

Univerzita Hradec Králové

Filozofická fakulta

**Diplomová práce**

2017

Rudolf Havelka

Univerzita Hradec Králové

Filozofická fakulta

Katedra archeologie

**Příspěvek k teoretickým možnostem studia mezolitických a neolitických  
symbolicko-náboženských systémů**

Diplomová práce

Autor: Mgr. Rudolf Havelka, Ph.D.

Studijní program: N7109 Archeologie

Studijní obor: Archeologie

Vedoucí práce: doc. PhDr. Radomír Tichý, Ph.D.

Hradec Králové, 2017

## **Prohlášení**

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci vypracoval pod vedením vedoucího diplomové práce samostatně a uvedl jsem všechny použité prameny a literaturu.

V Hradci Králové dne 23. 4. 2017

## **Annotation**

HAVELKA, RUDOLF. *Příspěvek k teoretickým možnostem studia mezolitických a neolitických symbolicko-náboženských systémů*. Hradec Králové: Faculty of Arts, University of Hradec Králové, 2017, 109 pp. Diploma Thesis.

This thesis is dealing with the symbolic thinking and religion of the Mesolithic hunter-gatherers of Europe and of the first Neolithic cultures of the „Fertile Crescent“. The first part of the thesis is devoted to the recent state of research, with respect paid to Czech archaeology and to well-chosen Western theoretical approaches, such as Cognitive Archaeology and Cognitive Science of Religion. The second part of the thesis introduces author's own synthetic model of the main features of the religiosity of the hunter-gatherers. The model combines the theoretical approaches of the Human Ecology with ethnological parallels based especially on author's own field research of the Siberian Forest Nenets. The third part of the thesis applies and tests the theoretical hypothesis on the archaeological sources of European Mesolithic. The result of the research reveals the surprisingly narrow systemic similarities between the (proto)historical religions of the northern hunter-gathers and the preserved features of the religion of the Mesolithic people. The thesis ends with the prospect of the deep cultural and religious changes which took place during the period of the Mesolithic/Neolithic transition.

Keywords: Mesolithic, Neolithic, History of Religions, Cognitive Archaeology, Human Ecology, Cultural Anthropology

## **Anotace**

HAVELKA, RUDOLF: *Příspěvek k teoretickým možnostem studia mezolitických a neolitických symbolicko-náboženských systémů*. Hradec Králové: Filozofická fakulta, Univerzita Hradec Králové, 2017, 109 s. Diplomová práce.

Předložená diplomová práce se zabývá symbolickým myšlením a náboženstvím mezolitických lovců a sběračů Evropy a prvních neolitických kultur oblasti „Úrodného půlměsíce“. První část práce se věnuje současnému stavu bádání, se zřetelem k české archeologii a k vybraným teoretickým přístupům zahraničním, zvláště kognitivní archeologii a kognitivní vědě o náboženství. Druhá část práce představuje autorův vlastní syntetický model hlavních znaků náboženských systémů lovecko-sběračských společností. Tento model kombinuje teoretické přístupy humánní ekologie a užití etnografických paralel, čerpaných především z autorova vlastního terénního výzkumu mezi sibiřskými Lesními Něnci. Třetí část práce aplikuje a testuje teoretické hypotézy na archeologických pramenech evropského mezolitu. Výsledek bádání odhaluje až překvapivě přímočaré systémové podobnosti mezi proto(historickými) náboženstvími severních lovců a sběračů a dochovanými znaky náboženství mezolitiků. Práce je zakončena výhledem na zásadní kulturní a náboženské změny, které proběhly v období přelomu mezolitu a neolitu.

Klíčová slova: mezolit, neolit, religionistika, kognitivní archeologie, humánní ekologie, kulturní antropologie

## Obsah

Úvod .....	6
Stav bádání .....	8
Náboženství v Archeologii pravěkých Čech .....	8
Studium pravěkých náboženství v dílech dalších českých současných archeologů .....	14
„Materialistické“ a kognitivní přístupy k výzkumu symbolismu a náboženství v pravěku v anglofonní literatuře.....	16
Charakteristika kognitivní vědy o náboženství.....	24
Vymezení .....	24
Metodologický modulární model mysli a „integrováný kauzální model studia kultury“ jako metodologické a teoretické východisko evolučně kognitivní perspektivy studia náboženství.....	25
Kognitivní teorie kulturně postulovaných nadpřirozených činitelů .....	28
Whitehouseova teorie divergentních modů religiozity.....	36
Shrnutí: Alternativní metoda rekonstrukce prehistorických náboženských systémů a meze kognitivních přístupů.....	39
Model vznikání a kulturního uchopování náboženských představ v lovecko-sběračských společnostech v sociálním a ekologickém kontextu .....	43
Aplikace modelu na lovecko-sběračské společnosti mezolitu .....	67
Problematika „šamanů“ a souvisejících fenoménů.....	67
Otázka existence „šamanů“ a souvisejících fenoménů v mezolitických společnostech .....	78
Shrnutí: model strukturujících principů duchovního světa mezolitických společností.....	91
Výhled do neolitu: rostoucí význam materiální kultury a postupující „sociomorfizace“ náboženského systému .....	97
Seznam použité literatury .....	107

## Úvod

Nedílným předpokladem k sestavení předkládané teoretické magisterské práce je kulturně-antropologický výzkum, provedený v letech 2011 až 2013 v kulturním prostředí sibiřského etnika Lesních Něnců. Záměr provedení tohoto terénního výzkumu zaměřeného na výzkum náboženství jako neoddelitelnou součást kultury (v nejširším slova smyslu, včetně naprosto všedních aktivit) některého z „přírodních národů“, nejlépe lovecko-sběračského, jsem pojal právě při teoretických zamyšleních nad možnostmi výzkumu pravěkých náboženských systémů. Má úvaha se odvíjela od faktu evidentní, patrně strukturální příbuznosti náboženských systémů prehistorických i historických a subrecentních lovecko-sběračských etnik subboreálních a boreálních oblastí. Tato příbuznost je patrná již u nálezů z období mladšího paleolitu. Ze zásadních nálezů lze uvést kostrový pohřeb šamana z Brna (Oliva 1996), pohřby z ukrajinského Sungiru (Podborský 2002: 122), nebo velký mezolitický soubor hrobových celků z pohřebiště na Jelením ostrově v Oněžském jezeře (Guronová 1956; Mithen 2006: 195-198). Hrobové vybavy z uvedených nálezových celků jsou artefaktuálně, tedy po formální stránce, přímo srovnatelné s výbavou historických, především sibiřských šamanů. Protože tato formální příbuznost je velmi detailní, lze oprávněně předpokládat i vzájemnou blízkou, strukturální příbuznost symbolických významů těchto dílčích artefaktů resp. jejich souborů a takto pokračovat až ke vzájemné strukturální příbuznosti celých symbolicko-náboženských systémů uvedených prehistorických (archeologických) kultur a etnických kultur historických.

Symbolicko-náboženské systémy prehistorických lovecko-sběračských společností, do určité míry přístupné prostřednictvím archeologických nálezů, lze oprávněně považovat za nejarchaičtější formy religiozity. Pochopení jejich struktury a dynamiky je tedy klíčové pro pochopení všech pozdějších forem náboženského myšlení a chování, které na ně v určitém smyslu navazují. Tato myšlenka je v religionistice a příbuzných oborech sice obecně a dlouhodobě známá (viz např. Eliade 1995; Durkheim 2002), ale pro obtížnost interpretace „sémanticky málo průhledných“ (Eliade 1995: 20) archeologických nálezů neustále přehlížena. Přesto porozumění oněm starším formám symbolicko-náboženských systémů lovecko-sběračských společností může být paradoxně snazší a komplexnější, nežli je např. porozumění náboženským systémům vyspělých zemědělských společností např. starověkého Egypta nebo Babylonu. Důvod je nasnadě: K těmto vyspělým a hierarchicky složitým kulturám postrádáme historicky bližší, nejlépe sub-recentní analogie. Současně je jejich symbolicko-náboženský systém více spekulativní, a to ve smyslu jeho rozvíjení a prohlubování náboženskými specialisty.

Relativně snazší možnost pochopení principů symbolicko-náboženských systémů lovecko-sběračských kultur přímo souvisí s odpovědí na otázku, jak je možná jejich blízká strukturální příbuznost jak v ose časové tak geografické. Jestliže se nepřikloníme k hypotéze, že tato příbuznost je jaksi „genealogická“ (kterou ale nelze do jisté míry vyloučit) a „difusní“, musí přímo souviset spíše se způsobem života v daném životním prostředí: Při způsobu života lovce a sběrače v daném životním prostředí lidská mysl – v této formě obživy evolučně vyvinutá (např. Atran 2002; Mithen 1996) – patrně „produkuje“ obdobné myšlenkové konstrukty, které jsou posléze sdílené, kulturně uchopené a takto tradované, přičemž se tento cyklus opakuje a navzájem upevňuje. Opět, pokud přijmeme – a jde o nepochybný fakt – jako nejstarší formy lidských společností společnosti lovecko-sběračské, musíme přijmout jako fakticky i formálně (tedy vnitřní strukturou) nejarchaičtější formy náboženství náboženské systémy těchto společností. Z výše uvedeného zároveň vyplývá, že přestože nejsou společnosti sub-recentních a recentních lovců a sběračů v žádném případě ahistorické a „živé fosilie“, poskytují jejich v zásadě konzervativní kultury, v případě, že jejich příslušníci dosud žijí tradičním způsobem života, relativně nosné, strukturálně příbuzné analogie ke kulturám prehistorických lovců a sběračů. V rámci komparace umožňuje jejich studium tvorbu *obecného modelu* lovecko-sběračské religiozity, na kterém lze popsat její strukturu a dynamiku.

Nástin tohoto modelu, jeho popis vypracovaný na analýze lovecko-sběračských kultur a testování možnosti jeho aplikace na „archeoreligionistický“ výzkum (především) mezolitických kultur, lze považovat za hlavní cíl této práce.

Další součástí práce je rámcové shrnutí současného vývoje výzkumu symbolicko-náboženského rozměru pravěkých kultur v české i zahraniční archeologii, včetně bližší analýzy možnosti užití poznatků tzv. kognitivní vědy o náboženství.



## Stav bádání

### Náboženství v Archeologii pravěkých Čech

Pomyslnou maximu ve všech aspektech archeologického bádání v rámci české archeologické obce by měla představovat publikace syntetizující současné poznání prehistorie Čech, tedy *Archeologie pravěkých Čech* (Venclová – Jiráň, ed., 2007 – 2008). Syntéza tohoto typu by měla představovat i shrnutí poznání o symbolicko-náboženském rozměru pravěkých kultur, který tvořil jejich nedílnou součást. V tomto ohledu se ale jednotlivé části syntézy (z per různých autorů) velmi liší. Autoři jednotlivých částí kompendia si vytknuli nelehký úkol pojmut, jakkoliv přehledově, všechny hlavní rysy pravěkých kultur, tedy i rysy symbolicko-náboženské: Budiž přitom bráno na zřetel, že pro všechny autory jednotlivých částí syntézy je studium pravěké religiozity spíše okrajovým či doplňkovým zájmem a toto téma netvoří nosnou část kompendia. Kromě toho byla problematika pravěkých náboženství v nedávné době shrnuta jiným reprezentantem česko-moravské archeologické obce, tedy Vladimírem Podborským (2006, viz níže). Přesto by mělo jít o reprezentativní statě dostatečně postihující to podstatné, co lze říci o náboženských systémech pravěkých kultur na území Čech.

Archeologie pravěkých Čech je kompendiem osmi samostatných svazků, z nichž každý byl napsán jiným kolektivem autorů. V prvním svazku teoretického úvodu série *Pravěký svět a jeho poznání* (Kuna, ed., 2007) čtenář nalezne podkapitulu „Společnost a svět idejí“ (120-127). Tato podkapitola se skládá z částí „Ekonomika a společnost“, „Symbolické systémy“ a „Etnicita pravěkých společností“. „Symbolickým systémům“ je věnováno šest odstavců (124-125). Tato část, od níž by si mohl čtenář se zájmem o archeologickou teorii studia pravěkých náboženských systémů slibovat nejvíce, pojednává striktně o symbolických významech artefaktů, resp. o jejich aktivní roli v sociální realitě. Pohled na tuto problematiku je zde explicitně postprocesuálního ražení, které akcentuje význam sociální interakce ve vývoji společností více nežli význam nutnosti adaptace na měnící se přírodní prostředí. Tento posun lze uvítat, ačkoliv se opět v dalších textech o konkrétních archeologických kulturách nijak neprojevuje. Lze litovat, že v této subkapitole není nijak pojednáno o teorii studia pravěké religiozity, což, jak bude ukázáno níže, vede k rozpačitým výrokům o náboženství v dalších kapitolách edice.

Vzhledem k zaměření této práce jsou nejdůležitější části edice „*Paleolit a mezolit*“ a dále „*Neolit*“. Druhý svazek edice, tedy *Paleolit a mezolit*, je dílem Stanislava Vencla a zesnulého Jana Fridricha (kapitola „Nejstarší, starý a střední paleolit“). Před samotnou kapitolou pojednávající přímo o ritualizovaném chování v období starého a středního paleolitu (47)

uvítá zájemce o evoluční psychologii několik odstavců s názvem „Význam studia kamenné štípané industrie pro poznání myšlení a chování nejstarších zástupců rodu Homo“ (46). V samotné části „Rituály a ritualizované chování ve starém a středním paleolitu“ autor na příkladu 400 tisíc let starých rozbitých lebek rodu *Homo Erectus* z naleziště Bilzingsleben a na příkladu středopaleolitických (tedy neandertálských) „hrobů“ postuluje autor, že „[O]d konce starého paleolitu lze důvodně předpokládat složitý duchovní život tehdejších lidí, zejména patrný u neandertálců.“ (47). Toto tvrzení je velmi problematičné, a v případě *Homo Erectus* snad až zavádějící.<sup>1</sup> Podobná obecná tvrzení zřetelně ukazují na problematičnost vyvozování závěrů jen z vždy problematičky interpretovatelných archeologických struktur, bez solidnější teoretické opory, kterou mohou poskytnout, zejména pro období paleolitu, poznatky evoluční psychologie anebo kognitivních věd (viz níže).

V části „Rituální chování“, z pera Stanislava Vencla, obecně pojednávající o situaci v mladém paleolitu (dále rozvedeno v částech o konkrétních „kulturách“), autor podtrhuje skromnost pramenů české provenience dokládajících „neutilitární aktivity“. Závěrečné konstatování naznačuje až – neoprávněnou – rezignaci na poznání této sféry: „Všechny stopy po neutilitárních aktivitách ovšem představují jen nepatrné materiálně dochované fragmenty tehdejší duchovní kultury, jejímuž pochopení brání jak absence dochovaných hmotných ekvivalentů projevů tehdejšího myšlení, představ, víry, obřadů, tak – a to především – jejich zásadní ideová, naší kulturní tradici cizí odlišnost.“ (58) V částech pojednávajících o rituálním chování v aurignacienu (69-70), gravettienu (85) a magdalenieniu (99-100) se autor uchyluje k všeobecným črtům na podkladě moravského, resp. francouzského materiálu. K situaci v pozdním paleolitu se autor nevyjadřuje vůbec. Tato situace, která se do značné míry projevuje i v příslušných částech dalších svazků, ukazuje na problematičnost snahy činění závěrů na základě „uměle“ geograficky předdefinovaného nálezového fondu. Snad by bylo bývalo lépe, kdyby autoři tyto části pojali geograficky šířeji, anebo se omezili na výčet „neutilitárních“ uměleckých artefaktů a „zvláštních“ struktur a vůbec neopakovali málo informativní obecné závěry. Obecně lze říci, že výrazně informativnější (ve smyslu „archeoreligionistickém“) je pro český a moravský paleolit dílo Jiřího Svobody (1999) a dále pak některé ze studií Martina Olivy (1996, 2003, viz níže).

