat nějaká účinná vnější „síla“ (tj. *vnější vůči vlastním kognitivním schopnostem, i když ne zcela nutně vnější vůči lidskému mozku*), která tyto „drobné odchylky“, o nichž se zmiňuje Boyer, podněcuje: „něco“ mimo přirozený každodenní svět, co motivuje porušení našich implicitních očekávání, jež řídí reprezentaci nenáboženských domén skutečnosti.

Je-li tato krátká analýza Boyerovy argumentace přesná, pak je nasnadě, že bohové a náboženství rozhodně nejsou nevyhnutelným vedlejším produktem našich běžných kognitivních schopností. Navzdory tomu Boyer, dle mého názoru zcela paradoxně, přichází s myšlenkou, že představy o nadpřirozenu a bozích jsou těmito kognitivními mechanismy téměř automaticky a spontánně vytvářeny. Je tomu tak například v jeho studii z roku 2005, kde se opět nedočkáme žádného popisu původu těchto fantazií o nadpřirozenu, které mají zjevně vytvářet představy o bozích.¹⁷

Když se závěrem vrátíme ke komentářům v *Religion Explained*, Boyer zde píše, že disponujeme mnoha představami, které nevyžadují „žádný přesvědčivý důvod své existence kromě toho, že jde o *nevyhnutelný* důsledek způsobu, kterým soustrojí pracuje“.¹⁸ Boyer rovněž tvrdí, že „kulturní představy, které máme, nemáme proto, že dávají smysl nebo jsou už-

16 Pascal Boyer, „Gods and the Mental Instincts that Create Them“, in: James D. Proctor (ed.), *Science and the Human Experience*, Oxford – New York: Oxford University Press 2005, 237-259.

17 *Ibid.*, 243.

18 P. Boyer, *Religion Explained...*, 95 (kurzíva D. W.).

tečné, ale proto, že naše mozky jsou ustrojeny tak, že je obtížné je nevytvářet“.¹⁹ Zdá se, že oba tyto názory vyvolávají dojem, že bychom vlastně něco na způsob „lidového náboženství“ mít mohli, což ale není postoj, který se v posledku Boyer rozhodl zastávat.

Když tedy vše shrneme, podle Boyera ustrojení našeho mozku (zahrnující mentální/kognitivní schopnosti jako HADD a ToM společně s vrozenou tendencí mozku k dualismu²⁰ a nativní teleologii²¹) mohlo naši mysl *naladit*, aby věřila v bohy a vytvářela náboženství. Je ale jasné, že toto naladění k zaujímání těchto představ samo o sobě nemůže poskytnout vysvětlení pro posun mysli za hranici přirozeného a její příklon k nějakému druhu nadpřirozené konceptualizace.

Justin Barrett ve své knize *Why Would Anyone Believe in God?* podobně paradoxním způsobem tvrdí, že „většina představ, které lidé mají, vzniká působením souboru mentálních nástrojů, jejichž činnost si neuvědomují, a to tak, že tyto soubory *automaticky* generují domněnky o tom, jak se věci ve světě mají“.²² „Zdá se, že nereflektované představy,“ píše Barrett, „*spontánně* vytvářejí [domněnky] v každém a ve všech obyčejných okamžicích“²³ a „formují“ tak další představy pouhým „pozorováním světa kolem nás“.²⁴ Je však důležité si povšimnout, že představy, o kterých zde Barrett hovoří, se týkají našeho *Umwelt*, přirozeného světa, který je důležitý pro vznik evolučně podmíněných mozkových propojení. Barrett také tvrdí, že prokázal platnost stejných podmínek v případech nereflektovaných představ o Bohu, tedy že poskytl důkaz, „jak víra v bohy vzniká přirozeně v důsledku způsobu, kterým naše mysl funguje v *běžném světě*“.²⁵ Domnívá se, že mentální nástroje jako hyperaktivní ústrojí pro rozpoznávání agence (HADD) nebo mechanismus teorie mysli (ToM) spolu s přirozeným sklonem k teleologickému myšlení nás činí náchylnými „nacházet kolem nás činitele, *včetně těch nadpřirozených*, i za situací, kdy existují

19 *Ibid.*, 164.

20 Paul Bloom, *Descartes' Baby: How the Science of Child Development Explains What Makes Us Human*, New York: Basic Books 2004; id., „Is God an Accident?“, *Atlantic Monthly* 296/5, 2005, 105-112.

21 Deborah Kelemen, „Beliefs About Purpose: On the Origins of Teleological Thought“, in: Michael C. Corballis – Stephen E. G. Lea (eds.), *The Descent of Mind: Psychological Perspectives on Hominid Evolution*, Oxford: Oxford University Press 1999, 278-294; ead., „Are Children ‚Intuitive Theists?‘: Reasoning About Purpose and Design in Nature“, *Psychological Science* 15, 2004, 295-301; Deborah Kelemen – Evelyn Rosset, „The Human Function Compunction: Teleological Explanation in Adults“, *Cognition* 111, 2009, 138-143.

22 J. Barrett, *Why Would Anyone...*, 30 (kurzíva D. W.).

23 *Ibid.*, 7-8.

24 *Ibid.*, 8.

25 *Ibid.*, 61 (kurzíva D. W.).

jen velmi slabé důkazy jejich přítomnosti“.²⁶ Barrett uvádí: „Tendence hyperaktivního ústrojí pro rozpoznávání agence připisovat agenci okolním objektům někdy přispívá k vytváření náboženských konceptů.“²⁷ Naneštěstí jsou tato tvrzení činěna bez skutečného vysvětlení příčiny přechodu od přirozeného k nadpřirozenému, s výjimkou argumentace ohledně vědomého, reflektovaného úsilí *vysvětlit* ty či ony aspekty lidské zkušenosti světa a ve světě, o čemž svědčí zmínky o „slabých důkazech přítomnosti a existence nadpřirozených činitelů“. Skutečnost, že HADD a ToM nás mohou činit otevřenými vůči představám o bohu/božích, ještě není impulsem, který může vznik těchto představ ozřejmit, takže v konečném důsledku zůstává nevysvětleno, jak někdo nadpřirozené koncepty získává a má. Ani myšlenka, že představy o existenci bohů mohou parazitovat na obecném systému intuitivních očekávání vytvářených běžnými kognitivními schopnostmi, neposkytuje důkaz existence takového druhu porušení těchto očekávání, jenž by způsoboval vznik nadpřirozených konceptů. Zatímco pro Boyera povaha mentálních schopností pouze činí mysl náchylnou k osvojování si nadpřirozených konceptů, podle Barretta víru „v bohy obecně a v Boha zvláště“ vyloženě podněcuje.²⁸ Pro Barretta jsou dokonce takovéto koncepty automaticky a spontánně vytvářeny mozkiem, a jsou tudíž využitelné k vysvětlení věcí a událostí v přirozeném světě. To je zřetelně vidět především v jeho pozdější studii, ve které tvrdí, že i když HADD, ToM a ostatní kognitivní schopnosti nejsou samy o sobě příčinou konceptu nadpřirozena, pokud se „spojí“ s „jinak nevysvětlitelnými dramatickými událostmi“, pak budou víru v existenci bohů „podněcovat“.²⁹ Problém spočívá v tom, že podrobněji nerozvádí, zdali jsou tyto „jinak nevysvětlitelné události“ událostmi přirozenými, nebo ne. Pokud jde o přirozené události, nepodal žádné vysvětlení pro „skok“ k nadpřirozené rovině, a pokud jde o ne-přirozené události ve smyslu nadpřirozeném, musí vysvětlit, proč jsou za takové pokládány. Barrett si je problému, kterému čelí při svém pátrání po vzniku konceptu nadpřirozena, zjevně vědom, přiklání se však k bizarně náboženskému/křesťanskému způsobu jeho překonání: jednoduše tvrdí, že nadpřirozená skutečnost, kterou vysvětluje existenci konceptu nadpřirozena v lidském kognitivním repertoáru, reálně existuje. Tvrdí, že „... Bůh sám sebe odhalil mnoha způsoby, které aktivují

26 *Ibid.*, 31 (kurzíva D. W.).