V kapitole „*Stopy rituálního chování*“ pro evropský mezolit (128) autor uvádí až protichůdné výroky. Autor otevírá následovně: „Výtvarné projevy mezolitiků se vyznačují omezeným rejstříkem aktivit a převážně tak nízkou estetickou přitažlivostí, že jejich řazení k estetickým

---

<sup>1</sup> Srov. např. Donald 1991; Mithen 1996.

či rituálním činnostem může budít až rozpaky.“(128) Zároveň ale upozorňuje na esteticky velmi propracované řezby zvířat a lidí z jantaru a bohatě zdobená pádla (materiál pocházející z Polska a Severní Evropy) a dále na takřka monumentální plastiky ichtio-antropomorfních tvorů z oblasti kultury Lepenski Vir. Část pojednávající o duchovním životě českého mezolitu (147-148) takřka nic informativního nepřináší. Celkově lze říci, že autor podává obraz duchovního života v mezolitu v až karikované podobě, s níž v nadsázce ironizující právě toto pojetí pracují např. autoři knihy *Krajina a revoluce* (Sádlo et al., 2005). Autor nicméně připouští, že archeologický obraz je zkreslený a že vyvozování závěrů o duchovním životě pouze na základě „zvláštních“ artefaktů je zavádějící (128). Je nicméně možné konstatovat, že výzkum mezolitu byl dlouho opomíjen v celé Evropě a zažívá svou renesanci v posledních zhruba dvou desetiletích. Nové výzkumy nutí badatele k zásadnímu přeformulování závěrů o duchovním životě v mezolitu a je škoda, že tyto trendy Slavomil Vencel nijak nereflektuje.<sup>2</sup> Část edice *Neolit* je společným dílem Ivany Pavlů a Marie Zápotocké. Strukturou se od ostatních děl série odchyľuje zejména rozsáhlou kapitolou „*Chronologie*“ a bohužel vynecháním subkapitoly „*Rituální chování*“, která je nahrazena podkapitolou „*Kultovní předměty*“ (81-82). Zmínky o rituálním chování tak jsou, kromě jmenované podkapitoly, roztroušeny po podkapitolách „*Rondely*“ (61-62), „*Společnost*“ (99-100) a kapitole „*Význam neolitu v evropském kontextu*“ (103-108). Pro archeologické období neolitu, v němž je již duchovní život lépe patrný – a to i v českém nálezovém fondu – vynechání kapitoly pojednávající přímo o tomto překvapuje, ačkoliv i zde je nálezový materiál moravský (zejména pak pro pozdně neolitickou kulturu moravské malované keramiky) nesrovnatelně bohatší. Co se rondelů týče, je zajímavý názor uvádějící, že reprezentují první pokus o centralizaci organizace neolitické společnosti (v Čechách se jedná o kulturu s vypíchanou keramikou), který patrně selhal, neboť existence rondelů (pro neolit) je prokázána jen pro několik desítek let. Další interpretační pokusy autorek o funkcích rondelů klesají opět k obecným konstatováním:

„Sakralizované místo zde mohlo přetrvávat dlouhá staletí nebo tisíciletí bez přímých archeologických dokladů až do naší současnosti (...) V širším kontextu jsou mladoneolitické rondely ve střední Evropě považovány za předobraz kruhových staveb na Britských ostrovech, ale i některých megalitických staveb v západní Evropě. Souhrnně se dnes studují jednotlivé prvky jako součást sociokulturní architektury, která byla významnou součástí pravěkých společností.“ (61).

Podkapitola „*Kultovní předměty*“ je v podstatě výčtem antropomorfních a zoomorfních plastik a dále zvláštních výzdob misek, oboje z prostředí kultur s lineární keramikou a vypíchanou keramikou. Interpretace se omezuje na konstatování, že „*předměty nejspíše*

---

<sup>2</sup> Viz např. Bailey – Spikins 2008.

sloužily k rituálním (kultovním) účelům.“ (82)

Symbolickým rozměrem materiální kultury se autorky nezabývají ani v následující podkapitole „*Pohřbívání*“ (83-98), a to ani u předmětů, jejichž symbolický rozměr je patrný, jako například u spondylového šperku (v českém prostředí vzácného).

Celkově rozpačitý dojem z tohoto svazku z hlediska zájmu o symbolicko-náboženský rozměr pravěkých kultur nevylepší ani podkapitola „*Společnost*“ (99-100), která pojednává spíše o sociální struktuře nežli o jejích náboženských nebo alespoň ideologických rozměrech. V kapitole „*Význam neolitu v evropském kontextu*“ (103-108) se autorky uchylují opět pouze k obecným, mnohokrát opakovaným konstatováním: „*Studiu neolitického kultu, resp. náboženství, byla věnována již značná pozornost (...), naše poznatky však v tomto směru zůstávají pouze na velmi obecné úrovni. (...) Univerzálním božstvem byla zřejmě Velká matka, dárkyně úrody a plodnosti.*“ (s. 107) Lze uzavřít, že nosnou část tohoto svazku představuje kapitola věnující se relativní chronologii.

Přestože období eneolitu již přímo nespadá mezi období náboženského vývoje, kterými se zabývá tato práce, je pro kvalitu zpracování symbolického rozměru eneolitických kultur kontrastující ke zpracování této oblasti v jiných částech edice nutné tento svazek letmo okomentovat: *Eneolit* je společným dílem Evžena Neustupného (jako editora svazku), Miroslava Dobeše, Jana Turka a Milana Zápotockého. Tento svazek se odlišuje od svazků ostatních v několika ohledech. Jednak se pro zvláštnost probíraného období liší strukturou a dále pak silnějším důrazem na teoretické zázemí díla. Tato je patrná již v kapitole „*Společnost a její ideologie*“ (24-27) z pera Evžena Neustupného. V části této podkapitoly „*Pohřební rítus a společnost*“ (25–26) autor problematizuje v ostatních svazcích výčtově podaný pohřební rítus, resp. způsob, jak tento odráží sociální realitu. Konstatuje, že pohřební rítus – jako symbolická komunikace – nemusel nutně odrážet společenské vztahy, které symbolizoval. V žádném případě nejde, podle autora, o jednoduchý „obraz“ společenského systému. Dále autor pokračuje statí „*Artefaktová paměť*“ (26), v níž upozorňuje na význam existence prvních „monumentálních památek“, především mohyl, které zakládaly svou trvanlivostí a stálostí de facto pojem (mytické) minulosti a protikladně i budoucnosti. Dále přichází autor s důležitým konceptem významu „vertikality v ideologii eneolitu“. Ve stejnojmenné statí (26) Neustupný ukazuje, že struktury výrazně porušující horizont všedního života, ať již směrem dolů, či nahoru, mají často symbolický význam, ať již jde o hrobovou jámu anebo naopak mohylu, artefakty ponořené pod vodu, či ponechané na vrcholcích hor. O dalším důležitém fenoménu symbolické úrovně života v eneolitu pojednává Neustupný ve statí „*Rituální válečnictví*“ (26–27). Na archeologickém materiálu ukazuje, že ani opevnění, ani zbraně nevykazují rysy, z

nichž by bylo možno usuzovat na primárně utilitární charakter „válečných“ střetnutí v eneolitu. Autor se kloní k názoru, že ozbrojené střety měly spíše ráz ritualizovaného chování. Za pozornost stojí dále zejména podkapitola „*Společnost a symbolika časného eneolitu*“ (57-59), taktéž z pera Evžena Neustupného, v níž pojednává o „megalitickém souboru“ časného eneolitu, který vykazuje hlavní rysy v podobě předmegalitických a megalitických hrobů, fortifikací, sekeromlatů a eneoliticko-bronzového keramického komplexu. Je škoda, že autor byl nucen pojmout tuto subkapitolu stručně, avšak zájemce o tuto problematiku odkazuje na velké množství další literatury.

Další podkapitoly pojednávající o archeologických stopách rituálních praktik v eneolitu již tak zajímavé a teoreticky relevantní nejsou, jde opět spíše o výčty „zvláštních“ artefaktů a struktur. V celkovém pohledu je však možné říci, že tento svazek je koncipován na velmi solidním teoretickém základě, na němž jsou autoři – a především Evžen Neustupný – schopni vybudovat plastický a komplexní obraz života v eneolitu (jak jen omezený rozsah svazku dovoluje), v němž není násilně oddělena rovina „všedního“ a „symbolicko-náboženského“. Navíc se zdá, jako by bylo dílo psáno s větší chutí a zápalem, nežli některé jiné svazky edice. Toto lze říci v plné míře i o částech zabývajících se symbolickými aspekty kultury, které mnohdy v ostatních svazcích působí tak, že autoři mají problém je naplnit. V *Eneolitu* tyto části naopak přetékají. Je evidentní, že i „procesuálně“ laděný autor se solidním teoretickým zázemím, dokonale obeznámený s materiální kulturou daného období v širším euroasijském měřítku je schopen vyslovit vysoce relevantní teze o symbolicko-náboženském rozměru kultur daného období pravěku. Naopak opačný extrém celé edice představuje svazek *Doba laténská*, editovaná Natalií Venclovou: Zájemce o pravěká, resp. protohistorická náboženství se obrátí především ke kapitole sedmé, „*Rituální areály a aktivity*“. K jistému překvapení však čtenáře čekají tyto výmluvné, až šalamounské odstavce, které zasluhují plné citování:

„Tento oddíl pojednává o laténských pohřebištích, ale i o nepohřebních rituálních aktivitách a areálech. Zahrnuty jsou jen projevy rituálních činností, které jsou nebo byly archeologicky takto explicitně označovány, s případnou diskusí takových závěrů. Podle současného pojetí, zejména britské archeologie, musíme však v pravěku počítat s ritualizací většiny činností, a to i ve sféře každodenního života (...). Z tohoto hlediska by tedy bylo formální oddělování rituálních areálů a aktivit vlastně nepatřičné. Na tomto místě není probíráno keltské náboženství tak, jak je odrážejí historické a ikonografické prameny; jeho studium se v současnosti potýká s mnoha metodologickými problémy a vyžaduje novou kritiku pramenů (...). Zmíněny jsou pouze potenciální projevy z oblasti religie (sic!) a ideologie, pokud je archeologické prameny Čech demonstrují.“ (83)

Na příkladu *Doby laténské* je tedy evidentní, že problematika, resp. obtížnost studia symbolicko-náboženského rozměru pravěkých a protohistorických kultur nespočívá zásadní měrou na množství, kvalitě archeologického materiálu a „stavu bádání“ (o kvalitě a množství pramenného materiálu, navíc doplněného o římská písemná svědectví, nemůže být pro dobu

laténskou pochyb), jakož spíše na schopnosti archeologů či spíše prehistoriků daný materiál interpretovat. Právě na edici *Archeologie pravěkých Čech* je možné tento fakt dobře demonstrovat. Posun v poznání *vývoje* náboženských systémů v pravěku již není, s nejvyšší pravděpodobností, na množství a kvalitě nálezů. Nálezy zásadního významu byly učiněny již v minulém a předminulém století a nelze předpokládat, že bude nalezen takový materiál, který by sám o sobě nějak překvapivě osvětloval symbolicko-náboženský rozměr daného období prehistorie. Potřebný badatelský posun je tedy zřejmě třeba hledat jinde než pouze v pramenné základně. Nicméně je nutné pro úplnost v několika větech zmínit tři fenomény, které mají na pramennou základnu a její zpracování v našich zemích (především tu archeoreligionisticky relevantní) vliv. Prvním je fakt, že vzhledem ke stavebnímu rozvoji pracuje současná archeologie z valné části na záchranných výzkumech a je jen málo výzkumů s prvotním vědeckým záměrem. Tyto výzkumy většinou odkrývají sídlištní plochy a pohřebiště. Výpovědní hodnotu mají vysokou, ale k problematice náboženství nepřímou. Druhým, souvisejícím fenoménem je fakt jisté krize, kterou prošla česká archeologie v devadesátých letech 20. století. Množství velkých výzkumů bylo zastaveno a valná část z již nashromážděného materiálu zůstala doposud nepublikovaná. Posledním fenoménem, z bolestných nejbolestnějších, protože se jedná většinou o archeoreligionisticky velmi cenný materiál, je naprosté selhání akademické obce a v širším smyslu celé naší společnosti v problematice zamezení faktického znehodnocení archeologického fondu amatérskými (a žel i profesionálními) hledači s detektory kovů. Takto bylo obrovské množství nálezů rozkradeno a z toho mála, o čem se archeologové dozvěděli, je dále publikovatelný jen zlomek (z důvodu neznámých nebo nejistých nálezových okolností).

Editoři *Archeologie pravěkých Čech* si kladli za cíl překonat marxisticko-engelsovskou perspektivu *Pravěkách dějin Čech* (Pleiner – Rybová 1976). Nová syntéza českého pravěku tuto v jistém smyslu patrně překonává, ale jaksi implicitně či snad dokonce možným absentováním jakékoliv paradigmatické perspektivy. PDC takto byly zpracovány paradoxně kvalitněji: Přiznaná paradigmatická perspektiva má větší význam a relevanci, nežli zatížení implicitní, snad i přímo nereflektované samotnými autory. Na úrovni obecného paradigmatu a perspektiv, z nichž je nahlíženo na symbolicko-náboženskou rovinu pravěkých kultur, je edice (až na výše uvedené výjimky) beznadějně bezkoncepční. Paradigmatický a teoreticko-metodologický posun je patrný jen v několika temných náznacích zmiňujících se o existenci směrů v archeologii, které výzkum náboženství a symbolismu (jakož i celé sociální reality v pravěkých společnostech) problematizují. V tomto ohledu je tedy edice bohužel dokonce zbytečným krokem zpět, neboť například v britské archeologii není marxistické paradigma v

žádném případě považováno za jednoznačně překonané a neexistuje jiný nežli pouze společenský důvod, proč bylo toto paradigma našimi badateli, kteří v něm pracovali po většinu svého akademického života, opuštěno.

## **Studium pravěkých náboženství v dílech dalších českých současných archeologů**

Většina studií domácí provenience zabývajících se náboženstvím v pravěkých kulturách je dílem badatelů, jejichž prvořadý zájem nespočívá ve studiu této problematiky, ale kteří byly „nuceni“ pojednat o symbolicko-náboženském rozměru pravěkých kultur buď z důvodu konfrontace se situací, u níž se taková interpretace nabízela, anebo z důvodu specializace na určitou kulturu v pravěku, kdy nebylo možné tuto problematiku prostě přejít. Kontinuální specializace na diachronní studium fenoménu náboženství a symbolismu v pravěku není častá a lze jmenovat již zmíněného Vladimíra Podborského (z novějších studií viz např. 1999; 2000a; 2000b; 2002a; 2002b; 2006) a Jana Bouzka (viz např. 1977; 1995; 1996; 2002; 2006; 2007); z důvodu mimořádné propracovanosti a kvality studií na dané téma dále Martina Olivu (1996; 2003; 2004; 2007), Martina Kunu (1997) a Evžena Neustupného (1995; 2008, viz výše).

Z důvodu dílčího zaměření této a nadcházejících studií je ještě třeba jmenovat autory, kteří se ve svých studiích přímo věnovali fenoménu míst rituálních aktivit. Jde, chronologicky řazeno, o Václava Matouška (- Turek 1998; 1999), Martu Dočkalovou (2000), Martina Gojdu (2000; 2004), Jiřího Waldhausera (2001; 2002), Zdeňka Smrže a Jana Blažka (2002), a Luboše Chroustovského (2006; 2008).

V těchto (a výše uvedených, kromě Podborského 2006) dílčích studiích se nesetkáváme (pochopitelně) s konzistentním formulováním vlastních teoretických pozic k problematice studia náboženství obecně. Pokud bychom abstrahovaly, šlo by snad hovořit většinou o historicko hermeneutickém přístupu, ve smyslu používání historických analogií a pokusů o interpretaci dané situace na základě abstrahování obecných vlastností daných fenoménů z těchto analogií (Matoušek, Dočkalová, Waldhauser). Martin Gojda pak reprezentuje přístup charakteristický pro fenomenologicky laděnou post procesuální archeologii, který se do jisté míry objevuje i Smrže a Blažka. Zvláštním případem jsou práce Chroustovského, kde jsou data týkající se výšinných lokalit s předpokládaným náboženským významem velmi důkladně analyticky zpracována „procesuálním“ způsobem, ale současně autor v rámci interpretace pracuje s eliadovským konceptem „posvátna“ (viz níže). Domnívám se, že právě pro takto důkladné analytické studie, jako jsou právě ty posledně jmenovaného autora, jsou mnohem

více vyhovující níže popsané kognitivní přístupy ke studiu náboženství, nežli přístupy hermeneuticko-interpretální, mezi nimiž a ostatními částmi autorových prací zeje propast paradigmatické nekompatibility.

Problém spočívá ve faktu, že autoři se nevyrovnávají s fenoménem „náboženství“ (což je termín toliko heuristického charakteru, viz např. Smith 1978) celkově, což ostatně nelze, ale ani s jeho hlavními atributy, jako je charakter nadpřirozených bytostí, šíření a význam na nich založených konceptů ve společnosti, či strukturou a významem rituálních aktivit. Je potřeba hned dodat, že obor, ze kterého by měli archeologové moci čerpat, tedy religionistika, příliš teoretických přístupů použitelných v archeologii nenabízela. Opomenuty či zavrženy však zůstaly většinou i v archeologii použitelné teorie kulturně antropologické a etnologické.

Jediným pokusem o systematické uchopení fenoménu náboženství obecně a pro potřeby archeologických bádání zvláště, učinil Vladimír Podborský (2006: 8-89). Kritika Podborského díla a zejména právě jeho teoretické části byla podána jinde (Havelka – Chalupa 2007) a není třeba ji tu opakovat. Omezím se na konstatování, že autorovy závěry, alespoň ty teoretické, vyznívají poněkud rozpačitě a určitě neposkytují metodologicko-teoretickou platformu pro jiný, než interpretační přístup k výzkumu pravěkých náboženských systémů na základě implicitně arbitrárního výběru materiálu, který je takto nutně poznamenán subjektivní perspektivou každého konkrétního badatele. Domnívám se, že za tímto problémem do jisté míry stojí Podborského vážný pokus o exploataci některých religionistických přístupů, konkrétně hermeneuticko-fenomenologických, ztělesněných osobou rumunsko-amerického badatele Mircei Eliada.

Vzhledem k zaměření přeložené práce na období mezolitu (chápaného v tomto kontextu jako sice plně svébytné, ale přece jen vyústění paleolitického vývoje) a částečně neolitu je nutné blíže zmínit přístup několika badatelů, kteří se těmto obdobím věnují a jejichž studie se nevyhýbají právě ani těžko uchopitelným tématům spojeným s pravěkou religiozitou a symbolickým významem materiální kultury.

Již zmíněn byl Martin Oliva, který se věnuje symbolické rovině pravěkých kultur v několika samostatných studiích. Za stěžejní v tomto ohledu považuji studie věnované pověstnému „hrobu šamana“ z Francouzské ulice v Brně (1996; 2005) a problematice symbolické těžby v Krumlovském lese a symbolické kolektivní práce vůbec (např. 2004). Autor, s maximálně pevným zakotvením v praktické archeologii a detailní znalosti materiální kultury, se neobává vyslovit relativně odvážné teze, opírající se právě např. o etnografické analogie a obecně širší teoretickou perspektivu užitou při interpretaci nálezových situací, nežli tomu bývá v českém archeologickém prostředí pravidlem. V jistém smyslu obdobným přístupem se vyznačují studie



Jaromíra Kovárnika věnované problematice neolitických rondelů (např. 2014; 2016). Tyto studie se vyznačují „interpretační skromností“, se kterou autor interpretuje detailně popsané nálezové situace, ale přitom se nevyhýbá otázkám symbolického významu neolitických a eneolitických rondelů a jejich role v náboženských systémech daného období. Jistou skepsí k možnosti alespoň rámcového poznání symbolicko-náboženského rozměru mezolitických kultur se vyznačují studie dalšího mimořádného znalce materiální kultury, a to Petra Šídy. Autor se obecně daných témat jen dotýká, ale právě vzhledem k jeho skepsi a znalosti materiální kultury a nálezových situací jsou jeho poznámky k tématu např. průběhu neolitizace<sup>3</sup> o to cennější a zřetele hodné (např. 2011; 2014). Možným způsobem šíření neolitizace z oblasti Předního východu se v celkovém dobovém kontextu (včetně problematiky raně neolitických náboženství) zabývá i přehledově významná publikace Radomíra Tichého (2001); lze jen litovat, že se autor problematikou vzniku a šíření neolitického typu religiozity nezabývá širěji.

Jistým opačným extrémem je interpretačně odvážná ale z mého pohledu ne příliš teoreticky a materiálně ukotvená studie P. Květiny, S. Květinové a J. Řídkého (2009) věnovaná významu her v pravěkých kulturách při interpretaci neolitických rondelů.

### **„Materialistické“ a kognitivní přístupy k výzkumu symbolismu a náboženství v pravěku v anglofonní literatuře**

V rámci české archeologické obce se ne příliš výrazně projevil především britský trend studií věnovaných obecně symbolickému významu materiální kultury a vlivu materiální kultury na evoluci člověka obecně a na vývoj kultur v různých fázích pravěku. Pomineme-li zde v České republice poměrně známé (byť spoře aplikované) přístupy symbolické a postprocesuální archeologie, je rozvoj tohoto směru bádání spojen především s osobou doyena britské archeologie, Colinem Renfrewem; směřování tohoto proudu teoretických bádání o materiální kultuře se utvářelo a utváří v kontextu rozvoje kognitivních věd, ve smyslu role materiální kultury na utváření lidské kognice. Je třeba říct, že v těchto bádáních archeologie nehraje sekundární roli, ale stojí přímo v jejich centru, a to jak teoreticky, tak v rámci praktických mezioborových výzkumů. Obecně lze hovořit o „kognitivní archeologii“.

Pokud hovoříme o kognitivní archeologii, je třeba upřesnit, jaký směr kognitivní archeologie máme na mysli. Protože jde ve všech případech o původem anglofonní směry archeologie, je samotné označení „*Cognitive Archaeology*“ zavádějící, protože neoznačuje archeologickou „školu“, ale oblast zájmu. Podle Mithena (1999: 255) jde rozlišit tři „kognitivní archeologie“.

---

<sup>3</sup> Jde o jedno z klíčových témat i pro otázku přelomu mezi náboženstvími lovecko-sběračské tradice a náboženstvími zemědělských kultur ovlivněná patrně předovýchodními vlivy.

Prvním je postprocesuální archeologie, o které bylo stručně pojednáno výše a dále jí zde není věnována pozornost. Další dva směry do jisté míry splývají a lze je označit jako kognitivně – procesuální archeologii a evolučně – kognitivní archeologii. Z perspektivy této práce je téměř nezbytné chápat je v širším pojetí jako jeden směr archeologie. Důvodem je faktická propojenost evolučně – kognitivní archeologie s kognitivní teorií mysli a skrze tuto i s kognitivní vědou o náboženství. Kognitivně-procesuální archeologie zase poskytuje evolučně-kognitivní archeologii širší teoretické pozadí v rámci archeologie obecně a v mnohem širší míře se věnuje symbolicko – náboženskému rozměru kultur staršího pravěku, tedy tematické i časové oblasti, jíž se tato práce zabývá. Bude li tedy dále hovořeno o kognitivní archeologii, jsou míněny dva posledně jmenované směry.

Kognitivní směry archeologie procesuální tradice lze rozlišit i na základě jejich hlavní oblasti zájmu, v níž tyto vyvinuly i do značné míry specifické přístupy. Prvním směrem je v Mithenově terminologii evolučně – kognitivní archeologie. Tato se zabývá analyzováním kognice v širším poli vyšších primátů a rodu homo. Řeší vznik a vývoj základních symbolicko – kognitivních kompetencí a inteligenčních domén (viz např. Mithen 1990, 1996, 2006). Druhý směr kognitivní archeologie je zaměřen na výzkum obrazivého umění kultur mladšího paleolitu a „přírodních národů“ v kontextu jim přiřkládaných náboženských tradic „šamanského“ charakteru (viz např. Pearson 2002; Lewis-Williams 2007). Oproti jiným odvětvím „kognitivních archeologií“ pracuje např. i s psychologickými poznatky týkajícími se požívání drog, resp. změněných stavů vědomí. Ačkoliv je toto odvětví kognitivní archeologie značně populární, v rámci odborné archeologie je přijímáno zdrženlivě.

Třetí, z hlediska této práce nejdůležitější směr je samotná kognitivně – procesuální archeologie. Počátek kognitivní archeologie lze klást do roku 1982, kdy byla publikována inaugurační přednáška Colina Renfrewa (1982). V této době byla procesuální archeologie v podstatě považována za překonanou a to nejen proto, že se nesplnila očekávání, která se od ní jako od sebe proklamované „antropologie pravěku“ očekávala, ale i proto, že v rámci filozofie věd byla neudržitelná její východiska jako např. přesvědčení nezávislosti explanace dat na vědecké teorii. V době stagnace procesuální archeologie učinila velký pokrok ve výzkumech symbolického rozměru materiální kultury postprocesuální archeologie, která se ovšem záhy vymezila proti vědeckému studiu těchto jevů, resp. proti vědeckému poznání obecně. Přirozeně se tedy vyskytla otázka, uchopená Renfrewem, zda je možno využít dílčích závěrů postprocesualistů, kteří rozpoznali materiální kulturu nikoliv jako pouhé reziduum živé kultury, ale jako jejího aktivního (spolu)činitele, na jehož základě lze studovat právě i symbolické reprezentace aktivní v pravěkých kulturách a přitom zůstat v tradici procesuální

archeologie s jejím požadavkem na co možná nejobjektivnější poznání a explicitní metodu (Renfrew 1994: 3):

„Z této perspektivy je možné tvrdit, že procesuální archeologie [...] vstoupila do nové fáze, která by mohla být nazvána „kognitivně-procesuální“ archeologií, čímž uznává jak základní pole studia, tak i záměr pracovat v rámci tradice, která je široce vědecká tak jako byla funkcionalisticky-procesuální archeologie před dvaceti lety, ale již méně náchylná k tomu, aby byla odmítnuta pro své převážně pozitivistické filozofické pozice.“

Na rozdíl od postprocesualistů odmítají zastánci kognitivně – procesuální archeologie „vylít pozitivistickou vaničku i s dítětem realismu“ (Renfrew 1994: 4). Výchozími axiomy kognitivně-procesuální archeologie jsou předpoklad reálné existence minulosti s možností jejího objektivního poznání a možnost určité generalizace ve fungování lidské mysli a to jak v horizontálním, tak vertikálním (časovém) smyslu. Kromě výše zmíněného posunu ve filozofických východiscích překonává kognitivně – procesuální archeologie svou předchůdkyni (vedle samotného zaměření se na výzkum myšlení v pravěku) v uznání významu studia „psychosociálních“ jevů (a aktivní role materiální kultury v rámci těchto jevů) při studiu pravěkých kultur obecně, včetně jejich subsistenční základny (Renfrew 1994b: 10):

„Kognitivně-procesuální archeologie překonává svou funkcionálně-procesuální předchůdkyni ve snaze aplikovat tyto přístupy na [studium] kognitivní oblasti. Toto předsevzetí zjevně rozpoznává, že ideologie je aktivní silou ve společnostech a jako takové jí musí být věnována pozornost v rámci explanací. [...] Také bere na vědomí, že materiální kulturu je třeba vidět jako aktivní sílu v procesu konstruování světa, ve kterém žijeme. Jak podotýká Hodder (1986), jedinci a společnosti konstruují své vlastní reality a materiální kultura zastává v tomto procesu integrální místo.“

Hlavním předmětem zájmu kognitivně-procesuální archeologie je výzkum symbolického myšlení a vztah tohoto myšlení k materiální kultuře, chápané ve svém symbolickém významu jako „externí symbolické paměťové médium“. Termín „externí symbolické paměťové médium“ („*external symbolic storage*“) užil první v práci zabývající se vývojem lidských kognitivních schopností Merlin Donald (1991; viz též Donald 1993, 1998). Vývoj lidské kultury v závislosti na určujících kognitivních procesech a způsobu jejich přenosu a uchování rozdělil na čtyři hlavní vývojové fáze:

Etapa	Druh/dátace	Nové formy znázornění	Zjevná změna	Kognitivní režim
EPIZODICKÁ	primáti	komplexní epizodické vnímání událostí	zdokonalené sebeuvědomění a vnímavost k událostem	epizodický a reaktivní; limitovaná záměrná vyjadřující morfologie
MIMETICKÁ	raní hominidé, vrcholící druhem <i>Homo erectus</i> ; 4 mil.–0,4 mil.	neřečové spodobnění události	revoluce v dovednostech, gestikulaci (včetně vokální), nonverbální komunikace a sdílená pozornost	mimetický; vzrůstající variabilita obyčejů, kulturní 'archetypy'
MÝTICKÁ	sapientní lidé, vrcholící druhem <i>Homo sapiens sapiens</i> ; 0.5 mil. – současnost	řečové spodobnění události	rychlá fonologie, verbální komunikace; verbální sociální záznamy	lexikální invence, narativní myšlení, mýtické ospravedlnění vlády
TEORETICKÁ	současné sapientní kultury	rozsáhlá vnější symbolizace, řečová i neřečová	formalismus, rozmanité teoretické artefakty a rozsáhlá externí paměťová média	institucionalizované paradigmatické myšlení a tvořivost

Tab. 1. Podle Donald 1998: 14.

V jeho pojetí je „externí symbolické paměťové médium“ spjato především se vznikem hláskového písma v prostředí raných městských kultur, konkrétně řeckých. Pomineme-li jiné problematické aspekty Donaldova vývojového schématu (jako např. pominutí divergentního vývoje v různých částech světa), je mu z archeologické perspektivy vytýkáno především mentalistické pojetí neberoucí v potaz právě roli materiální kultury v procesu vývoje kultur a pominutí signifikantní fáze kulturního vývoje související s přechodem k usazenému zemědělskému životu.