27 *Ibid.*, 33.

28 *Ibid.*, 90.

29 Justin Barrett, „Cognitive Science, Religion, and Theology“, in: Jeffrey Schloss – Michael Murray (eds.), *The Believing Primate: Scientific, Biological, and Theological Reflections on the Origin of Religion*, Oxford – New York: Oxford University Press 2009, 76-99.

tyto kognitivní schopnosti k vytušení nadlidské agence³⁰, a nedokonalé vnímání formace konceptu nadpřirozena vysvětluje v intencích křesťanské víry jako důsledek hříchu a zkaženosti lidské povahy.³¹ Ať je toto řešení při hledání adekvátního původu náboženství jakkoli problematické, jasně demonstuje vědomí skutečnosti, že bez nějaké odpovídající, ale vědecky „uvěřitelné“ pohnutky nelze jednoduše přejít ze světa přirozených kognitivních schopností, které nám poskytují porozumění přirozené agenci kolem nás, k pojetí agence nadpřirozené.

Pokud je tedy mé kritické vyhodnocení jejich „argumentů“ věcně správné, potom ani Boyer ani Barrett nepodávají jasné, bezrozporné a vědecké vysvětlení, jakým způsobem se naši předkové myšlenkově posunuli z přirozené oblasti do oblasti nadpřirozené. A přesvědčivé vysvětlení tohoto přechodu od přirozeného k nadpřirozenému v lidském myšlení jsem nenašel ani ve výkladech, které se nechaly Boyerem a/nebo Barrettem inspirovat.

Paleolitické jeskynní umění a problém náboženství

Ve dvou článcích publikovaných v nedávné době jsem vyslovil přesvědčení, že David Lewis-Williams (se svými spolupracovníky) významnou měrou přispívá k vysvětlení vzniku náboženství.³² Jeho práce doplňuje a uceluje argumenty Boyera a Barretta tím, že poukazuje na existenci „příslušného *Umweltu*“, který umožňuje přirozené/věrohodné vysvětlení koncepčního přechodu od přirozeného k nadpřirozenému zcela v souladu s běžnými kognitivními schopnostmi lidské mysli, a ty tak mohou být pokládány za aktivní hráče v procesu vytváření náboženství. Na následujících řádcích stručně zrekapituluji Lewis-Williamsovu argumentaci, neboť se domnívám, že je ve svém jádru správná a může velmi vhodně doplnit vysvětlení náboženství předkládané v rámci kognitivních věd. Příspěvek Davida Lewis-Williamse, který vytvořil ve snaze porozumět významu starobylého skalního umění národa Sanů v Jižní Africe a ještě úžeji pak paleolitických jeskynních maleb, se nicméně ocitl pod palbou intenzivní kri-

30 *Ibid.*, 98.

31 *Ibid.*, 97.

32 Donald Wiebe, „Roots in the Brain: On David Lewis-Williams and David Pearce, *Inside the Neolithic Mind*“, in: Michael Stausberg (ed.), *Contemporary Theories of Religion: A Critical Companion*, London – New York: Routledge 2009, 195-208; id., „Recovering ‚Religious Experience‘ in the Explanation of Religion“, in: Panayotis Pachis – Donald Wiebe (eds.), *Chasing Down Religion: In the Sights of History and the Cognitive Sciences: Essays in Honor of Luther H. Martin*, Thessaloniki: Barbounakis Publications 2010, 511-530.

tiky, což by mohlo ostatní badatele odradit od toho, aby jeho argumenty brali vážně.

I když se domnívám, že jsem adekvátní odpověď na část kritiky směřované vůči tezím Davida Lewis-Williamse poskytl již v době, kdy jsem sepsal výše zmíněné články, nebyl jsem tehdy obeznán s důkladnou analýzou paleolitického materiálu v knize Russella Dalea Guthrieho *The Nature of Paleolithic Art*,³³ ve které zavrhuje široce přijímanou interpretaci paleolitického jeskynního umění jako vyjádření náboženských představ a praktik, a především pak odmítá právě interpretaci materiálu představenou Davidem Lewis-Williamsem. Pokládám za důležité Guthrieho argumentaci důkladně zvážit, především kvůli pozitivně vyznívající recenzi jeho knihy ze strany Pascala Boyera a kvůli negativním důsledkům, které s sebou přináší s ohledem na mou vlastní kritiku Boyerových názorů o původu náboženství a na obhajobu Lewis-Williamsova postoje k této problematice. Podle Boyera Guthrie „rozbíjí naše nejhýčkanější a hluboce zakořeněné představy o skalním umění, když například ukazuje, že z valné části nebylo nijak kvalitní, pro člověka doby kamenné nebylo patrně příliš důležité, a vše završuje názorem, že *tyto úžasné malby mají mnohem méně co do činění s metafyzikou než s horečnými představami mladých mužů hnaných testosteronem*“.³⁴ I když je Guthrieho kniha nádhernou prací a výsledkem obrovského badatelského úsilí a její četba skutečným požitkem, neshledávám jeho tvrzení o nepřítomnosti významnější souvislosti mezi paleolitickým uměním a náboženstvím přesvědčivým. Některé z jeho názorů pak dokonce pokládám za problematické nebo jednoduše neodůvodněné. Domnívám se, že svou neschopností odhalit slabiny Guthrieho pohledu na paleolitické náboženství – nebo lépe řečeno neschopností spatřit silné stránky Lewis-Williamsovy teorie – se Boyer připravil o možnost podpořit své vlastní pojetí náboženství. Po své odpovědi na Guthrieho knihu poskytnu krátký nástin role, kterou při vzniku náboženství v Lewis-Williamsově líčení sehrávají psychické stavy, a ukáži, jakým způsobem doplňuje teorii náboženství představenou Boyerem, Barrettem a většinou dalších kognitivních vědců krácejících v jejich slěpějích.

Tento oddíl začnu několika předběžnými postřehy. Přestože Guthrie uvádí, že nemíní „popírat existenci ... nadpřirozených motivů [v paleolitickém umění], ale pouze se vymanit z jejich tyranie“,³⁵ zdá se, že jejich pouhá přítomnost v některých exemplářích paleolitického umění není v je-

33 Russell D. Guthrie, *The Nature of Paleolithic Art*, Chicago: Chicago University Press 2005.

34 Pascal Boyer, „Paleolithic Art: Awesome – But Not Religious“, <<http://www.cognitionandculture.net/Pascal-s-blog/paleolithic-art-awesome-but-not-religious.html>> [18. 10. 2010] (kurzíva D. W.).

35 R. D. Guthrie, *The Nature of Paleolithic Art...*, 10.

ho očích dokladem vzniku náboženství. A skutečně, v úvodních částech své knihy Guthrie výslovně naznačuje, že plně vyvinuté náboženství se poprvé objevuje až v období holocénu; trvá na tom, že paradigma magicko-náboženského obsahu v paleolitickém umění výzkum skalních maleb ochromilo, a zastává názor, že paleolitické umění bylo po dlouhou dobu vysvětlováno v „přihloupě symbolickém jazyce“,³⁶ který způsobuje, že se jakékoli možné spojení paleolitického umění s nadpřirozenem jeví jako nadnesené a vyumělkované, a který „v nehorších případech představoval raného člověka v pokřiveném světle jako pověřivého hlupáka [a dívka³⁷] zcela pohlceného mystickými zájmy“.³⁸ Navzdory skutečnosti, že Guthrie ve své knize později připouští, že Lewis-Williams společně s dalšími badateli „udělali veliký pokrok při vysvětlování [tohoto materiálu] s pomocí etnografie současných Křováků a Aboriginců“,³⁹ se zdá, že Davida Lewis-Williamse zahrnul mezi „pomýlené“ interprety paleolitického umění. Učinil tak ale, aniž by věnoval sebemenší čas vyhodnocení povahy jeho argumentů ve prospěch magicko-náboženských interpretací, a vlastně bez jakékoli diskuze nad samotnými mistrovskými exempláři paleolitického umění, které doposud měly, jak zdůraznil ve své recenzi Guthrieho knihy William H. McNeill, stěžejní důležitost pro bezmála všechny vykladače jeskynního umění paleolitu.⁴⁰ To podle McNeilla činí Guthrieho odmítnutí magických a náboženských motivací při vzniku mistrovských děl jeskynního umění nepřesvědčivým.

V úvodních částech své knihy Guthrie rovněž tvrdí, že skutečné důkazy vzniku a ustavení náboženství nalézáme teprve v uměleckých dílech pocházejících z období holocénu. Náboženství pak pokládá za způsob myšlení vyznačující se přítomností konceptu nadpřirozena a iracionalitou, která však podle jeho předchozího mínění nebyla pro život a myšlení paleolitu typická. Níže naznačím, že Guthrie dokonce zastává vizi o „pádu“ našich kromaňonských předků v podobě radikální proměny myšlení a způsobu života, která se odehrála v době přechodu od paleolitické kultury ke kultuře holocénu. Budu nicméně hájit názor, že Guthrieho vlastní myšlenky ohledně těchto otázek v závěrečných částech jeho knihy jsou v rozporu s jeho předchozími poznámkami a názory o paleolitickém a holocénském umění a náboženství. Pokusím se tedy ukázat, že Guthrieho pojetí paleolitického umění, pokud je náležitě vyhodnoceno ve světle jeho vlastních poznámek o umění holocénském, nemá žádný negativní dopad

36 *Ibid.*, ix.

37 *Ibid.*, 419.

38 *Ibid.*, 10.

39 *Ibid.*, 427.

40 William H. McNeill, „Secrets of the Cave Paintings“, *The New York Review of Books*, 19. říjen 2006, 21-23.

na Lewis-Williamsovu odpověď na otázku, jakým způsobem se představa božské bytosti (tedy boha nebo bohů) stala součástí lidského myšlení.

Podle Guthrieho nejenom že se umění paleolitických skupin nezaměřuje na přihloupě symbolickou řeč o jiném světě,⁴¹ dokonce „se zdá být zaměřeno na komplikované záležitosti života na tomto světě, rozličné všední zájmy a události hodné údivu“⁴² a „vykresluje lidi úzce spjaté s detaily komplexní krajiny“.⁴³ Mimo to Guthrie tvrdí, že „[I]ovecké chování je stěžejním jednotlivým prvkem paleolitického umění“⁴⁴ protože, jak poznamenává, „ve spojení mezi lovem velkých savců a lidskou psychikou je něco jedinečného, neboť toto jednání zahrnuje interakci s [nám] podobnými bytostmi“.⁴⁵ A proto píše: „Zvířata byla knihovnami, novinami, komiksem a filmem, školními třídami, nákupními centry, fotbalovými zápasy a kostely pleistocénu.“⁴⁶ Vytváření těchto obrazů se neomezovalo pouze na mistrovské umělce, ale bylo rovněž předmětem zájmu adolescentů a dokonce i dětí. Guthrie dokonce tvrdí, že „díla vytvořená mladými lidmi mají v dochovaném paleolitickém umění disproporčně velký a převážně nerozpoznaný podíl“⁴⁷ a že mnohá z nich jsou sexuální a erotické povahy, což jeho dílu vyneslo titul „testosteronová hypotéza“ o paleolitickém umění. Když kritizuje Lewis-Williamsovo tvrzení, že jeskyně s malbami paleolitických lovců mohly být využívány jako místa pro vyhledávání vizí či nějaký druh uctívání, zastává názor, že je „nerozumné tvrdit, že se do těchto jeskyní vraceli především dospělí paleolitci ... [neboť] se zdá, že většina paleolitických návštěvníků pocházela z řad mladých lidí“.⁴⁸ To však nemusí představovat problém tak zásadní, jak se Guthrie domnívá, pokud tyto malby nejsou, jak podotkl McNeill, spojeny s místy veřejného kultu, ale měly být spíše chápány jako „forma tiché pojistky proti nebezpečí hrozícímu lidem ze strany rozzlobených a bloudících duchů zvířat, která uložili“.⁴⁹ Podobný problém existuje rovněž v Guthrieho pohledu na význam otisků lidských dlaní na jeskynních stěnách. Otisky dlaní jsou v jeho očích pouhými graffiti podobnými podpisům říkajícím „byl jsem tu“. Brian Fagan ale vyslovuje domněnku, že prostřednictvím otištění dlaně lidé získávali jakýsi pocit moci „skrze dotek s temnými skalními stěnami v podze-

41 R. D. Guthrie, *The Nature of Paleolithic Art...*, ix.

42 *Ibid.*, 5.

43 *Ibid.*, 10.

44 *Ibid.*, 49.

45 *Ibid.*

46 *Ibid.*, 91.

47 *Ibid.*, 115.

48 *Ibid.*, 124.

49 W. H. McNeill, „Secrets of the Cave Paintings...“, 23.

mí“.⁵⁰ Jak uvádí: „Účastníci užívali k obtažení svých rukou červeného oxidu železitého a černého oxidu manganičitého, které vyvolávaly dojem, že se jejich ruce vpily do skály. Jakmile byly ruce ale opět staženy zpět, otisk dlaně poskytl barvitý důkaz kontaktu s nadpřirozeným světem.“⁵¹ Závěr, který Guthrie nicméně na základě svých četných postřehů učinil, je ten, že „[m]usíme připustit, že paleolitické umění jako celek není nijak skvělé“⁵² a že většinu jeskynního (a mobilního) umění tvoří adolescentní graffiti, která mohou být srovnána s produkcí dnešních adolescentů⁵³ vytvořenou převážně z důvodu přebytku testosteronu.

Za těchto okolností se mi nicméně zdá zřejmé, že Guthrieho návrh, aby byly jeskynní malby pokládány za dílo adolescentů a dětí,⁵⁴ je poněkud přitažený za vlasy, na což upozornili i mnozí další recenzenti jeho knihy. Randall White kupříkladu tvrdí, že srovnávání toho, co Guthrie nazývá paleolitickými graffiti, se současnými graffiti „podceňuje roli kulturního kontextu jak v případě [paleolitických] zpodobení, tak fotografií z *Playboye*“,⁵⁵ a Paul G. Bahn podotýká, že Guthrieho tvrzení o všudypřítomnosti vyobrazení vulev a mužů se ztopořenými údy je přehnané a skutečné důkazy o tom, že by tato díla vytvořily děti a adolescenti, jsou chatrné.⁵⁶ Guthrieho tvrzení, že „paleolitické umění jednoduše není sbírkou mistrovských kousků“,⁵⁷ je nicméně bezpochyby pravdivé, pokud hovoříme o celkovém množství dochovaných exemplářů, a nebo když vezmeme v úvahu principy tafonomie, které nás nabádají k vnímání skutečností, že možnost dochování paleolitického umění je vystavena působení mnoha vlivů, jež mohou mít značně zkreslující dopad na naše interpretace.⁵⁸

Pozornost, které se Guthrieho výkladu o paleolitických kulturních výtvorech jako graffiti vzniklých z nadbytku testosteronu dostalo, by snadno mohla vést k pokřivenému chápání jeho názorů na povahu paleolitického umění jako celku. Pokládám tudíž za důležité upozornit na skutečnost, že Guthrie vidí paleolitické umění jako spadající do několika odlišných kategorií: do umění vytvářeného dětmi, testosteronem hnanými adolescenty, „umělci začátečníky“ a zkušenými dospělými umělci. Snáší přesvědčivé argumenty pro to, aby mohla být velká část uměleckých děl nalezených

50 Brian Fagan, *Cro-Magnon: How the Ice Age Gave Birth to the First Modern Humans*, New York: Bloomsbury Press 2010, 211.