Podle Renfrewa Donald nevysvětluje jev tzv. „sapientního paradoxu“, který spočívá v 30 000 let dlouhé prodlevě mezi existencí moderního člověka s plně vyvinutou řečí (jako symbolickým systémem *par excellence*), s nímž lze počítat v době před asi 40 000 lety, a vznikem komplexních materiálních kultur s bohatou symbolickou strukturou směřujících k „teoretické“ fázi vývoje lidských kultur. Renfrew tak vkládá do Donaldova schématu mezi fázi „mýtickou“ a „teoretickou“ fázi „symbolické materiální kultury“ („*symbolic material culture*“). Tato fáze zahrnuje období od přechodu k zemědělskému usedlému způsobu života do vzniku protourbánních center a vyznačuje se výrazně zvýšenou interakcí s materiálním světem. Zvýšený sortiment artefaktů z většího množství materiálů umožnil, tvrdí Renfrew, rozvoj symbolického myšlení díky jeho „substancionalizaci“ materiální kulturou a tím i vývoj relativně egalitářských společností do společností sociálně složitějších (Renfrew 1998, 2001:

126–128, 2003: 10–15). Na teoretické úrovni překonává tento koncept „mentalistické“ pojetí vývoje lidských společností zdůrazněním aktivní role materiální kultury (Renfrew 2001: 129):

„Chyba činěná komentátory [vyjadřujícím se k vývoji lidské kognice a kultury] zaměřujícími se výhradně na „mysl“ je ta, že vyzdvihují schopnost bohatého symbolického chování bez poukázání na to, že základním kritériem je praxe v materiálním světě. Tato předpokládaná schopnost je naplněna jen tehdy, když se mysl a hmota spojí v novém způsobu chování vůči materiálnímu světu. Máme-li tuto problematiku řešit adekvátně, musíme k ní přistupovat s – řekněme – hypostatickým přístupem překonávajícím dichotomii mysli/ hmoty. [...] Můj přístup [...] spočívá v tom, že v mnoha případech není správné předpokládat, že mysl předchází praxi, nebo že koncept předchází materiální symbol.“

Tyto teze mají zřejmou relevanci při výzkumu pravěkých a protohistorických náboženských systémů. Naznačují, že jejich výzkum na základě reziduí materiální kultury nemusí být vzhledem k jejich mentální náplni tak beznadějný, jak se obvykle soudí. Není pochyb, že v náboženských systémech (včetně recentních) hraje symbolický rozměr materiální kultury významnou roli. Renfrew (1994: 6) záhy zahrnuje vztah k nadpřirozenému mezi vlastní předměty zájmu výzkumu symbolického rozměru materiální kultury:

- 1) Projekt, ve smyslu promyšleně strukturovaného, účelného chování.
- 2) Plánování, obsahující časový rozvrh a občas i znázornění předcházející samotné započetí plánované činnosti.
- 3) Míry, obsahující nástroje k měření a jednotky měř.
- 4) Sociální vztahy, s využíváním symbolů ke strukturování a regulování mezilidského chování.
- 5) Oblast nadpřirozeného, s využíváním symbolů ke komunikaci se světem nadpřirozeným a zásvětím.
- 6) Znázorňování, s produkováním a užíváním vykreslování, nebo jiného ikonického ztělesnění reality.

Náboženská symbolika se neomezuje jen na ikonické reprezentace nadpřirozených činitelů, ale na celou škálu forem materiální kultury (od artefaktů speciálně určené pro náboženské rituály, přes nástroje denní potřeby až po monumentální funerální stavby) i krajinné prvky. Naopak omezení kognitivní archeologie primárně na výzkum artefaktů se symbolickým významem spadajícím do náboženské symboliky (a sociálních jevů vzájemně s tímto v archaických společnostech neodlišitelných) doporučují Flannery a Marcus (1998). Oblast kompetence kognitivní archeologie omezují na kosmologie, náboženství, ideologie a ikonografii. Konstatují, že aplikace kognitivní archeologie na ostatní jevy (jako např. výrobu nástrojů apod.), ačkoliv vypovídající o kognici producentů materiální kultury, by rozostřila hranici mezi „kognitivní archeologií“ a „archeologií“ obecně (Flannery – Marcus 1998: 37). Dále se autoři domnívají (tamtéž), že:

„[K]ognitivní přístupy je možné užít jen za vhodných okolností; to znamená tehdy, je-li množství podpůrných dat uspokojivé množství. Když množství dat není tak bohaté, kognitivní archeologie se stává téměř spekulací, svého druhu bungee-jumpingem do Světa fantazie.“

V obou případech lze konstatovat záměnu významu označení „kognitivní“, jako určení teoretického přístupu k výzkumu kultury obecně, a předmětového soustředění se na ty její atributy, které nesou primárně symbolický význam (podobně i u Renfrewa, viz výše). Tento přístup vzbuzuje obavu, že se cyklicky vrací ke studiu pravěkých a protohistorických náboženských systémů na základě předdefinovaného materiálu a poznatky pramenící ze vznikající teorie materiální kultury tu zůstávají v zásadě nevyužity. Navíc, pokud by mělo jít v kognitivní archeologii primárně o možnost dosažení jaksi plastické podoby archaických náboženských systémů, nepřinesla by v zásadě nic nového, protože Flannery a Marcus mají pravdu v tom, že toto je opravdu možné jen tehdy, je-li k dispozici dostatek (nejlépe písemného, anebo alespoň ikonografického) materiálu. Archeologie obecně však (v ideálním případě) usiluje spíše o pochopení kulturní dynamiky ve všech jejích rovinách a k tomuto cíli do značné míry postačuje hrubý, obecný, ale vysoce pravděpodobný a ve svých dílčích attributech predikovatelný model náboženského systému. Otázky týkající se pravěkých náboženských systémů je třeba formulovat jinak, než jako tázání se po jejich „narační“ náplni. Jak konstatuje Mithen (1998: 97):

„Co můžeme vědět o takovýchto [nadpřirozených] bytostech? „Velmi málo“ je obvyklou a patrně správnou odpovědí. Ale archeologický záznam také nabízí jiné, možná zajímavější otázky: proč jsou materiální symboly tak zásadní pro náboženské představy a rituální praktiky? [...] Proč vyžadují 'vnější symbolická paměťová média'?“

Odpověď na tuto otázku Mithen začíná studiem samotného vzniku náboženského myšlení. Toto bylo podle něj umožněno zejména díky dvou fázím „hroucení“ do té doby izolovaných mentálních domén. K propustnosti mezi sociální a přírodovědnou inteligencí („kognitivní fluiditě“) došlo před asi 100 000 lety. Nálezy kostí konkrétních druhů zvířat v hrobech ukazují na cosi, co bychom mohli nazvat antropomorfickým myšlením vztaženým na zvířata, či „totemismem“ (Mithen 1998: 100–101): Integrace představ a znalostí ze dvou vyvinutých [kognitivních] domén přírodovědné a sociální inteligence, umožnila poprvé lidem přisoudit lidské myšlení zvířatům a věřit tomu, že sdílejí předky s konkrétními zvířecími druhy. Ovšem tyto představy se nezrcadlí v materiální kultuře díky přetrvávající izolovanosti inteligence technické. Ke zhroucení této bariéry došlo mezi lety 60 000–30 000, čímž byla umožněna „kulturní exploze“ mladšího paleolitu s artefaktuálním vyjádřením náboženských představ. Z této perspektivy je náboženské myšlení epifenomenálním produktem evoluce „fluidní“ mysli (viz výše). Důvod, proč je pro náboženské myšlení charakteristické jeho materiální zakotvení,

spočívá v charakteru náboženských představ samotných. Konceptům nadpřirozených činitelů je vlastní „kontraintuitivita“, tedy narušování intuitivních představ o světě, ve které tkví jejich atraktivnost. Tyto koncepty ale musí zároveň do značné míry nést atributy vlastní běžné znalosti, které je „zakotvují“ v mysli a umožňují jejich kulturní přenos. U kulturně úspěšných náboženských představ odpovídá podíl intuitivních a protiintuitivních aspektů „kognitivnímu optimu“ (viz Boyer 1994, 2001; Guthrie 1993 a níže). Přesto i u těchto náboženských systémů je přenos obtížný, protože protiintuitivní představy neodpovídají evolučně vyvinuté architektuře lidské mysli (Mithen 1998: 102):

„[N]eexistuje žádná specifická doména pro náboženské představy. Tyto představy vykazují nesmírnou rozmanitost. Nelze předpokládat, že ostatní jedinci budou schopni uchopit [náboženské] představy zastávané jiným individuem. Důsledkem je zcela odlišný, a zásadně obtížnější, způsob kulturního přenosu náboženské znalosti než způsob přenosu sociální znalosti. Spíše nežli neformálním způsobem bývá s [náboženskou znalostí] nakládáno v kontextu rituálního chování: pevný pořádek úkonů, na kterém se velmi lpí, slouží k dosažení věrnosti [náboženských] představ během jejich kulturního přenosu. Bez tohoto jsou náboženské představy příliš náchylné k znehodnocení a opuštění.“

Kromě zakotvení náboženských představ v mysli pomocí jejich „kognitivně optimálního“ charakteru a jejich kulturního přenosu skrze rituální praktiky, spatřuje Mithen třetí jev umožňující samotnou existenci a přenos těchto představ právě v jejich materiálním ztvárnění. Artefakty reprezentující nadpřirozené činitele exponují ponejvíce ten jejich rozměr, který by právě šel označit jako protiintuitivní (tedy hůře komunikovatelný) a mnohem méně rozměr přirozeného (Mithen 1998: 103):

„Spodobnění ve fyzické formě poskytuje prostředek k tomu, aby mohly být právě ty aspekty nadpřirozených bytostí, které porušují intuitivní vědomosti, zakotveny v mysli [...]. Jinými slovy, měli bychom očekávat, že spodobnění nadpřirozených bytostí vyzdvihuje právě ty jejich rysy, které narušují intuitivní znalost (spíše než ty, které této odpovídají).“

Náboženské představy tak nepotřebují ke své existenci „externí symbolická paměťová média“ z důvodu množství informací, které ke své existenci potřebují, ale z důvodu svého charakteru (Mithen 1998: 104). Tato teze ukazuje, že materiální ztvárnění náboženských představ není sekundární vůči náboženským představám, ale do značné míry tyto umožňuje (viz též Mithen 1996, 1998b: 181–183, 2004). Ačkoliv tedy archeologové nemohou dosáhnout „narační“ úrovně náboženských tradic, mohou učinit závažné poznatky o charakteru náboženství obecně. Právě evoluční pozadí náboženského myšlení a role materiální kultury v něm jsou témata, která jsou nutně přehlížena při studiu historických náboženských systémů. Mithenův přístup, ve kterém uplatňuje evoluční perspektivu vývoje lidské mysli, kognitivní vědu o náboženství (k jejímž fundamentálním tezím sám přispívá) a teorii materiální kultury, lze označit za kognitivní archeologii náboženství v silném slova smyslu.

Pro plné pochopení Mithenových teoretických postupů je nutné rámcově popsat samotné charakteristické a paradigmatické rysy kognitivní vědy o náboženství, jejíž některé explanační teorie jsou převzaty i do vlastního teoretického interpretačního rámce popsaného níže.



## Charakteristika kognitivní vědy o náboženství

### Vymezení

Kognitivní věda o náboženství (dále KVN) se obecně vyznačuje naturalistickým výzkumem náboženských fenoménů, k nimž přistupuje z pozic evolučního paradigmatu. Počátky KVN můžeme hledat v 80. letech (Guthrie 1980), k velkému a dosud rychlému rozvoji pak dochází v letech 90. (např. Boyer 1994; Lawson – McCauley 1990; Whitehouse 1995). Ačkoliv jde o specifickou vědeckou disciplínu s vlastními metodami a pojmoslovím, vyznačuje se KVN mezioborovostí a stojí na pomezí antropologie, religionistiky, evoluční biologie, kognitivních směrů evoluční a vývojové psychologie, archeologie a neurověd. Je takto integrována do vertikálního systému vědeckého poznání.

Problém definování oblasti „náboženského“ jako pole vědeckého zájmu je starý jako religionistika sama. Pro základní potřeby KVN se jeví jako dostatečná klasická „minimální“ definice E.B. Tylora, který definuje základ náboženství jako „víru v nadpřirozené bytosti“ (1871: 2:8). Blíže specifikuje oblast zájmu KVN např.<sup>4</sup> Pascal Boyer a Brian Bergstrom (2008: 112) na snahu o vysvětlení:

- Mentálních reprezentací nadpřirozených činitelů, jako jsou duchové, (mrtví) předci, bohové, ale i čarodějnice podobně;
- Role artefaktů, které jsou asociovány s těmito mentálními reprezentacemi, jako jsou např. amulety, spodobnění božstev, náboženské symboly apod.;
- Rituální aktivity odkazující se k předpokládaným nadpřirozeným činitelům;
- Morální instituce a pravidla založená na „instruování“ od nadpřirozených činitelů;
- Zvláštní duševní stavy buď „způsobené“ nadpřirozeným činitelem, anebo navozené za účelem komunikace s nadpřirozeným činitelem;
- Etnické příbuzenství a koaliční jednání založené na afilaci k nadpřirozenému činiteli.

Jesper Sørensen (2005) definuje pět základních principů, s nimiž KVN k takto vymezenému poli svého vědeckého zájmu přistupuje:

- 1) Přístup ke studiu náboženství musí být dekonstrukční, náboženství jako pomyslný celek neexistuje (srov. Smith 1978); Zavrženy jsou snahy o vysvětlení náboženství pomocí jedné teorie, resp. definice, ať již fenomenologické (setkávání se s posvátnem – Eliade), starší evoluční (animismus, animatismus, totemismus atp.), nebo sociologické (náboženství jako sebezbožštění společnosti – Durkehim); Cílem dekonstrukce je vymezení principiálních jevů náboženského myšlení a jednání a zachycení relativně jednoduchých kognitivních mechanismů stojících za jejich produkováním, které jsou zkoumatelné vědeckými metodami a vysvětlitelné v kauzálních závislostech (viz níže).

---

<sup>4</sup> K dalším přehledovým studiím viz Barrett 2007; Boyer 2003; Martin 2003; Sørensen 2005.

- 2) Cílem KVN je formulování explicitních explanačních teorií náboženských fenoménů za užití mezioborově kompatibilních a přenositelných pojmů nikoliv jejich interpretace za užití slovníku převzatého z náboženských směrů samotných.
- 3) Ke zkoumání náboženských fenoménů jsou užívány metody určené ke zkoumání nenáboženských fenoménů: Náboženské myšlení je chápáno jako *myšlení*, náboženské rituální chování je chápáno jako *ritualizované chování* a podobně (postulát nemimofádnosti náboženských fenoménů, za jejichž produkci stojí standardní užívání běžných kognitivních procesů).
- 4) KVN usiluje o formulování kauzálních vztahů mezi mentálními procesy a mechanismy a viditelnou formou náboženských fenoménů, které se mohou (ale nemusejí) na základě těchto procesů a mechanismů v daném kulturním a přírodním prostředí vyvinout (univerzální náboženské jevy neexistují, univerzální jsou jen procesy a mechanismy ty jevy *umožňující*).
- 5) Ačkoliv je náboženství sociálním jevem, jeho výzkum musí začít výzkumem mysli (kognice) jednotlivce: „*there is no religion without human cognition*“.

### **Metodologický modulární model mysli a „integrováný kauzální model studia kultury“ jako metodologické a teoretické východisko evolučně kognitivní perspektivy studia náboženství**

Modulární model mysli představil psycholog Jerry Fodor (Fodor 1983). Ve Fodorově pojetí je mysl složena z několika málo modulů odpovídajících pěti základním smyslům a prostřednictvím smyslových vjemů specificky spouštěných, spolu s modulem řeči a centrálním systémem umožňujícím syntetizaci výstupů izolovaných modulů do vyšší formy kognice umožňující řešení daného problému. Moduly jsou automatické (spouštěné vjemem), mandatorní (odpovídají konkrétnímu smyslovému vjemu), informačně izolované (na úrovni modulů mezi nimi neexistuje informační výměna), rychlé (provokují automatickou reakci), vrozené a „hloupé“ (umožňují jen jednoduché reakce). Mysl je pak složena z těchto modulů a centrálního systému, který je naopak nemodulární, informačně neizolovaný, pomalý a „chytrý“. Tento Fodorův model byl akceptován ve své principu, ale nedokáže vysvětlit rychlost, takřka neomezenou variabilitu problémů, které je mysl schopna řešit a především pak opomíjí fakt, že z perspektivy evoluce přírodního výběru byla mysl lidí i jejich předků nucena řešit především množství specifických problémů, nikoliv problémů obecných.

Fodorova teorie „částečně“ modulární mysli byla rozšířena evolučními psychology Johnem Toobym a Ledou Cosmidesovou v model „masivní modularity“ (Tooby - Cosmides 1992), kdy mají modulární charakter i ty části mysli, ve kterých probíhá kognitivně vyšší činnost, resp. moduly stále specializované na jeden konkrétní úkol, stále informačně a kontextuálně ohraničené se sdružují do skupin („*faculties*“) specializovaných na rychlé řešení problémů dané širší oblasti (např. sociální interakce ve skupině). Předpokladem pro rychlé a spolehlivé řešení takových problémů je důležitou vlastností modulů jejich „informační naplněnost“

(„*content rich*“). Tato spočívá v jejich „předprogramování“ (tedy automatickém způsobu zpracování informace) pro řešení konkrétní oblasti problémů a v existenci jejich vrozeného obsahu spočívajícího v dědičných základních „intuitivních“ vědomostech (např. intuitivní znalost základních fyzikálních zákonů, viz níže).

Porozumění a vysvětlení principů fungování modulární mysli jako celku a dílčích modulů zvlášť, resp. postihnutí oblastí problémů, k jejichž řešení primárně slouží, lze podle Toobyho a Cosmidesové dosáhnout *pouze* pomocí studia jejich evolučního vývoje, resp. evoluce rodu *homo* pod tlakem přírodního výběru v daném přírodním a sociálním prostředí:

„Jediným známým vysvětlením existence komplexních funkčních schémat v organických systémech je přírodní výběr. [...] Přírodní výběr pracuje prostřednictvím testování různých alternativních schémat užitých při řešení během evoluce se opakujících situací (dlouhotrvající adaptační výzvy). Během naší evoluční historie byla přírodním výběrem zvolena taková [kognitivní] schémata [aplikování při řešení problémů], která se prosadila vůči alternativním schématům, což znamená, že tato schémata se úspěšně prosazovala a šířila tak dlouho, až se stala univerzálními a druhově typickými rysy naší evolvované [kognitivní] architektury.“ (Cosmides - Tooby 1994: 86)

*Naše kognitivní architektura je tedy uzpůsobena k řešení problémů, se kterými se setkávali lovci a sběrači pleistocénu. V převažujícím množství aktivit prováděných v současném prostředí je tato architektura složená z dílčích modulů užívána k řešení problémů a situací, k jejichž řešení nebyla vyvinuta a toto užití je epifenomenální, a jeho produkty můžeme chápat z evolučního hlediska jako vedlejší produkty; nicméně stojí v základech veškerého chování a myšlení v jeho kulturně variabilních podobách, tedy i náboženství.*

Takto lze studovat kulturu, včetně náboženství, z jiné perspektivy, nežli je standardní perspektiva humanitních a sociálních věd (Tooby – Cosmides 1992: 24-49), která studium kultury *vyděluje* ze systému vědeckého poznání. Perspektiva představená Toobym a Cosmidesovou nazvaná „integrováný kauzální model (studia kultury)“ umožňuje konceptuální propojení sociálních a humanitních věd s ostatními vědeckými obory a to na základě akceptování předpokladů, že (1992: 24):

- a. Lidská mysl se skládá z určitého množství evolvovaných mechanismů, které jsou doložitelné v nervovém systému a které zpracovávají informace;
- b. tyto mechanismy, stejně jako vývojové programy, které stojí za jejich vývinem [u jedince], jsou adaptacemi vzniklými na základě přírodního výběru během doby evoluce našeho druhu v konkrétním prostředí;
- c. velké množství těchto mechanismů je funkčně specializováno pro vyvolání konkrétního chování, řešícího konkrétní adaptační problémy, jako je např. výběr partnera, osvojení řeči, rodinné vztahy a spolupráce;

d. aby mohly být tyto mechanismy funkčně specializované, musí být bohatě strukturované obsahově-specifickým způsobem [tj. jsou uzpůsobeny pro řešení jedné oblasti problémů];

e. obsahově-specifické informace zpracovávající mechanismy generují některé konkrétní obsahy lidské kultury, včetně jistého jednání, artefaktů a řeči přenášených reprezentací;

f. kulturní obsahy generované těmito a dalšími mechanismy jsou pak osvojovány nebo pozměňovány psychologickými mechanismy ostatních členů společnosti;

g. toto tvoří [kulturně] epidemiologické a historické procesy na populační úrovni; a

h. tyto procesy jsou lokalizovány v konkrétním ekologickém, ekonomickém, demografickém a mezi skupinovým sociálním kontextu nebo prostředí.

Z tohoto pohledu je kultura produkt vytvoření evolvovanými psychologickými mechanismy situovaných v jedincích žijících ve skupinách. Kultura a lidské sociální chování je komplikovaně proměnné, ale ne kvůli tomu, že by lidská mysl byla sociálním produktem [jak zastávají reprezentanti sociálních věd], nepopsaným listem, nebo z vnějšími příčinami naprogramovaný všestranný počítač, postrádající bohatě definovanou evolvovanou strukturu. Namísto toho je lidská kultura a sociální chování bohatě variabilní právě proto, že je produkováno mimořádně komplikovaným vzájemně provázaným souborem funkčních programů, který používá a zpracovává informace získávané ze světa, včetně informací poskytovaných intencionálně i neintencionálně ostatními lidskými bytostmi.“

V rámci kognitivní vědy o náboženství je pracováno s „metodologickou“ modularitou mysli, která nezkoumá, zda je lidská mysl modulární ve fyzickém smyslu (řeší neuropsychologie) a do značné míry se ani nezabývá otázkou, k řešení jakého okruhu adaptačních problémů byly předpokládány kognitivní domény vyvinuty (řeší evoluční psychologie). KVN přistupuje ke zkoumání náboženství tak, že předpokládá existenci modulárně modelované mysli s dědičnými „programy“ odpovídajícími na daný okruh problémů a vjemů. Tento přístup umožňuje zaměřit se na zkoumání kognitivních procesů, které *umožňují* a *formují* a v jeho variabilitě *omezují* náboženské myšlení a jednání, namísto aby bylo náboženství zkoumáno jako celek, což je metodologicky nemožné (viz Pyysiäinen 2009: 192-197; Boyer 2001).

V této perspektivě je tak náboženství nahlíženo jako fenomén, v jehož jádru je víra v nadpřirozené bytosti, který vzniká, funguje a ve svých kulturně variabilních formách se šíří

na základě epifenomenálního využití evolučně vyvinutých kognitivních domén (viz např. Mithen 1996; Boyer 2001; Atran 2002; Tremlin 2006).

### **Kognitivní teorie kulturně postulovaných nadpřirozených činitelů**

Problematika víry v nadpřirozené bytosti nejen že nutně stojí v ohnisku zájmu výzkumu náboženství, ale na kognitivní teorii vysvětlení tohoto jevu lze velmi dobře demonstrovat aplikaci výše zmíněných teoretických předpokladů.

Je zřejmé, že základní podněty pro tvorbu představ nadpřirozených činitelů získává lidská mysl interakcí s vnějším prostředím. Za postulováním nadpřirozených činitelů stojí stejné evolučně vyvinuté mechanismy, které slouží k postulování činitelů přirozených, kterým je přiznána životnost (*animacy*) a mentalita (*mentality*), tedy takovým organismům, které jsou schopné vědomého cíleného působení (*agency*).

Rozdíl činěný na mentální úrovni mezi „jen“ živým a možností intencionálního jednání nadaným organismem spočívá ve spontánní aplikování „teorie mysli“, tedy v zapojení mechanismu, který automaticky předpokládá existenci intencionální mysli lidského charakteru u vnímaného organismu. Tento mechanismus je nazýván „mechanismem teorie mysli“ (*Theory of Mind Mechanism – ToMM<sup>5</sup>*). Tento jev je také známý jako „folkpsychologie“.

Jevy spouštějící mentální mechanismy detekující intencionálního činitele, nemusejí být jen přímé (jako přímé pozorování organismu), ale i nepřímé. Jde zejména o (částečně podle Pyysiäinen 2009: 13; viz též Boyer – Barrett 2005: 15-16):

- 1) Pohyb objektu typický pro živé organismy, tedy takový pohyb, během něž je náhle a bez zjevných vnějších fyzikálních měněn směr, rychlost a tvar objektu v souvislosti s jeho pohybem.
- 2) Objekt reagující na podněty na dálku.
- 3) Stopy nasvědčující intencionalitě a cílevědomosti pohybu.
- 4) Zkušenost sdíleného zaujetí (*joint attention*) s daným objektem.
- 5) Konfrontaci s objektem, nesoucím zdánlivě i reálně atributy vytvořeného artefaktu.

Základní mentální mechanismus pro detekování intencionálních činitelů na základě výše jmenovaných podnětů je nazývaný „(mentálním) nástrojem pro detekci činitelů“ (*Agent Detection Device - ADD*) (Barrett 2000). Občas je uváděn jako „hyperaktivní“, což spočívá v tom, že tento mechanismus postuluje intencionální činitele na základě minimálních, a tedy

---

<sup>5</sup> Terminologický jazyk kognitivní vědy (o náboženství) je angličtina. Používání českých zkratk zavedených termínů bylo zavádějící a proto je v textu užíváno původních zkratk anglických, poté, co je při prvním použití v textu termín přeložen.

často falešných podnětů.<sup>6</sup> Poněkud obecný význam termínu ADD byl Ikkou Pyysiäinenem (2009: 12-22) rozšířen o koncepty „hyperaktivního chápání intencionality“ (*Hyperactive Understanding of Intentionality - HUI*), kdy je postulováno intencionální jednání i u činitelů, kde k němu ve skutečnosti nedochází, a o koncept „hyperaktivního dedukování účelnosti“ (*Hyperactive Teleofunctional Reasoning - HTR*), který postuluje inteligentním intencionálním činitelem vloženou účelovost, anebo stopy po činnosti tohoto činitele, i do přírodních objektů.<sup>7</sup>

„Hyperaktivita HADD, HUI a HTR znamená, že tyto produkují mnoho falešných spouštěcích impulsů: lidé vnímají činitele, tam, kde žádní nejsou, připisují intencionalitu jevům a strukturám, které jsou čistě mechanické a používají teleo-funkcionální uvažování při vysvětlování přírodního světa.“ (Pyysiäinen 2009: 21)

Senzitivita, naléhavost a *omylnost* (detekce činitelů i v případě jejich faktické nepřítomnosti – např. pohyb větví zapříčiněný větrem, tváře v mracích apod.) tohoto mechanismu patrně sehrává jednu z nejvýznamnějších rolí pro postulování „jader“ náboženských konceptů ve formě postulovaných reálně neexistujících činitelů (Atran 2002: 78-79; Guthrie 1993), nicméně k celkovému vysvětlení jevu nadpřirozených činitelů nedostačuje (Boyer 2001: 165-169; Tremblin 2006: 75-80), protože množství takto získaných informací je příliš malé pro konstrukci trvalé představy (nadpřirozeného) činitele a protože náboženské představy jsou jistou formou abstrakce z velkého množství takovýchto individuálních zážitků (Pyysiäinen 2009: 22).

Dalším procesem nezbytným pro vznikání a šíření představ o náboženských činitelích je právě aplikace ToMM<sup>8</sup> na činitele „detekované“ na výše zmíněném principu. Jde o spontánní přisouzení lidské mysli, se všemi jejími vlastnostmi a implikacemi, které vedou k chápání postulovaného činitele jako potenciálního partnera pro sociální výměnu:

„Naše osobní přesvědčení, že činitel jedná na základě mentálních procesů, označujeme jako mechanismus teorie mysli [...]. Kompletní obraz povahy a významu činitele je výsledkem spolupráce ADD a ToMM. ADD zkoumá objekt našeho zájmu a jím zjištěné zjevné charakteristiky činitele aktivují ToMM, který opět iniciuje bohaté spektrum [deduktivních] inferencí o povaze činitele. Dále zapojuje některé významné kognitivní dovednosti pro další interakci [s činitelem]. [...] Pomocí činnosti ADD a ToMM jsou bohové vytvořeni jako bytosti

---

<sup>6</sup> Samotný mechanismus detekce intencionálních činitelů byl zřejmě evolučně vyvinut na základě nutnosti včasného odhalení potenciálních predátorů (z tohoto hlediska se jeví být jako smysluplná i jeho častá omylnost, protože je lépe x krát reagovat na falešný podnět, než jednou na podnět nereagovat a stát se obětí predátora), ale i k identifikaci potenciálních sociálních aktérů.

<sup>7</sup> I přes rozšíření konceptu ADD Pyysiäinenem je tento stále příliš obecný a ukazuje se, že tento mechanismus je složen z velkého množství specializovaných dílčích mechanismů reagujících na specifické kategorie podnětů (viz Boyer – Barrett 2005).

<sup>8</sup> V přísném slova smyslu jde o „teorii teorie mysli“. Jde o předpoklad, který je empiricky prokázán, že člověk s normálně vyvinutou myslí disponuje schopností „teoretizovat“ o mentálních procesech ostatních jedinců. Jev lze také označit jak intuitivní psychologii anebo tzv. „folk psychologii“.

s myslí a výsledkem je, že jsou zapojeny další inferenční systémy a mentální mechanismy zapojené v sociální interakci.“ (Tremlin 2006: 80)

Z tohoto ohledu je antropomorfismus myslí přisuzované postulovaným nadpřirozeným činitelům klíčový a jde také o jediný fenomén, který nacházíme u *všech* konceptů nadpřirozených činitelů (Guthrie 1993; Boyer 2001: 144).

Nyní je třeba vysvětlit, v čem vlastně spočívá z kognitivního hlediska nadpřirozenost postulovaných činitelů a jaké mechanismy stojí za faktem, že je těmto spontánně přisuzována lidská mysl a stávají se tak sociálními aktéry.

Nejdříve je třeba vrátit se k předpokladu „metodologické modularity myslí“. Jak bylo nastíněno výše, naše znalost o přírodním a sociálním prostředí (a na ní založené jednání) je založena na informacích získávaných a zpracovávaných prostřednictvím dílčích mentálních modulů a inferencí mezi nimi. Takto specificky získané a zpracované informace jsou sdružené do informačních domén, které nazýváme „evolvovanými intuitivními ontologiemi“, kdy jejich „intuitivita“ znamená, že nejde o produkt naší vědomé reflexe světa (Boyer – Barrett 2005: 96):<sup>9</sup>

„[I]ntuitivní ontologie popisujeme jako soubor komputačních prostředků, z nichž každý je charakterizován specifickým formátem [informačního] vstupu, specifickými inferenčními principy a specifickým typem [informačního] výstupu (který může současně být vstupem dalšího systému). Dané informace, které odpovídají danému formátu vstupu jednoho konkrétního systému tento systém aktivují a produkce výstupu jsou automatické.“ (Boyer – Barrett 2005: 98)

Základními intuitivními doménami jsou (podle Pyysiäinen 2009: 23; viz též Barrett 2000; 2008):

*Prostorovost*: umístění v prostoru;  
*Fyzikalita*: např. kapaliny  
*Bytelnost*: objekty a artefakty;  
*Živé druhy*: zvířata a rostliny  
*Životnost*;  
*Mentalita*: různá přesvědčení a přání;  
*Sociální pozice*: sociální vztahy;  
*Události*: události a jednání;  
*Časovost*: vše existuje v čase.