51 *Ibid.*, 212.

52 R. D. Guthrie, *The Nature of Paleolithic Art...*, 144.

53 *Ibid.*, 129-130.

54 *Ibid.*, 126.

55 Randall White, „Looking for Biological Meaning in Cave Art“, *American Scientist* 94/4, 2006, 371-372: 372.

56 Paul G. Bahn, „Sex and Violence in Rock Art“, *Nature* 441, 2006, 575-576.

57 R. D. Guthrie, *The Nature of Paleolithic Art...*, 91.

58 *Ibid.*, 13.

v paleolitických pozůstatcích pokládána za umělecké výtvořené děti zhotovených buďto jako hračky nebo během hry na umělce.⁵⁹ Slovem „graffiti“ Guthrie rozumí „narychlo vytvořené obrazy“ nebo „bezděčné čmáranice“ zhotovené adolescenty, přičemž popudem k jejich vzniku byl „sklon vytvořit nějaká vizuální znamení – zanechat vyrytou či namalovanou osobní stopu [své přítomnosti] na obtížně přístupných místech“⁶⁰ nebo snaha vyjádřit erotické představy a touhy.⁶¹ A i když tento jev spatřuje jako součást širšího „dobového“ fenoménu, nepokládá tuto paleolitickou produkci za „přesnou obdobu současných graffiti“, protože například nevyjadřují „hněv, uraženost a ošklivost“, tak často se vyskytující v moderním graffiti. Trvá také na tom, že moderní graffiti nejsou to samé co paleolitické umění,⁶² a co je ještě mnohem zásadnější, varuje před zaměňováním paleolitických graffiti za výtvarné umění. K posledně zmiňovanému bodu dodává: „Malovali způsobem, který byl často volný, bezstarostný, nenucený, živý, kostrbatý a příležitostně erotický“⁶³ – vlastně „říznutý“ mladickým testosteronem⁶⁴ – a mnohé z toho, co nakreslili, by pak mohlo být pokládáno za vandalismus v tom smyslu, že to zahrnovalo „pozměňování, přeznačování nebo přeškrabování předchozích uměleckých počínů“.⁶⁵ Guthrie důsledně rozlišuje mezi tímto „neuspořádaným nakupením graffitioidních obrazů“ a „několika málo nádhernými uměleckými exempláři“, jakými jsou například ty nalezené v Lascaux či na dalších paleolitických jeskynních nalezištích.⁶⁶ Tyto mistrovské umělecké kousky by tak mohly být dílem zkušených dospělých umělců – expertů, můžeme-li to tak říci, na vyobrazování velkých savců a vyřezávání složitých figurín. Jako „umělci začátečníci“ vytvořili „na cestě k získání zručnosti tisíce artefaktů“,⁶⁷ které bychom našli mezi mnohými dětskými a adolescentními výtvořeny, ale tyto „kousky“ zjevně neměly důležitost mistrovského jeskynního umění nakonec vytvořeného „třídou dospělých umělců“.

Pro Guthrieho je tedy paleolitické umění bytostně racionálním počinem, a to jednak v tom smyslu, že může být racionálně vysvětleno, jednak v tom smyslu, že umělci byli spíše naturalisté než supranaturalisté (náboženští lidé), a tudíž mnohem více zaujati zvířaty než duchovními skutečnostmi. Podle Guthrieho pro ně totiž bylo důležité porozumět chování zvířat, če-

59 *Ibid.*, 142.

60 *Ibid.*, 140.

61 *Ibid.*, 141.

62 *Ibid.*, 198.

63 *Ibid.*, 141.

64 *Ibid.*, 198.

65 *Ibid.*, 141, 198.

66 *Ibid.*, 459.

67 *Ibid.*, 144.

hož bylo dosaženo pozorným empirickým pozorováním, a takto získané poznatky byly později vyjádřeny v jejich umění.⁶⁸ Píše, že „obrazy velkých zvířat, vyhotovené v určitém stylu, představují hlavní jednotící prvek paleolitického umění“, neboť zvířata „sehrála v naší evoluci zásadní roli“, a to proto, že byla zdrojem naší potravy a obecného blahobytu nebo předmětem lovu „pro radost z něj samotného“.⁶⁹ Guthrie tvrdí, že v obou případech bylo jeskynní umění „míněno“ jako oslava majestátnosti kořisti,⁷⁰ a ne jako výraz setkání s duchovními skutečnostmi jakéhokoli druhu. A právě tato „motivace“, a ne dětské umění nebo paleolitické graffiti, je pro Guthrieho „přídržným lanem, které může pomoci ukotvit výklady paleolitického umění“.⁷¹ Tvrdí, že tento motiv, a nikoli „dogmatické náboženství nebo děsuplné šamanské praktiky“, je oním „velkým příběhem“ paleolitického života.⁷² Zároveň ale také trvá na tom, že ve svém úhrnu vypráví dědictví paleolitického umění ve skutečnosti příběh o „slavných dávných časech u táborových ohňů s opékajícím se masem na rožni a nádhernými západy slunce“, který nás nabádá, abychom žili jako naši paleolitici předci: přináší *poselství*, že „by bylo moudré hrát tělesně, hrát mentálně, a především, hrát s důmyslem“.⁷³ (Tento výrok je, jak náležitě podotkl McNeill ve své recenzi, zjevně sekulárním vyznáním víry.)⁷⁴

Je tedy zjevné, že v počátečních kapitolách své knihy Guthrie v podstatě pokládá paleolitické lovce a sběrače za moderní racionální bytosti oproštěné od vlivu magie a náboženství, a tedy velmi podobné nám. Paleolitické umění je pro něj „svědectvím skutečnosti, že naši pleistocénní předkové nebyli ani krutí neotesanci ani vznešení divoši. Jako lidé žijící ve své době, *bytosti jako my*, dělali především to, na co je evoluce připravila nejlépe. V tomto způsobu života museli nacházet dobro, krásu a štěstí společně se vzrušením, obtížemi a nebezpečím, a v tom, co cítíme nyní, se lišili pouze mírou, *protože jsme v podstatě stejní tvorové, navzdory odlišnému kontextu, ve kterém žijeme*“.⁷⁵ Museli být racionální, neboť „během stopování zvěře nejsou ani magie ani vzývání vševědoucí autority nic platné“.⁷⁶ Lov je „učinil kooperujícími lidoopy“,⁷⁷ kteří potřebovali „pronikavou inteli-

68 *Ibid.*, 52.

69 *Ibid.*, 209, 226; srov. též *ibid.*, 247.

70 *Ibid.*, 236.

71 *Ibid.*, 250.

72 *Ibid.*, 460.

73 *Ibid.*

74 W. H. McNeill, „Secrets of the Cave Paintings...“, 20.

75 R. D. Guthrie, *The Nature of Paleolithic Art...*, 224 (kurzíva D. W.); srov. též *ibid.*, 408.

76 *Ibid.*, 224, 423.

77 *Ibid.*, 237.

genci“.⁷⁸ Svoje děti vychovávali stejným způsobem, jakým my vychováváme své, snažili se jim zajistit dobré vzdělání.⁷⁹ V jejich životní strategii se projevovaly hluboké evoluční vlivy,⁸⁰ které byly pro vývoj „zvířete, které je svou inteligencí přizpůsobivé a zároveň schopné využít daných podmínek“, důležité.⁸¹ Neboť, jak Guthrie znovu podotýká, „k tomu, aby přežil a prosperoval, potřeboval paleolitický člověk nalézt takový způsob života, který mu dovoľoval být hluboce empirickým, racionálním, pružným a schopným představitosti“, a pokračuje, že „paleolitické umění prozrazuje umělcovo zaujetí v pozorovaných detailech o živých tvorech v jeho okolí, které je zcela odlišné od děl vzniklých v tradicích vizuálně kodifikovaných a vysoce symbolických obrazů“.⁸²

Tento pohled na naše paleolitické předky je jistě velmi pozoruhodný a přitažlivý, myslím si však, že je, s ohledem na psychickou blízkost, do jaké klade ustrojení myslí a životní styl paleolitu a historicky moderního člověka, také zcela nepravděpodobný, zvláště při srovnání s psychickou a emoční vzdáleností, kterou klade mezi paleolitické lovce a sběrače a jejich potomky z období holocénu. Jak jsem již poznamenal výše, téměř se zdá, jako by Guthrie, když vysvětluje odlišnost mezi obdobími paleolitu a holocénu, zastával obdobu teorie o „pádu“ člověka. Hovoří například o velkém kvalitativním posunu ve způsobu života, způsobeném skokovým růstem velikosti lidských komunit v přechodu od tlup ke kmenům, kmenovým svazům a národním státům.⁸³ Domnívá se, že při tomto populačním nárůstu byl překročen jistý psychický práh, nerozvádí však již, jak by tato změna mohla přechod od racionálního způsobu života k životu prodchnutému magií a náboženským supranaturalismem přivodit.⁸⁴ Poskytuje kritéria, která umožňují prokázat, že „[s]pojení mezi uměním a nadpřirozenem se zdá být zdůrazněné a běžnější v hustší holocénské populaci“,⁸⁵ ale tímto tvrzením nepodává žádné skutečné vysvětlení tohoto vývoje a pouze poukazuje na korelaci mezi zvýšenou populační hustotou a zvýšeným zájmem o nadpřirozené. Zdá se, že hlavní rozdíl pro něj představuje změna v podobě náboženství, spočívající v přechodu od roviny neorganizované skupinové aktivity ke specializovaným náboženským aktivitám na organizované instituční bázi, neboť, jak Guthrie podotýká, „na konci období pleistocénu, kdy se objevilo kmenové uspořádání, lidé často převzali myš-

78 *Ibid.*, 249.

79 *Ibid.*, 250.

80 *Ibid.*, 375.

81 *Ibid.*, 385.

82 *Ibid.*, 433.

83 *Ibid.*, 412.

84 *Ibid.*, 414.

85 *Ibid.*, 426.

lenku nadpřirozena a rozvinuli ji do něčeho zcela jiného, v čem se stalo organizovaným náboženstvím, institucí, která ovládala každodenní život“.⁸⁶ A zdá se, že právě tato představa vyvolává v Guthriem pocit, že pohled na paleolitické umění jako na něco náboženského – pohled zastáván například Davidem Lewis-Williamsem nebo Jeanem Clottem⁸⁷ – způsobuje, že paleolitičtí lovci a sběrači nepatříčně vypadají jako poverčiví hlupáci,⁸⁸ a to navzdory skutečnosti, že tento závěr v případě Guthrieho plně platí pro člověka z doby holocénu. Kriticky se vyjadřuje vůči tomu, co pokládá za negativní pohled na paleolitického člověka jako hlupáka, a tvrdí, že „[n]avzdory zpětnému tahu hormonů, snů, osobních a kulturních historií máme všichni schopnost objektivního uvažování“⁸⁹ a že paleolitický člověk tímto racionálním způsobem reagoval v činnostech nutných k tomu, aby zůstal naživu. Tuto shovívavou interpretaci již však nevztahuje na člověka z období holocénu. Když hovoří o období paleolitu, píše, že „během stopování zvěře nejsou ani magie ani vzývání vševědoucí autority nic platné“.⁹⁰ Ale samotný fakt, že empiricky racionální pozorování je nezbytné ke stopování a lovu zvěře, ještě neposkytuje dostatečné důvody pro to, aby chom mohli tvrdit, že naši paleolitičtí předci byli zcela stejní jako my. Kdyby tomu tak totiž bylo, Guthrie by musel rovněž naše předky z období holocénu zařadit mezi stejně racionální bytosti jako moderního člověka v tom smyslu, že holocénský zemědělec také potřeboval velké množství empiricky spolehlivých znalostí, aby si zajistil úspěch v zemědělských činnostech, do kterých se pouštěl. K žádnému takovému závěru o našich holocénních předcích však Guthrie nedospívá. Vlastně představuje jejich úplně jiný obraz, když zastává názor, že spolu s nimi povstalo i náboženství se vši svou nízkou iracionální nadpřirozeností. Zároveň ale, když kárá iracionalitu holocénských zájmů o nadpřirozeno, připouští jejich existenci alespoň v případě některých paleolitických děl.

Vezmeme-li v úvahu ráz Guthrieho zacházení s paleolitickým uměním v počátečních kapitolách jeho knihy, zdá se, že v přechodu od paleolitického způsobu života k holocénnímu vidí – přidržíme-li se jeho terminologie – „pád“ z racionality a uvážlivosti do magie, pověry a nízkého supranaturalismu, tedy pád z racionality do hlupáctví. Když se však v závěrečné kapitole pokouší vysvětlit „vznik konceptu nadpřirozena“, přiznává, že koncept nadpřirozena byl – vlastně být i musel – charakteristický již pro život v paleolitu, i když trvá na tom, že supranaturalismus neprodchnul pa-

86 *Ibid.*, 427.

87 *Ibid.*, 10.

88 *Ibid.*

89 *Ibid.*, 12.

90 *Ibid.*, 423.

leolitické umění ve stejném rozsahu a stejnou měrou, jak tomu bylo v případě umění holocénu.⁹¹ V období paleolitu bylo totiž umění mnohem méně „výmluvné“, méně založené na představách a mnohem více záležitostí individuálního vnímání a experimentování, než jak tomu bylo v období holocénu.⁹² Představa nadpřirozena „musela“ charakterizovat paleolitické umění, neboť, jak podotýká Guthrie, „[ch]ování směřované k nadpřirozenu s sebou přináší takové důsledky pro život, které jsou příliš důležité, než aby byly opomenuty přirozeným výběrem“.⁹³ Mít představu nadpřirozena je „mocnou psychickou silou při udržování emočního zdraví a duševní pohody“, které jsou zcela nezbytné pro zajištění „vnitřní sebedůvěry“ tváří v tvář křehkosti lidské existence.⁹⁴ Guthrie v tomto spatřuje „univerzální tendenci“, „sklon“, který je „součástí našeho uzpůsobení, genetickým programem uvnitř nás“.⁹⁵ Představa nadpřirozena je ale zároveň něčím víc než pouhým sklonem, neboť ji také nazývá „adaptivní záplatou“ na nástrahy vytvářené racionálním systémem, který vyzkraloval naše pokusy vyrovnat se s takovými věcmi, jako je smysl, ztráta, nemoc, izolace a smrt.⁹⁶ Guthrie říká, že „i když je tento [racionální] systém naší specifickou zvláštností, lidé nejsou zcela racionální a rozumní tvorové“.⁹⁷ A onou „záplatou“ se proto stal druh spirituality, kterou také nazývá jako změkčující účinek nadpřirozena. Píše, že „s ní motor našeho racionálního mozku nejenom běží, ale po většinu času běží lépe. Záplata spočívala v odhalení několika rozumových procesů, které mají na starosti význam a smysl, a ve schopnosti přinutit tyto sektory, aby přijaly význam dodaný skrze milost, autoritu danou zjevením a alternativní model reality mimo přirozený svět“.⁹⁸

Problém spojený s jeho teorií o „pádu“ holocénského člověka nicméně spočívá v tom, že vezmeme-li v úvahu jeho názory ohledně vlastností lidského mozku, nemůže se tento pád týkat pouze člověka z doby holocénu: všichni naši předkové včetně paleoliticů pracovali se stejnými intelektuálními přednostmi a slabiny. A pokud je tomu tak, potom by náboženství se svou nízkou a iracionální vírou v nadpřirozeno bylo jistě typické i pro společnost doby paleolitu, byť by v ní dominantní roli nesehrávaly organizované podoby náboženství. A Guthrie, budeme-li vůči němu poctiví, uznává, že tomu tak být i muselo, neboť uvádí, že tuto záplatu „všichni užíváme rozdílnými způsoby a rozdílnou měrou, nikdo ale není výjimkou, je

91 *Ibid.*, 428.