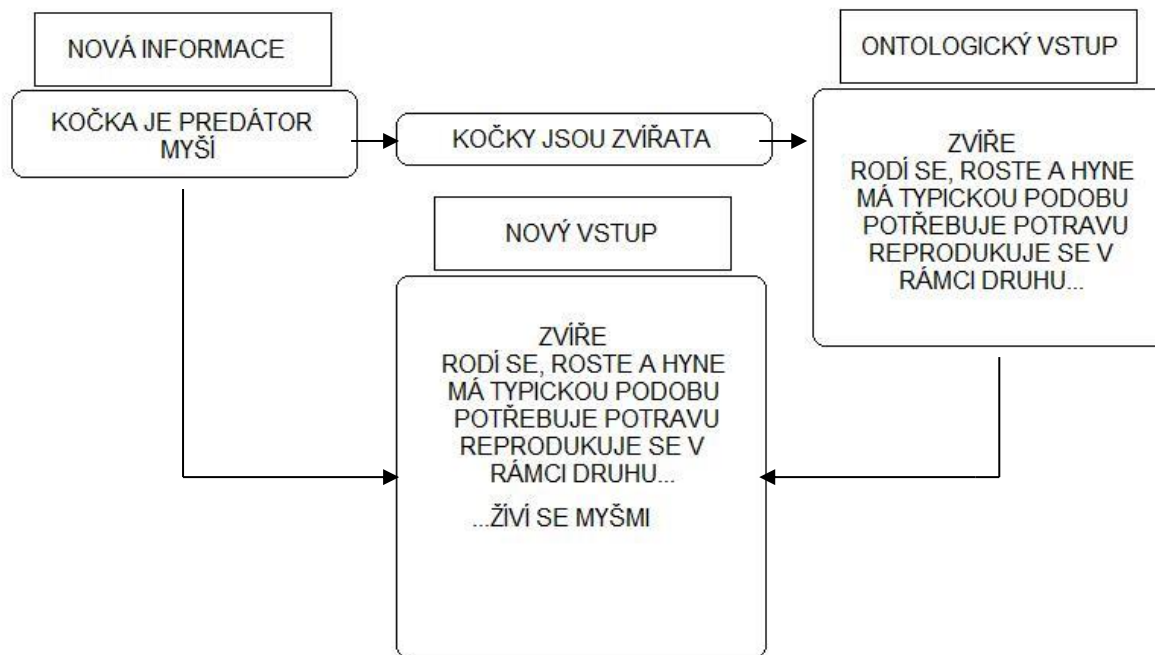
Boyer (1994) uvádí zjednodušeně tyto základní ontologické kategorie: osoba, zvíře, rostlina, artefakt a přírodní objekt a s nimi asociované intuitivní očekávání v oblasti jejich fyzikalit, biologie a psychologie (viz též Boyer 2000: 196-197).

Nová informace, získaná skrze výše popsané mechanismy, je tedy „směřována“ do určité intuitivní domény, kde je s ní naloženo podle jakési šablony, kterou popisuje

---

<sup>9</sup> Otázkou zůstává, zda jsou „intuitivní ontologie“ dědičně obsaženy v mentálních modulech, anebo jsou li tyto evolučně „přednastaveny“ ke zpracování určitých dat tak, že k osvojení „intuitivních ontologií“ dojde ve velmi raném věku.

Boyer (2000: 198) takto: 1) daný jev je označen lexikálním popiskem; 2) je „nasměrován“ do dané intuitivní domény a její podkategorie; 3) porušuje její očekávání<sup>10</sup> a) nedodržením vlastností vlastních pro danou kategorii jevů, nebo b) transferem očekávaných vlastností z jiné domény; 4) spontánní přidání ostatních očekávaných vlastností specifických pro danou kategorii; 5) přidání variabilních „encyklopedických“ znalostí:



Tab 2. Volně podle Boyer 2001: 67

Z uvedeného schématu je zřejmé, že k předmětu nové informace spontánně a intuitivně asociujeme velké množství informací, které nebyly přímo obsaženy v původním sdělení. Specifikem konceptů nadpřirozených bytostí je, že porušují jedno, nebo několik intuitivních očekávání vlastních pro danou kognitivní doménu, anebo přenášejí intuitivní asociace z domény jiné. Jsou **proti-intuitivní** (*constraintuitive*).

Přes obrovské množství různých kulturně postulovaných konceptů nadpřirozených bytostí tyto vznikají na základě velmi omezeného „seznamu“ možných porušení intuitivní ontologie (volně podle Boyera 2000; k verzi Pyysiäinenově viz 2009: 24):

Osoba	+	porušení/přenos intuitivní biologie (např. věčný bůh)
Osoba	+	porušení/přenos intuitivní fyzikality (např. všudypřítomný bůh)
Osoba	+	porušení/přenos intuitivní psychologie (např. vševědoucí bůh)

<sup>10</sup> V případě konceptů nadpřirozených nebo fantaskních konceptů.



Zvíře	+	porušení/přenos intuitivní biologie (např. trojhlavý pes)
Zvíře	+	porušení/přenos intuitivní fyzikality (např. ohnivý pes)
Zvíře	+	porušení/přenos intuitivní psychologie (např. mluvící pes)
Rostlina	+	porušení/přenos intuitivní biologie (např. rostoucí „do nebe“)
Rostlina	+	porušení/přenos intuitivní fyzikality (např. strom plodící zlatá jablka)
Rostlina	+	porušení/přenos intuitivní psychologie (např. naslouchající vrba)
Př. objekt	+	porušení/přenos intuitivní biologie (např. hora, která jí)
Př. objekt	+	porušení/přenos intuitivní fyzikality (např. hora, která se hýbe)
Př. objekt	+	porušení/přenos intuitivní psychologie (např. hora, která naslouchá)
Artefakt	+	porušení/přenos intuitivní biologie (meč lačnicí po krvi)
Artefakt	+	porušení/přenos intuitivní fyzikality (plamenný meč)
Artefakt	+	porušení/přenos intuitivní psychologie (naslouchající meč)

„Proti-intuitivita“ kulturně rozšířených konceptů nadpřirozených činitelů a objektů není zpravidla velká a porušuje většinou pouze jednu oblast intuitivních očekávání. Např. Anders Lisdorf (2004) demonstuje na příkladě zaznamenaných římských prodigií z období 218 – 44 př. n. l., že z 354 záznamů proti-intuitivních prodigií jich 349 (99%) porušovalo právě jednu oblast intuitivních očekávání. Tato ideální míra proti-intuitivnosti (tzv. *minimal-counterintuitiveness*) je zřejmě nejvhodnější pro zapamatování a kulturní šíření nadpřirozeného konceptu, jak ukazuje množství provedených experimentů (viz např. Boyer 1999; Boyer – Ramble 2001). Obecné závěry experimentů se zapamatovatelností a inferenčním potenciálem (předpoklady kulturního šíření) různých typů proti-intuitivních konceptů lze shrnout na základě Boyera (2000: 199-200) takto:

1) Porušení intuitivního očekávání daným konceptem je lépe zapamatovatelné, než k němu vázané standardní asociace; 2) koncepty přímo porušující intuitivní očekávání ontologického charakteru jsou lépe zapamatovatelné, nežli jde li o koncepty pouze „podivné“, ale rámcově ontologická očekávání naplňující; 3) porušení intuitivního očekávání způsobené daným proti-intuitivním konceptem je vázáno na specifický kontext a neporušuje intuitivní očekávání v jiné oblasti (např. pro katolíka akceptovatelný koncept plačící sochy Panny Marie v kostele neznamená pro touž osobu akceptovatelnost konceptu depozitované plačící sochy Lenina); 4) naprosto převažující množství informací o daném nadpřirozeném konceptu je založeno na inferencích z oblasti neporušených intuitivních očekávání; jako nejvýznamnější se pro kulturně významné koncepty jeví inference z oblasti sociální inteligence (ToMM); 5) koncepty s vysokou mírou proti-intuitivnosti s malým inferenčním potenciálem jsou obtížně zapamatovatelné a tak nezpůsobitelné ke kulturnímu přenosu (např. koncept pouze občas existujícího boha); 6) lidé jsou obecně senzitivní vůči ideálně proti-intuitivním konceptům.

Lze shrnout, že pro kulturní přenos (a tedy se šancí stát se kulturně důležitými) jsou nejvhodnější ty koncepty nadpřirozených postav a objektů, které jsou ideálně proti-intuitivní (porušují jednu kategorii intuitivních očekávání) a které mají vysoký inferenční potenciál, nejčastěji z oblasti intuitivní psychologie (tj. spontánní přisouzení lidské mysli).

Toto konstatování ale nedostačuje k vysvětlení existence složitých teologických spekulací, tedy konceptů, které jsou silně proti-intuitivní (porušující větší množství oblastí intuitivních očekávání) a k vysvětlení toho, proč *některé* proti-intuitivní koncepty dosahují vysoké osobní a společenské důležitosti a některé zcela jistě chápeme pouze jako legendární či přímo pohádkové.

První problém je nazýván problémem „teologické (ne)korektnosti“ (*Theological [in]Correctness* – TC) (Barrett 1999; Boyer 2001: 102-103; Slone 2004) a řeší rozpory mezi teologickými spekulacemi a dogmaty a náboženskými představami, kterým lidé prokazatelně ve skutečnosti věří a které řídí jejich chování. Jinak řečeno, existuje rozpor mezi tím, čemu lidé věří *proklamativně* a tím, čemu věří prakticky. Teologické koncepty byly jedněmi z výzkumných otázek výše jmenovaných výzkumů týkajících se vlastností proti-intuitivních konceptů. Ukázalo se, například, že lidé proklamativně věří ve všudypřítomnost a všemohoucnost boha, ale v testované otázce spontánně odpovídali tak, že se bůh může věnovat jen jednomu problému v daný okamžik. Současně je zřejmé, že individuální náboženské představy se úzce týkají momentální situace jedince a jen málo se věnují problematice světa *sub specie aeternitatis*. Přítomnost složitých teologických systémů také předpokládá existenci specializované skupiny náboženských profesionálů a (nebo) „externích symbolických médií“ (*external symbolic storage*) (viz např. Renfrew – Scarre 1998). Obecný rozdíl mezi teologickou a přirozenou (kognitivní) perspektivou boha ukazuje následující tabulka:

Atribut	Teologická perspektiva	Kognitivní perspektiva
1. Ontologie	zcela „jiné“	intuitivní ontologie (osoba)
2. Přirozené vlastnosti	žádné	intuitivní psychologie, pravidla sociální výměny
3. Zvláštní vlastnosti	všudypřítomnost, všemohoucnost, neměnnost, nepomíjivost, nekonečnost...	plný přístup ke strategickým informacím, přímý dohled na morálku
4. Zdroj lidského poznání	zjevení, přírodní zákony	intuitivní inferenční systém a sociální myšlení

Tab. 3 (podle Tremlina 2006: 120).

Druhý problém je znám jako „*Mickey Mouse Problem*“ (Atran 2002: x; viz též např. Bulbulia 2004; Tremlin 2006: 121-126), kdy je na základě výše zmíněných výroků nemožné *teoreticky* vysvětlit rozdíly mezi různými druhy nadpřirozených, resp. „pohádkových“ postav.

Klíčem k odpovědi na obě dvě otázky je chápání *některých* nadpřirozených bytostí jako sociálních aktérů. Nadpřirozeným bytostem nejen že jsou přisuzovány mnohé obecně lidské vlastnosti (viz výše), ale jsou také – a především – chápány jako zvláštní partneři pro sociální výměnu s přímým vlivem na dění ve světě, což zakládá jejich důležitost:

„V krátkosti řečeno, nadpřirození činitelé jsou chápáni jako sociální činitelé, členové sociálních sítí, 'obyvatelé' naší kognitivní niky. Toto je jediný důvod, proč náboženské aktivity, jako je modlitba, oběť, rituál a [nábožensky sankcionované] dobré chování dávají smysl. Bohové a lidé vzájemně působí stejně, jako lidé mezi sebou a lidské vzájemné působení má charakter sociální výměny.“  
(Tremlin 2006: 113)

Příčinou takového (spontánního) smýšlení o nadpřirozených činitelích, ritualizovaného jednání vůči nim a pocity „hřešení“ vůči nim, je možno vysvětlit na základě specifických lidských vlastností, vzniklých procesem přírodního výběru během evolučního vývoje:

1) Člověk je více nežli jiní živočichové závislý na neustálém získávání abnormálního množství informací ze svého prostředí – jím obývaná nika je označena jako „kognitivní nika“ (Tooby – Cosmides 1990); 2) člověk jako jedinec by v prostředí, ve kterém došlo k vývoji naší kognitivní architektury nemohl přežít jako jedinec bez vysoce vyvinuté schopnosti kooperačního chování s ostatními členy dané skupiny; 3) z těchto dvou důvodů lidé věnují mnoho času a velké úsilí snaze o získání informací o tom, co si myslí ostatní lidé, co chtějí a co si myslí (aplikace ToMM a metareprezentačního myšlení<sup>11</sup>).

Na základě těchto tří specifických charakteristik vývojového prostředí člověka můžeme vysvětlit tyto následující obecně lidské vlastnosti, které vysvětlují mnohé charakteristiky procesu sociální výměny a interakce (i) s nadpřirozenými bytostmi (zjednodušeně podle Boyera 2000: 203-204):

- 1) Hypertrofovaná sociální inteligence, spočívající v neustálém zapojování intuitivní psychologie, neboli ToMM. Toto umožňuje odvozování předpokládaného stavu mysli na základě pozorovaného chování v mimořádné míře. Předpokládá se, že pro tuto – z velké části nevědomou a automatickou – aktivitu jsou vymezené zvláštní části mozku.
- 2) Schopnost odhadu potenciálních partnerů pro spolupráci nebo naopak potenciálních podvodníků; tato zahrnuje: a) schopnost identifikace jedince; b) schopnost zapamatování si charakter minulých sociálních interakcí s daným jedincem a jejich

---

<sup>11</sup> Metareprezentační myšlení znamená schopnost částečného odhadování toho, co si druhý jedinec asi myslí, že si myslím o jeho myšlení. Viz např. Atran 2002: 107-112.

evaluaci; c) detekci podvodného jednání; d) motivaci k pro potrestání nebo sociální vyloučení podvodně jednajícího individua.<sup>12</sup>

- 3) Škála morálních pocitů: Tyto pocity nejsou do značné míry vědomě kontrolovány a takto a) prozrazují podvodně jednající individuum; b) brání podvodnému jednání za zdánlivě příznivých okolností k tomuto jednání.
- 4) Těžko předstíratelné signály. Jde o spontánní signály, jako je barva hlasu, výraz obličeje, nevědomá gesta a pod.
- 5) Tíhnutí k sebeklamu: Ačkoliv výše zmíněné obecně přítomné vlastnosti zabraňují, nebo stěžují podvodné jednání, člověk překvapivě snadno podléhá sebeklamu v tom smyslu, že když je to pro něj výhodné, přizpůsobuje svou výpověď o pozorované situaci výpovědi ve skupině převažující do té míry, že *považuje* tuto druhou výpověď přijme za vlastní.
- 6) Emocionální uspokojení z „drbů“ a „klábosení“. Ukazuje na důležitost získávání (a předávání) informací o ostatních členech skupiny.

Tyto vlastnosti formují charakter sociální interakce a to včetně interakce s postulovanými nadpřirozenými činiteli. **Současně jsou ale *tytéž* vlastnosti v hypertrofované formě nadpřirozeným činitelům přisuzovány**, ve smyslu jejich aplikace ve směru od postulovaných božstev vůči lidem.

Důležitou, ne-li zásadní, zvláštností postulovaných nadpřirozených agentů, která úzce souvisí právě s atributy jejich nadpřirozenosti, je to, že na rozdíl od lidských partnerů pro sociální výměnu tito disponují *automatickým plným* (anebo mimořádně rozsáhlým) *přístupem ke strategickým informacím* (*full-access strategic information agents*), tedy takovým informacím, které jsou důležité pro moderování sociálního chování v dané situaci, přičemž pro standardní mezilidskou sociální interakci je normální stavem, že přístup ke strategickým informacím je vždy omezen a není automatický (tj. partner pro sociální interakci tyto musí vědomě a namáhavě vyhledávat). Předpoklad plného anebo na lidské poměry rozsáhlého přístupu ke strategickým informacím dobře vysvětluje nejen pochopitelnou snahu o sociální výměnu s jednou již takto kulturně postulovanými nadpřirozenými činiteli, ale i (Boyer 2000: 208-209) a) častou explicitní (teologicky podchycenou) nebo implicitní spjatost náboženských konceptů se základními morálními pravidly – na základě inferencí mezi konceptem nadpřirozeného činitele a atributy sociální inteligence pro sociální výměnu (viz výše); b) skupinovou identitu odvozovanou od určitého nadpřirozeného činitele nebo činitelů – na základě postulované „příbuznosti“ a tedy kooperující skupiny ve smyslu nedůvěry *vně* tuto skupinu; c) emocionální atributy náboženství – odvozením od těžko předstíratelných signálů

---

<sup>12</sup> Přirozenost a spontánnost těchto mechanismů je demonstrována touž úlohou, která je nejprve zadána v číselných figurách a poté v podobě sociální situace s několika jedinci. Při řešení prvního zadání většina lidí selhává, naopak ve druhém případě řeší úlohu takřka všichni správně a celá situace není ani nahlížena jako logický problém. Viz Tremelin 2006: 59-60.

důležitých opět pro sociální výměnu. Takto se ukazuje, že sociální jevy, které bychom přiřadily k různým kulturním a psychologickým oblastem, jsou produkty aktivace *stejných* kognitivních domén původně určených pro vytvoření podmínek pro funkční kooperační jednání, zahrnující i možnost evaluace informací, které motivují jednání participantů.

Výše uvedené teze lze shrnout následovně: Lidská mysl mající modulární charakter s množstvím semi-autonomních systémů, vyvinutá do specifické podoby díky přírodnímu výběru během evoluce rodu *homo* v pleistocénu, identifikuje a postuluje ve svém okolí velké množství reálně existujících i neexistujících činitelů. Těmto činitelům je díky druhově mimořádně vyvinuté sociální inteligenci přisouzena lidská mysl. V některých případech jsou reálně neexistujícím činitelům přisouzeny nadpřirozené schopnosti právě z důvodu nemožnosti jejich skutečné identifikace. V procesu mentální a sociální selekce potenciálně důležitých konceptů nadpřirozených činitelů jsou obecně úspěšnější ty, které mají vysoký inferenční (asociační) potenciál a snadnou zapamatovatelnost, tedy ty, které jsou atraktivní ze sociálního hlediska a které jsou ideálně proti-intuitivní. Takto se z konceptu nadpřirozeného činitele stává kulturně postulovaný speciální partner pro sociální výměnu s plným přístupem ke strategickým informacím, důležitým na obecně lidské i kulturně specifické úrovni. Koncepty činitelů s plným přístupem ke strategickým informacím jsou současně *méně* namáhavé pro mentální uchopení, nežli koncepty činitelů s omezeným přístupem k informacím:

„Koncepty činitelů s plným přístupem ke strategickým informacím jsou nenáročné pro [mentální] zpracování. Rozdíl mezi činiteli s plným přístupem ke strategickým informacím a činiteli s omezeným přístupem ke strategickým informacím je ten, že u těch prvních nemusíme přemýšlet o tom, jaké překážky mezi nimi a strategickými informacemi stojí, jak musíme namáhavě činit při interakci s ostatními lidmi. Nábožensky relevantní nadpřirození činitelé jsou tedy běžní činitelé *bez* zásadních vlastností [lidských činitelů]. Při představování si těchto činitelů lidé zapojují rutinní inferenci teorie mysli, ale ve zjednodušené formě. Kognitivní výkon při představování si [mrtvých, v nadpřirozeném smyslu aktivních] předků s plným přístupem ke strategickým informacím je menší, nežli přemýšlení o omezené míře přístupu k těmto informacím u ostatních lidí.“ (Boyer 2000: 210)

### Whitehouseova teorie divergentních modů religiozity

V předchozích odstavcích jsem nastínil principy vzniku náboženských představ a jejich hlavní rysy, určené a omezené kognitivní výbavou člověka. V této části stručně představím teorii „různých způsobů náboženskosti“ (*the theory of Divergent Modes of Religiosity*) Harvey Whitehouse (2000; 2004). Tato teorie formuluje empiricky ověřitelné závislosti obsahu sdílených náboženských představ a charakteru jejich předávání (náboženský rituál) se základními formami sociálního uspořádání dané společnosti.<sup>13</sup>

Uvědomování si dvou základních modů náboženskosti a jejich formulace není v sociologii a

<sup>13</sup> Velký význam ve Whitehouseově teorii hraje role různých druhů paměti, aktivovaných při různých formách rituálů a uchovávajících rozdílné obsahy náboženského charakteru.

antropologii nic nového; za všechny příklady lze uvést dělení náboženských systémů na rutinizované a charismatické, tak jak jej uvádí Max Weber. Nicméně autoři tuto podvojnost hlavních typů náboženskosti konstatující nebyli schopni odpovědět na základní otázku, a sice co je jejím důvodem.

Whitehouse uvádí dva základní mody náboženskosti jako modus „doktrinální“ („*doctrinal*“) a „obrazivý“ („*imagistic*“). Oba mody chápe jako ideální typy, nikdy se nevyskytující ve své čisté podobě. Každý existující systém v sobě zahrnuje charakteristiky obou modů, nicméně vždy jeden z modů silně převažuje.

1) Charakteristika **doktrinálního**<sup>14</sup> modu náboženskosti:

- a) Aktivace **sémantické paměti**<sup>15</sup>: Poměrně složitá věrouka typická pro tento modus náboženskosti vyžaduje její časté předávání během vysoce rutinizovaného rituálu nebo náboženského vyučování. Časté opakování věrouky aktivuje participantovu sémantickou paměť, kde je pak tato v explicitní formě uchována. Explicitní charakter zapamatovaných informací umožňuje jejich častou relaci s prožívanými situacemi, čímž se pro jedince zvyšuje důležitost a „pravdivost“ zapamatovaného.<sup>16</sup>
- b) **Náboženští vůdci**: Protože věrouka tohoto typu náboženskosti existuje ve formě narácí (ať již předávaných pouze verbálně nebo písemně zachycených), je přítomnost školených náboženských profesionálů nezbytná; typické je privilegované postavení těchto náboženských profesionálů v dané společnosti.
- c) **Ortodoxie**: Výsadní postavení instituce náboženských profesionálů přímo vyžaduje jejich snahu o dosažení a střežení náboženské ortodoxie do té míry, že ortodoxní nauka je natolik rozšířená a zakořeněná, že není přímo vázána na konkrétní jedince.
- d) **Rutinizace náboženského rituálu**: Časté opakování rituálu (tak jak to vyžaduje předávání složité věrouky) vede k jeho rutinizaci, kdy participant provádí předepsané úkony, aniž by přímo reflektoval jejich význam a smysl. Tato praxe do značné míry zabraňuje vznikání „soukromých“ exegezí rituálu (jakožto zárodků potenciální „hereze“).
- e) **Centralizace a hierarchie**. Přímou souvisí s existencí náboženských profesionálů a požadavkem ortodoxie.
- f) **Anonymní náboženské komunity**. Rozšířenost a obecná znalost náboženské ortodoxie spolu s existencí normalizovaného rituálu umožňuje pohyb věřících z jedné konkrétní komunity do jiné v rámci širší „ekumeny“; osobní znalost členů komunity navzájem anebo členů komunity s náboženským profesionálem není nezbytná.

---

<sup>14</sup> Jako kulturně nejbližší náboženský systém tohoto modu si lze představit katolické křesťanství.

<sup>15</sup> Sémantická paměť je druhem dlouhodobé paměti obsahující obecné a kulturně sdílené informace o světě nabyté v průběhu socializace.

<sup>16</sup> Viz např. při kázání často knězi užívané ilustrativní propojení konkrétního biblického příběhu s nějakou všední situací.

- g) **Možnost rychlého šíření nauky.** Vyplyvá z existence koherentní verbálně přenosné nauky a náboženských profesionálů jako jejich potenciálních šířitelů.

Charakter doktrinálního modu náboženskosti shrnuje Whitehouse takto: „Doktrinální modus náboženskosti je složen ze vzájemně se posilujících součástí. V případě, že se tyto součásti spojí, má z nich složený [náboženský systém] tendenci stát se velmi robustním a přetrvávajícím staletí i tisíciletí. V jádru tohoto všeho je soubor kognitivních příčin odvozený od způsobů, jakými lidská paměť nakládá s často opakovanými náboženskými informacemi a opakovanými aktivitami.“ (2004: 70)

2) Charakteristika **obrazivého**<sup>17</sup> modu náboženskosti:

- a) **Nikoliv často konané rituály vysoce aktivující episodickou paměť**<sup>18</sup>: Tyto zřídka konané rituální praktiky se vyznačují jedinečností a silným emocionálním nábojem; takto jsou v paměti jedince trvale zakotveny jako velmi významné prožitky. Vysoká míra vzrušivosti (a tedy zapamatovatelnosti) těchto rituálů zajišťuje přenos jejich náboženského obsahu při nízké frekvenci jejich opakování.
- b) **Spontánní exegetická reflexe** (*spontaneus exegetical reflection – SER*): SER je velmi specifický atributem rituálů vlastního obrazivému modu religiozity. Výrazný prožitek a živá paměť rituálního úkonu vede účastníka k vlastnímu (a tedy kvalitativně odlišnému) výkladu daného rituálu. Je zřejmé, že touto cestou jsou obtížně přenositelné věrouky narativního charakteru, které právě často v náboženských systémech tohoto modu náboženskosti postrádáme.
- c) **SER vede k rozdílnosti náboženských představ a reprezentací**: Protože proces SER je individuální, založený na situaci a vlastnostech jedince, může být porozumění témuž rituálu velmi odlišné.
- d) **SER spolu s rozdílností náboženských představ a reprezentací zabraňuje existenci instituce náboženských vůdců**: Individuální exegze rituálních aktivit zabraňuje vzniku náboženské ortodoxie a tím i existenci jejich nositelů. I přes existenci náboženských specialistů (spíše nežli profesionálů) tito postrádají dlouhodobou vůdčí roli.
- e) **Vysoká míra soudržnosti náboženské komunity**: Vysoká emocionální intenzita společně prožívaného zřídka konaného rituálu vede k následné sociální soudržnosti skupiny účastníků. Náboženská komunita se stává do značné míry exkluzivní.
- f) Výše jmenované atributy vedou k **malé možnosti šíření** „věrouk“ vlastních tomuto modu náboženskosti.

<sup>17</sup> Typickým příkladem jsou různé náboženské tradice „šamanistického“ charakteru.

<sup>18</sup> Epizodická paměť je druhem dlouhodobé paměti uchovávající mimořádně intenzivní prožitky jedince.

Psychologické a sociopolitické rozdíly dvou základních modů náboženskosti shrnuj následující tabulka:

Proměnná	Doktrinální mod.	Obrazivý mod.
<b>Psychologické rysy</b>		
Frekvence přenosu n. představ	Vysoká	Nízká
Míra vzrušivosti rituálu	Nízká	Vysoká
Hlavní zapojený typ paměti	Sémantická pro věrouku a implicitní pro rituální úkony	Epizodická
Smysl rituálu	Naučený/osvojený	Vnitřně vytvořený, vlastní interpretace
Technika odкрыtí náboženského smyslu	Rétorika, logická soudržnost, narace	Obrazotvornost, propojenost s vlastní zkušeností
<b>Sociopolitické rysy</b>		
Sociální soudržnost	Rozptýlená	Vysoká
Náboženské vůdcovství	Silné, aktivní	Pasivní/žádné
Inkluzivita/exkluzivita	Inkluzivní	Exkluzivní
Šíření	Rychlé a efektivní	Pomalé/žádné
Velikost komunity	Velká	Malá
Míra uniformity	Vysoká	Nízká
Struktura	Centralizovaná	Necentralizovaná

Tab. 4, volně podle Whitehouse 2004: 74.

Domnívám se, že Whitehousem vypracovaný seznam hlavních atributů dvou základních modů náboženskosti a popis kauzálních vztahů mezi nimi poskytuje velmi solidní rámec pro interpretaci, resp. základní rekonstrukci prehistorických a protohistorických náboženských systémů. Důvodem je fakt, že archeologům jsou většinou do jisté míry známy alespoň některé rysy zkoumané prehistorické společnosti – např. její předpokládaná sociální struktura – a na základě těchto rysů je snad možno predikovat ty rysy náboženského systému (včetně charakteru rituálních praktik)<sup>19</sup>, které jsou jinak archeologicky jen těžko zkoumatelné.

### **Shrnutí: Alternativní metoda rekonstrukce prehistorických náboženských systémů a meze kognitivních přístupů**

Protože archeologický materiál vypovídající o charakteru nadpřirozených činitelů je omezen na jejich, v nejlepší případě, ikonografické zachycení, tedy na formu jejich materiální reprezentace, je obecným faktem, že o jejich charakteru, ve smyslu jim přisuzovaných vlastností, kompetencí a vztahu k lidem, můžeme říci velmi málo (srov. Mithen 1998). Toto „málo“ je však myšleno ve smyslu „mála“ z původního sociálního, převážně verbálního uchopení konceptů nadpřirozených postav (sociální reprezentace), tedy na úrovni kulturní variability tohoto fenoménu. Z tohoto hlediska zdánlivě vypadá jako vhodné užití analogií bohů, o nichž máme písemné záznamy, z nichž abstrahujeme určité „vlastnosti“ těchto božstev, kterými „obalujeme“ ono „málo“, které víme o božstvech pravěkých kultur.

<sup>19</sup> Komplementární kognitivní teorii podrobněji se zabývající rituálními formami (která by mohla sloužit k detailnější rekonstrukci rituálních aktivit) poskytují Lawson a McCauley (2002; 2004).



Domnívám se, že z *vědeckého* hlediska nevíme o pravěkých božstvech na úrovni jejich sociálního reprezentování (vyjma ikonografického zachycení) *nic* – naše představa určité znalosti jejich charakteru je primárně založena na intuitivním asociování, které je paradoxně vlastní *náboženskému* myšlení s tím rozdílem, že badatel (není li hermeneutik náboženství v pravém slova smyslu) není na rekonstruovaném pravěkém božstvu citově zainteresovaný. Navíc je tato snaha o tento způsob rekonstrukce pravěkých božstev zbytečná (ovšem nikoliv nezajímavá) a slouží jen k „vymalování“ obrazu minulosti. Samotný fenomén náboženství zůstává nevysvětlen, stejně tak jako jeho význam v pravěkých společnostech – opačný pocit je falešný, protože ani písemné podrobné záznamy o vlastnostech různých božstev, způsobech jejich zjevování se a interakce s lidmi, tyto jevy nijak nevysvětlují a jsou jen (bohatším) *materiálem* k samotnému vysvětlení, resp. rozšiřují interpretační a potenciálně explanační rámec.