92 *Ibid.*, 433.

93 *Ibid.*, 438.

94 *Ibid.*

95 *Ibid.*, 439.

96 *Ibid.*, 444.

97 *Ibid.*, 446.

98 *Ibid.*, 444.

součástí lidské existence“.⁹⁹ Co je však na Guthrieho názorech ohledně evolučního vývoje náboženství ještě problematičtější, je implikace, že forma autonomního, reflexivně empirického a racionálního uvažování o přirozeném světě (a ne pouze „běžná“ interakce s přirozeným světem, která je charakteristická pro všechna zvířata) předcházela víře v nadpřirozeno a spoléhání se na jeho změkčující účinek. „Vznik mocné psychické síly kontrolující emoční zdraví a duševní pohodu“¹⁰⁰ je z evolučního hlediska mnohem smysluplnější než devoluční představa o vzniku „psychické záplaty“ látající původně zcela racionální reflektivní schopnosti. Tento názor ještě nabude na přesvědčivosti ve světle skutečnosti, že, jak upozorňuje Brian Fagan, „na zemi nikdy neexistovala žádná společnost lovců a sběračů, vytvořená *Homo sapiens*, jež by nedisponovala komplexním souborem představ o nadpřirozeno a nedomnívala se, že žije ve světě silně prosyaceném symbolismem“.¹⁰¹

Existují i další, mnohem specifičtější otázky, o kterých se domnívám, že činí Guthrieho kritiku názorů Lewis-Williamse a Jeana Clottheho ohledně paleolitického umění problematickou. Je zde kupříkladu problém nedostatku konzistence v Guthrieho názorech. Na počátku své argumentace například připouští, že v paleolitickém umění „[s]e náboženské obrazy patrně skutečně vyskytují“.¹⁰² Vezmeme-li v úvahu tuto formulaci, je, jak podotýká McNeill, překvapivé, že „Guthrie nikde nevysvětluje, proč se představy lovců o nadpřirozeno, které nikde podrobně nepopisuje, neobjevily v graffiti a malbách, jež po sobě zanechali“.¹⁰³ Guthrie dále připouští, že věc se v žádném případě nemá tak, že „by se mnozí badatelé zabývajících se studiem skalního umění, kteří pokládají [paleolitické] malby za magické a mystické, zcela mylili“.¹⁰⁴ Tvrdí pouze, že tyto interpretace zevšeobecnili, což je ovšem soud, který nijak nepodkládá, a Lewis-Williams to ostatně výslovně popírá. Zdá se, že i tento fakt Guthrie připouští, když uznává Lewis-Williamsův přínos k vysvětlení skalního umění národa Sanů jako vyjádření náboženských představ,¹⁰⁵ přestože náboženství Sanů nenáleží mezi organizovaná náboženství. A dokonce, i když Guthrie trvá na závěru, že „podivné antropomorfní bytosti“ představují jen malý zlomek v celkové produkci paleolitického umění, připouští, že přece jen dokládají skutečnost, že i jinak racionální (tedy původně) paleolitičtí lovci potřebovali „záplatu“ v podobě představ o nadpřirozeno.

99 *Ibid.*, 444.

100 *Ibid.*, 438.

101 B. Fagan, *Cro-Magnon...*, 151.

102 R. D. Guthrie, *The Nature of Paleolithic Art...*, 10.

103 W. H. McNeill, „Secrets of the Cave Paintings...“, 22-23.

104 R. D. Guthrie, *The Nature of Paleolithic Art...*, 10.

105 *Ibid.*, 427.

Někteří by zde mohli namítnout, že Guthrieho připuštění nutnosti existence psychické „záplaty“ nijak nepodtrývá jeho předchozí argumentaci o povaze paleolitického umění, neboť tvrdí, že i když paleolitičtí lovci byli náboženští, nebyli náboženští „nízce supranaturalistickým způsobem“ jako lidé v období holocénu.¹⁰⁶ Guthrieho stesky ohledně nízkosti náboženství však nespočívají v tom, že má organizovanou a institucionalizovanou podobu, nýbrž v tom, že „připouští“ a „podvoluje se“ představě o nadpřirozenu. A je to právě tato „nízkost představ o nadpřirozenu“, kterou navrhuje a kterou přesto pokládá za jeden z charakteristických znaků „racionálního paleolitu“. Ale toto tvrzení by bylo oprávněně pouze v případě, že by se ona „nízkost“ představ o nadpřirozenu objevila jen a pouze s institucionální organizací náboženství. Žádný důkaz v tomto smyslu však není Guthriem poskytnut. Vlastně je tomu přesně naopak. Jak podotýká Brian Fagan, nadpřirozeno je stejně živé v období paleolitu jako v období holocénu, jak je to patrné třeba z vyřezávané sošky Lvího muže z Hohlenstein-Stadelu v Bádensku-Württembersku (Německo), o které usuzuje, že dosvědčuje intimní vztah mezi člověkem a nadpřirozeným světem zvířat. Fagan, jenž je nejenom dobře obeznámen s názory Lewis-Williamse a Guthrieho, ale je si plně vědom i neutuchajících kontroverzí ohledně významu kromaňonského umění, jež je provázejí od doby jeho objevení,¹⁰⁷ trvá na tom, že tato soška představuje mnohem více než pouhý umělecký objekt.¹⁰⁸ Píše, že soška „se svou lví hlavou a lidskými údý překlenula propast mezi světem živých a říší nadpřirozena“,¹⁰⁹ poukazuje na existenci „rašící a zjevně komplexní škály spirituálních představ“¹¹⁰ a naznačuje, že „v kultuře aurignacienu na horním toku Dunaje se odehrávaly alespoň některé transformační rituály“.¹¹¹ V pozdější fázi své argumentace navíc Guthrie připouští, že lidé v období holocénu měli stejnou mentální a kognitivní výbavu jako jejich paleolitičtí předkové. To ale nemůže znamenat nic jiného, než že člověk z období paleolitu se rovněž oddával zkušenosti „nízkého“ nadpřirozena v té podobě, v jaké je popsal Fagan. V konečném důsledku jsou tak Guthrieho postřehy ohledně přechodu od paleolitického náboženství k organizovanému a institucionalizovanému náboženství holocénu pro jeho argumentaci o povaze paleolitické myšlení a umění zjevně irelevantní.

Na základě tohoto představení Guthrieho pohledu na paleolitické jeskynní umění a jeho úvah o náboženství lze opodstatněně dospět ke dvěma

106 *Ibid.*, 427-428.

107 B. Fagan, *Cro-Magnon...*, 149.

108 *Ibid.*, 137, 149.

109 *Ibid.*, 1.

110 *Ibid.*, 137.

111 *Ibid.*, 142.

důležitým závěrům. Zprvč, jeho názory na vztah mezi náboženstvím a paleolitickým jeskynním uměním jsou přinejlepším nejasné, přinejhorším zcela nekonzistentní. McNeill představuje mnohem vyváženější názor, když na závěr své recenze Guthrieho knihy píše, že „jeskynní umění pramení jak z vnímání přirozeného světa masa, krve a mozku, který kdysi existoval na mamutí stepi, tak z imaginárního světa neviditelných duchů, vtělených i zbavených těl, kteří, jak umělci věřili, kontrolovali, řídili a podněcovali chování zvířat a lidí, nad zemí i pod ní. Teprve když přijmeme existenci tohoto imaginárního světa za danou, můžeme začít chápat paradoxní směsici jasných a přesných mistrovských děl a množství nespoutaných a spontánních čmáranic, které dohromady vytváří jeskynní umění“.¹¹² Zadruhé, i když zastává zcela racionalizovaný obraz paleolitického umění naprosto oproštěného od sebemenšího stínu iracionálního náboženství, v úvodních pasážích své knihy přece jen uznává, že náboženství v nějaké podobě charakterizovalo lidský život již v období paleolitu – a do určité míry našlo své vyjádření v jeho umění – stejně jako tomu bylo v životě *Homo sapiens* v období holocénu a také v pozdějších obdobích.

Přirozená zkušenost „nepřirozeného“ (ale ne nadpřirozeného) světa

Pokud tedy přijmeme závěry ohledně Guthrieho náhledu na paleolitické umění, ke kterým jsem dospěl výše, tak se jeho kritika Lewis-Williamsových interpretací mistrovských exemplářů jeskynního umění této doby jako zakoušení náboženských představ a praktik jeví jako neodůvodněná a špatně zacílená. Guthrie je vyhraněně kritický vůči badatelům, kteří se zdají být nakloněni myšlence, že *veškerému paleolitickému umění* je vlastní náboženský charakter, a má v tomto ohledu naprostou pravdu. David Lewis-Williams ale nároky tohoto druhu o paleolitickém umění *jako celku* nevznáší. Větší část svého díla omezuje právě na rozbor „mistrovských kousků“ paleolitického umění, které se nacházejí na stropěch a stěnách jeskyní, a v žádném případě nelze tvrdit, že by paleolitické umělce líčil jako pověřivé hlupáky. Navíc, i když se Guthrie domnívá, že *organizované náboženství* nevzniklo až do doby holocénu, nepopírá, jak jsem ukázal, že paleolitičtí lovci a sběrači byli rovněž náboženští, a zabývali se tudíž myšlenkami o nadpřirozenu. Guthrie pouze popírá, že by vykazovali známky „*nízkého iracionálního supranaturalismu*“, který v organizovaném náboženství spatřuje. Guthrie tedy zjevně uznává, že „lidé nejsou zcela racionální a rozumní tvorové“¹¹³ a že stejně jako jejich holocénní potomci po-

112 W. H. McNeill, „Secrets of the Cave Paintings...“, 23.

113 R. D. Guthrie, *The Nature of Paleolithic Art...*, 446.

třebovali i paleolitictí lovci a sběrači „záplatu“ v podobě „změkčujícího účinku nadpřirozena“ kvůli „nebezpečí“ plynoucímu z našeho/jejich racionálního systému.¹¹⁴ Pokud byl ale život paleolitických lovců a sběračů v jejich každodenních činnostech tak racionální, jak naznačuje Guthrie, co mohlo být zdrojem onoho vědomí nadpřirozena? Na tuto otázku Guthrie neposkytuje jasnou a přesvědčivou odpověď. Pokládá však za zřejmé, že paleolitci – stejně jako jejich holocénští potomci a historicky moderní lidé – nějaký druh „nadpřirozené skutečnosti“ zakoušeli.¹¹⁵

Skutečnost, že si paleolitictí lovci a sběrači vytvořili náboženství, by neměla být pro žádného kognitivního vědce překvapením, neboť tito lidé byli obdařeni stejnými kognitivními schopnostmi jako historicky moderní *Homo sapiens*, které je chovat se tímto způsobem *předpřipravily*. Z této skutečnosti pramení můj údiv nad Boyerovým neochvějným přijetím toho, co je nazýváno Guthrieho „testosteronovou teorií“ paleolitického umění, jako přesvědčivého vysvětlení „ohromujících maleb“ nacházených v jeskyních. Společně s McNeillem a dalšími shledávám takovéto vysvětlení mistrovských děl jeskynního umění nepřesvědčivým. Rozhodně nejde o díla, jejichž zhotovení může být smysluplně přisouzeno dětem nebo adolescentům. Zdá se mi tedy, že vysvětlit je jako výraz mimořádné zkušenosti „něčeho“ za hranicemi přirozeného světa – tedy jako zkušenost nadpřirozeného světa – není ani bizarní ani nemusí vést k tomu, že budeme chápat naše paleolitické předky jako hlupáky. Domnívám se, že David Lewis-Williams poskytuje smysluplný alternativní výklad jeskynního umění jako vyjádření náboženských představ, tedy pohledu na svět nebo světónázoru, který pracuje s nadpřirozenem a který je plně v souladu s naším chápáním toho, jak je možné, že naše kognitivní schopnosti vedou k představám o nadpřirozených silách a bytostech. Na rozdíl od Guthrieho a většiny kognitivních religionistů však Lewis-Williams poukazuje na zdroj této „zkušenosti nadpřirozena“ (kde toto „nadpřirozeno“ neexistuje skutečně, jak se domnívá Barrett, je ale přesto psychicky a sociálně reálné), na kterou se odkazovalo a která našla své vyjádření v paleolitickém umění a (se vši pravděpodobností) rovněž v ústně tradovaných vyprávěních.

Lewis-Williamsova teorie náboženství vychází z jeho pokusu o pochopení povahy skalního umění jihoafrického národa Sanů. Tím, že doplnil komparativní analýzu jejich uměleckého výraziva, kterému byla doposud věnována pouze sporadická pozornost, o srovnání s etnografickými informacemi z 19. století a se současnými etnografickými daty o kmeni !Kung žijícím na území dnešní Namibie a Botswany, byl Lewis-Williams scho-

114 *Ibid.*

115 *Ibid.*, 438.

pen prokázat, že malby a rytiny primárně neoznačovaly přirozené objekty tohoto světa, nýbrž byly vyjádřením významů, hodnot a duchovních představ národa Sanů. Kromě toho Lewis-Williams demonstroval, že tyto malby a rytiny zobrazovaly skutečnosti obdařené nadpřirozenou mocí, jež byly zakoušeny ve stavech změněného vědomí, ve kterých se Sanové nacházeli „v kontaktu s“ ne-přirozenou (tj. pseudo-nadpřirozenou) oblastí existence. Umělecká díla jim tedy umožnila vidět to, o čem skrze svou zkušenost v tranzu uvěřili, že vidí. Jak uvádí Lewis-Williams ve své publikované dizertaci, malby zviditelňovaly komplexní soubor představ a umožňovaly Sanům „vidět to, v co věřili“.¹¹⁶ Malby tedy byly zpředmětněnými vizemi ne-přirozeného světa: vizemi světa „nadpřirozených“ duchů.

Když vzal Lewis-Williams v úvahu velké množství podobností mezi skalními malbami Sanů a paleolitických umělců, usoudil, že i když neexistují žádná odpovídající etnografická data, ze kterých by mohla interpretace paleolitického umění vycházet, mohou být přesto vykládány s ohledem na podobné zkušenosti, které paleolitici *museli* mít, neboť jejich mozky měly stejná neurální propojení jako mozky Sanů a produkovaly zkušenosti, pro které bylo nutné nalézt jak osobní, tak sociálně sdílené vysvětlení. Bez stejného neurálního potenciálu paleolitického člověka, který lze nalézt u všech historicky moderních lidí, by neexistovala žádná revoluce ve způsobech lidské zkušenosti a myšlení, o které se Lewis-Williams domnívá, že našla své vyjádření v paleolitických uměleckých dílech.

Pro Lewis-Williamse (a jeho kolegy) jsou tak náboženství a mistrovská díla paleolitického umění, která náboženství vyjadřují, ukotveny v elektrochemických procesech mozkové činnosti. Upozorňuje na skutečnost, že spektrum lidského vědomí vyplňuje kontinuum počínaje vědomím, které zakoušíme v bdělém stavu, kdy jsme čilí a naše pozornost je zaměřena směrem k okolí, a konče zkušeností v hlubokém transu, která zahrnuje introspektivně orientované stavy myslí jdoucí daleko za hranice „bdělého a na konkrétní problémy orientovaného myšlení“ běžných každodenních činností. Tyto stavy změněného vědomí pak produkují zážitky (tedy halucinace) v podobě cest mimo tělo do alternativních světů a setkání s nadpřirozenými silami, o kterých Lewis-Williams hovoří jako o „spirituální zkušenosti“. Netvrdí však, že by tyto zkušenosti již samy o sobě vytvářely náboženství, ale spíše se přiklání k představě, že tyto zkušenosti vyžadovaly nalezení vhodného vysvětlení a odpovědi „způsobem, který byl odlišný od praktického uvažování v materiálním světě“,¹¹⁷ a mohly tak být spatřovány jako ne-přirozený zdroj inspirace při vyrovnávání se s krizovými okamžiky v běžném životě. Tyto zkušenosti, jak se zdá, dovedly

116 David Lewis-Williams, *Believing and Seeing: Symbolic Meanings in Southern San Rock Paintings*, London: Academic Press 1981, 83, 131.

člověka k rozpoznávání dvou oblastí existence: běžného, každodenního přirozeného světa a paralelního „ne-přirozeného“/nadpřirozeného (tj. nekaždodenního) světa, na jehož existenci poukazovaly „podivné, ne-reálné zkušenosti, jež někdy jejich mozek produkoval“.¹¹⁸ Lewis-Williams se o těchto zkušenostech zmiňuje jako o jednom z prvků „smlouvy s vědomím“ (*consciousness-contract*), zároveň však upozorňuje na skutečnost, že osmyslování těchto zkušeností nebylo zcela individuální a čistě psychickou záležitostí, protože „všichni lidé musí přizpůsobit produkty svého mozku společenství jiných mozků a těl, v němž žijí“.¹¹⁹ Podle Lewis-Williamse „se lidé [totiž] nezaobírají otázkou významu vnitřních světů jako jednotlivci ... [ale] [n]evyhnutelně ... diskutují své mentální zkušenosti s ostatními lidmi“.¹²⁰ Zastává proto názor, že touto činností se lidé zapojují do procesu, který můžeme příhodně nazvat vytvářením „společenské smlouvy“ (*à la Rousseau*). A dle jeho soudu bylo uzavření této společenské smlouvy rozhodující pro vytvoření náboženství, které závisí na lidské shodě o tom, jak jiný svět vypadá (představy) a jaké požadavky vznáší na člověka ve sféře běžné, každodenní zkušenosti (náboženská praxe). K tomu, aby bylo tohoto cíle dosaženo, jsou některé ze zvláštních zkušeností opomíjeny, jiné naopak kultivovány. V tomto procesu pak někteří lidé nepochybně přicházeli s tvrzením, že mají přístup ke speciální znalosti nebo vhledu, který je odlišuje od ostatních, a umožnil jim získat vliv a moc, jež nakonec vedly ke vzniku organizovaného náboženství ve větších kmenových společenstvích a v dalších historických epochách. Lewis-Williams k tomuto tématu totiž poznamenává: „Jakmile je existence nadpřirozeného světa přijata, jeho příznivci, ať již sami zkušenost s ním mají nebo ne, začínají vytvářet a ustavovat náboženství a jeho teologickou nadstavbu.“¹²¹

V této souvislosti je užitečné zmínit, že období mladšího paleolitu bylo, jak ukázal Merlin Donald, dobou „mytické invence“, kdy naši předkové z rodu *Homo sapiens* přešli „od epizodického vnímání událostí a jejich mimetické rekonstrukce k úplnému vytváření svého světa v jeho celistvosti“.¹²² Jinými slovy, jak uvádí ve své novější knize, „pokročili k narativnímu ustrojení své mysli“.¹²³ I když vynález symbolického myšlení mohl být

117 David Lewis-Williams, *Conceiving God: The Cognitive Origin and Evolution of Religion*, London: Thames and Hudson 2010, 157.

118 *Ibid.*

119 David Lewis-Williams – David Pearce, *Uvnitř neolitické mysli: Vědomí, vesmír a říše bohů*, (Galileo 22), Praha: Academia 2008, 45.

120 D. Lewis-Williams, *Conceiving God...*, 158.

121 *Ibid.*, 165.

122 Merlin Donald, *Origins of the Modern Mind: Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition*, Cambridge, MA: Harvard University Press 1991, 214.

123 Merlin Donald, *A Mind So Rare: The Evolution of Human Consciousness*, New York: W. W. Norton 2001, 295.

dílem myslí několika málo jednotlivců, Donald přesvědčivě dokládá, že jeho plné využití bylo kolektivním počinem, který umožnil „konsenzuální vymezení skutečnosti, jež leží v základu orálních kultur“.¹²⁴ Donald tedy tvrdí, že vytvořením virtuálních světů se naši předkové vymanili z omezujících pout našeho nervového systému, a z tohoto důvodu je vyloučeno, že bychom mohli nalézt všechna vysvětlení myšlení a chování našeho druhu a pro náš druh pouze v hranicích našeho mozku a myslí.¹²⁵ Úplné důsledky této argumentace zde však nebudou rozvíjeny.

Závěr

Závěrem bych rád poskytl několik stručných postřehů. Zaprvé, stěžejní důležitost ve zcela vědeckém vysvětlení vzniku náboženství Davida Lewis-Williamse sehrávají iluzorní „duchovní“ zkušenosti vytvářené elektrochemickou aktivitou lidského mozku a také sociální vyjednávání o těchto zkušenostech a jejich vyjádření v mýtech, rituálech i hudbě a dalších uměleckých činnostech. Zadruhé, jak jsem se pokoušel v tomto článku ukázat, jeho práce je přínosným doplněním vysvětlení vzniku náboženství, o které usilují kognitivní vědci a rovněž ti religionisté, kteří pokládají kognitivní vědy za nápomocné k pochopení mnoha náboženských jevů. Domnívám se, že bez zapojení poznatků Davida Lewis-Williamse do jejich explanačního arsenálu budou jejich výklady, aniž by si této skutečnosti byli vědomi, pouze evokovat plně naturalistické vysvětlení vzniku náboženství. To, co explanačním snahám poskytuje elektrochemická aktivita lidského mozku, je jednak skutečný základ, ze kterého mohou lidské kognitivní schopnosti jako hyperaktivní ústrojí pro rozpoznávání agence či teorie mysli vytvářet (myticky a/nebo doktrinálně) představy o nadpřirozených bytostech (bozích, Bohu atd.) tím, že se odchýlí od implicitních předpokladů, jež reprezentaci běžných každodenních činitelů řídí, jednak reálná „motivace“ pro vytváření nových světů „rozšířením“ vrozeného dualismu, který je pro lidské myšlení charakteristický. Tyto zkušenosti jsou rovněž příznivě nakloněny vrozené teleologii lidského myšlení, jejímž prostřednictvím můžeme vysvětlit víru ve smysluplnost života a světa, a toto vše, vezmeme-li v úvahu literární a narativní charakter mysli zmíněný výše, propojují v mýtech, představách a nakonec i v doktríně.

Přeložil Aleš Chalupa

124 *Ibid.*, 307.

125 *Ibid.*, 151.



SUMMARY

The Significance of the Natural Experience of a “Non-Natural” World to the Question of the Origin of Religion

In this paper I briefly outlined what I see as an important deficiency in the attempts to explain religion simply in terms of the cognitive capacities of the human mind, focusing attention in this regard primarily on the work of Pascal Boyer and Justin Barrett. I have shown that neither of these scholars actually provided clear, coherent and persuasive grounds for believing that ordinary everyday cognitive capacities of the human mind can, of themselves, “motivate” the mind’s creation of the “supernatural” which is an essential aspect of religion. I then argued that David Lewis-Williams’ neuropsychological theory of the origin of religion that takes seriously the alternate states of consciousness and weird experiences that early *Homo sapiens* would have had to deal with, both psychologically and socially, provided a sound basis on which our ordinary cognitive capacities could create a non-natural world inhabited by “supernatural beings and forces” that could influence life.

Keywords: cognitive capacities; supernaturalism; paleolithic graffiti; paleolithic art; religion; religious experience.

Trinity College
Theological Department
University of Toronto
6 Hoskin Avenue
Toronto, Ontario
Canada M5S 1H8

DONALD WIEBE

dwiebe@trinity.utoronto.ca