Je-li takto pramenný specificky archeologický materiál pro výzkum náboženského myšlení v pravěku ve své výpovědní hodnotě silně omezen, je zřejmé, že je potřeba opřít se o obecné kognitivní teorie tohoto myšlení (a myšlení v širším slova smyslu obecně), které byly a jsou formulované na základě výzkumu současné religiozity v různých geografických a kulturních oblastech.<sup>20</sup> Důležitý rozdíl mezi abstrakcemi čerpanými z historických a etnologických paralel a teoriemi hlavních rysů náboženského myšlení, tak jak je formuluje KVN, tkví v tom, že ty posledně jmenované jsou s velkou pravděpodobností *skutečně obecné*, stojící za veškerou kulturní variabilitou. Jejich aplikace v archeologii může být v zásadě dvojí. První, a patrně v budoucnu nejčastější, spočívá v usnadnění a zpřesnění rekonstruování hlavních rysů v pravěkých kulturách postulovaných nadpřirozených činitelů a charakteru role, kterou na nich založené náboženské systémy sehrávaly v sociální realitě. Tyto rekonstrukce ale budou strukturální a budou se vyznačovat „interpretační skromností“. Nicméně budou patrně dostatečné pro vysvětlení celé řady společenských jevů: Přestože, jak bylo řečeno výše, nebyly teorie KVN v archeologii ve větší míře aplikovány (např. Mithen 1996; 1998; 2004), jejich pomocí bylo dosaženo slibných výsledků např. při léta stagnující snaze o rekonstrukci „doktríny“ a rituálních aktivit v římském mithraismu, tedy náboženského směru, k němuž existuje minimum písemných informací a jehož výzkum je založen také takřka pouze na

---

<sup>20</sup> Srov. postup interpretace archeologických struktur na základě tvorby modelů vycházejících z konkrétních jevů známých ze současných nebo historických kultur (např. oradlo), tak, jak ji navrhuje Neustupný (2007).

ikonografickém zachycení a archeologii mithraistických svatyní (viz např. Whitehouse – Martin 2004; Chalupa 2010).<sup>21</sup>

Druhý způsob aplikace kognitivních věd (a zejména KVN) v archeologii předpokládá opuštění myšlenky archeologie jako historické vědy v tom smyslu, že jejím cílem je *především* vytvoření obrazu minulosti a naopak přijetí myšlenky, že jedním z jejích hlavních úkolů je i přispění k vysvětlení důležitých obecně antropologických fenoménů, jak právě např. fenoménu náboženství<sup>22</sup>. Takto by mohla právě archeologie přispět k řešení otázek, kterými se prozatím KVN příliš nezabývá, a sice např. významu materiální kultury pro „kognitivní ukotvení“ náboženských představ a formulací vztahů mezi základními rysy religiozity a charakterem subsistenčních strategií. Pro řešení obou otázek disponuje mimořádnými předpoklady.

Problematickým momentem zůstává velká obecnost až vágnost závěrů KVN při aplikaci na konkrétní kulturně antropologický nebo materiálně archeologický materiál. Druhým problémem je jistý způsob argumentace kruhem, kdy teoretické předpoklady evolučního pozadí KVN jsou čerpány z archeologie především paleolitu a fenomény nalézané v archeologickém záznamu z tohoto období jsou naopak opět interpretovány pomocí evolučních teorií k období paleolitu odkazujících. Evoluční pozadí KVN s odkazem na jisté obecné „životní prostředí“ lovce a sběrače je také velmi vágní a bylo by třeba popis tohoto prostředí a způsob lovce a sběrače v něm velmi zpřesnit – což ale není možné. Třetí problematickou stránkou KVN je chápání náboženství jako jevu „parazitujícího“ na jiných evolučně vyvinutých kognitivních doménách a charakterizovaného jako „vedlejší produkt evoluce“ (*evolutionary by-product*). Domnívám se, že tato interpretace nevyplývá nezbytně ani z předpokladů ani ze závěrů KVN; snad tkví v samotných dějinách religionistiky jako takové, kdy nové přístupy odmítají starší substantcialistické a teologizující přístupy pracující s pojmy jako „posvátno“ a podobně. Níže uvádím argumenty ukazující, že náboženské myšlení a jednání hraje velmi důležitou roli v udržení rovnovážného stavu mezi danou společností a daným ekosystémem, mezi jedincem a společností. Tuto roli náboženství lze považovat za „evoluční“ strategii svého druhu. Pravdou zůstává, že jde o jev složitě „parazitující“ nebo „fungující“ na různých kognitivních doménách a procesech, které, každý zvlášť o sobě, nevznikly v „evolučním čase“ za tímto účelem. Popis mechanismu fungování *dílčího* jevu typického pro náboženské myšlení a jednání, tak jak jej podává KVN, tak lze, z mého

---

<sup>21</sup> Výzkum mithraismu, byť převážně archeologický, je samozřejmě výrazně usnadněn dobrou znalostí celkového „společenského klima“ v Římské říši v 1. stol., kdy byl tento kult nejvíce rozšířen.

<sup>22</sup> Tento přístup je samozřejmě v archeologii implicitně obsažen. Málo kdy je však naplňován.

hlediska, teoreticky použít a chápat jej jako explanačně správný, i když nevidím jako plausibilní *celkovou* „velkou interpretaci“ náboženství v rámci KVN jako vedlejšího evolučního jevu postrádajícího adaptační kvality.

Níže se pokouším vložit některé dílčí teorie KVN zpět do konkrétního životního prostředí a v tomto kontextu popsat a zdůraznit jejich adaptační význam. Cílem je redefinování slovního modelu sociálního a ekologicky adaptačního významu dílčích náboženských jevů a náboženství jako celku, byť „hranice“ tohoto komplexního jevu, stejně jako jakéhokoliv jiného komplexního psychosociálního jevu, jsou nutně rozostřené a ideální.

## Model vznikání a kulturního uchopování náboženských představ v lovecko-sběračských společnostech v sociálním a ekologickém kontextu

Níže uvedený model byl vytvořen na základě pojmů a teorií několika souvisejících, takřka paradigmatických přístupů. Jde především o teoretická východiska kulturní ekologie, kybernetiky a teorie informace. Důvodem je především to, že tato práce usiluje de facto o postihnoutí vzájemných interakcí mezi dvěma, resp. třemi relativně autonomními, i když propojenými systémy různých logických typů. Prvním je samotný ekosystém, druhým lidská společnost lovců a sběračů a třetím systém lidské kultury, resp. úžeji náboženství.

Celý předkládaný model religiozity lovecko-sběračských společností, a to jak prehistorických, tak i (sub)recentních, je založený na následujících axiomech: Náboženské myšlení a chování příslušníků lovecko-sběračských kultur (tedy lidí žijících se především lovem, rybolovem a sběrem) je velmi úzce a „strukturálně“ spojeno s tímto specifickým způsobem života v daném životním prostředí. K tomuto životnímu prostředí mají příslušníci lovecko-sběračských kultur velmi úzký a intimní vztah. Náboženské představy a chování příslušníků lovecko-sběračských kultur tak do velké míry v kulturní antropomorfizující formě zachycují principy základních dějů a jevů v daném životním prostředí probíhajících. Individuální spontánní a kulturně sdílení „antropomorfizace“ principů abstrahovaných z pozorovaných dějů a jevů probíhajících a vyskytujících se v daném životním prostředí umožňuje 1) tvorbu mentálních modelů těchto abstrahovaných principů; 2) umožňuje příslušníkům těchto společností zaujmout osobní postoj, resp. vztah k danému životnímu prostředí (namísto „pouhého“ racionálního poznání).

Analýza a posléze tvorba „strukturálního“<sup>23</sup> modelu tohoto typu aplikovatelného na prehistorické lovecko-sběračské společnosti naprosto nutně vyžaduje tvorbu takového modelu založeného na studiu (sub)recentních lovecko-sběračských, nebo alespoň extenzivně pasteveckých kultur. Takový výzkum by měl být založen na pozorování, popisu a analýze vzájemných vztahů mezi náboženským myšlením a chováním a tím typem způsobu zajišťování obživy, který Tim Ingold (2000: 40-60) nazývá obecně „obstaráváním“ (*procurement*). Tyto dvě roviny „bytí ve světě“ se u lovecko-sběračských kultur prolínají, vzájemně doplňují a posilují.

Problémem takového terénního výzkumu v současnosti – na příkladu vlastního terénního výzkumu v prostředí Lesních Němců – je fakt hlubokého ovlivnění jejich kultury (stejně jako

---

<sup>23</sup> Ve smyslu obecné možnosti vyjádření vztahu mezi jednotlivými proměnnými hodnotami v daném modelu.

kultur *všech* ostatních lovecko-sběračských, rybářských a pasteveckých kultur Severu) různými variantami kultury západní. Nutností je tedy již v rámci tvorby tohoto modelu použít jisté „rekonstrukce“ stavu těchto kultur před jejich hlubokým ovlivněním – v tomto případě Ruskou – kulturou. Protože k této došlo v mnohých oblastech relativně pozdě (rámcově od 20. let 20. století), je možné použít etnografického materiálu a zpráv nashromážděného a napsaných prvními etnografy a lingvisty pracujícími v těchto oblastech. V rámci uvedené kultury Lesních Něnců je její nejzachovalejší „sférou“ ta vztahující se ke vztahu k danému životnímu prostředí, stále obývaném rodinnými nebo „kolchozními“ skupinami příslušníků tohoto etnika. Většina Lesních Něnců stále zachovávajících relativně tradiční způsob života lovce-rybáře-pastevce sobů se řídí ve vztahu k životnímu prostředí, jeho zvířecím obyvatelům a ve vztazích k sobě navzájem principy tzv. „zákona tundry“ (byť v jeho již patrně erodované formě), resp. systémem zákazů a příkazů nazývaných něneckým slovem „*chaewi*“ či jeho ruským ekvivalentem „*nelza*“ či „*griech*“, tedy „je zakázáno“ či „je hříchem“. Tento systém příkazů a zákazů má silné náboženské či úžeji řečeno duchovní konotace: sankce za jejich porušení přichází z blíže nespecifikované sféry nadpřirozených činitelů.

Na základě dříve publikovaných poznatků založených na vlastním terénním výzkumu (Havelka 2013), rekonstrukci založené na práci s muzejními prameny a komparativní práci s etnografickou literaturou zaměřenou na strukturálně příbuzné kultury severní hemisféry, je možné vyslovit nosné teoretické závěry popisující obecné charakteristické rysy či „prvky“ daného typu religiozity a popsat principy vzájemného funkčního propojení těchto „prvků“ jak uvnitř ideálně vymezené sféry „náboženství“, tak ve vztahu k dalším oblastem daných kultur a ve vztahu k danému životnímu prostředí.

Popis charakteristických „prvků“ daného typu religiozity a jejich vzájemného působení je nutné začít u detailního popisu tradičního způsobu života lovecko-sběračských populací, včetně jejich specifického způsobu vnímání daného životního prostředí probíhajícího během každodenního „rutinního“ obstarávání obživy, tedy během „subsistenčních“ aktivit.<sup>24</sup> Právě specifický způsob vnímání daného životního prostředí pravděpodobně umožňuje vznikání obdobných náboženských systémů u lovecko-sběračských etnik žijících v různých oblastech a v různých časových obdobích.

Charakteristické „vyabstrahované“ rysy tradičního způsobu života lovecko-sběračských společností, včetně - a především - jejich specifického způsobu vnímání daného životního

---

<sup>24</sup> Zde patrně spočívá v jistém smyslu metodologický nedostatek většiny historiků a prehistoriků náboženství, kteří začínaly své analýzy až od samotné uměle vymezené „sféry náboženského“ v daných sledovaných kulturách.

prostřední, je možné vzájemně porovnat a dospět k vyššímu stupni abstrakce, vhodnější pro formulaci obecného modelu „způsobu bytí ve světě“ těchto společností.

Pokud akceptujeme předpoklad, že náboženské myšlení a jednání v lovecko-sběračských společnostech úzce souvisí, vychází a je podmíněno daným specifickým způsobem života, včetně specifického způsobu vnímání životního prostředí, a jestliže současně akceptujeme předpoklad samotné možnosti mezikulturní komparace daného specifického způsobu života, můžeme na této teoretické platformě založit samotnou komparaci jejich náboženských systémů.<sup>25</sup> Takto pojatá komparace bude založena na zobecněných, „vyabstrahovaných“ (ale ne primárně abstraktních) fenoménech a popisu interakce a vazeb mezi těmito fenomény; bude vycházet z popisu reálných interakcí v reálném hmotném světě, ze kterých nutně vycházejí i veškeré fenomény, které lze heuristicky označit jako „náboženské“. Provedením takto specifikované mezikulturní komparace hlavním fenoménů „humánně-ekologických“ a „náboženských“ lze patrně získat „invariantní jádra“ těchto fenoménů. V dalším kroku lze na vytvořeném verbálním modelu popsat a vysvětlit principy vzájemných vztahů a funkcionálních (systémových) závislostí mezi těmito „invariantními jádry“ daných fenoménů. Předběžně lze uvést tyto charakteristické rysy ve způsobu vnímání daného životního prostředí mezi příslušníky lovecko-sběračských společností: V těchto společnostech většina lidí stráví značné a převažující množství času v malých skupinách anebo, zejména v případě aktivních mužů, o samotě (např. během lovu atd.). Zejména v těchto obdobích lze předpokládat mimořádně intenzivní, blízkou a soustředěnou interakci s daným životním prostředím. Na kvalitě této interakce a z ní pramenící znalosti plně závisí úspěch základních subsistenčních aktivit nutných k samotnému přežití jedince i skupiny. Tuto znalost životního prostředí je nutné předpokládat jak ve smyslu „geografickém“, tak „vertikálním“. „Geografická“ znalost v sobě zahrnuje detailní znalost životního prostředí ve smyslu jeho konfigurace, porostu, toků atd., tedy detailní znalost „rozprostřenosti“ živých i neživých komponent daného ekosystému, na daném území. „Vertikální znalost“ znamená znalost procesů a vztahů probíhajících uvnitř jednotlivých komponent, mezi jednotlivými komponentami a třídami komponent. Obecná detailní znalost daného životního prostředí ve smyslu uvedeném, je závislá na dlouhotrvající zkušenosti a aktivní, zúčastněné praxi posílené existenčními konotacemi. Tato znalost v ideálním případě vyplývá do *intuice*, které lze rozumět jako „naplněné intenci“ (Neubauer 2001: 150)<sup>26</sup>. Uvedený typ „aktivní“ znalosti a na vyšší úrovni vyvinuté intuice umožňuje

---

<sup>25</sup> K definici „náboženského systému“ viz níže.

<sup>26</sup> Neubauer (2001: 149-165) uvádí, že „Zážitek intuice se vyznačuje přesvědčivostí, zřejmostí, jistotou. Je provázen pocitem, že to, k čemu jsme pronikli, jako by zde odevždy bylo přítomno, jenomže skryto za

příslušníkům lovecko-sběračských a pasteveckých etnik nejen např. uspět lovu či v pastevectví sobů (což jsou nicméně sami o sobě velmi komplexní typy aktivit), ale např. i najít nejlepší místo pro rozbití tábořiště, najít či jinak opatřit nejlepší možné suroviny pro výrobu nejrůznějších předmětů materiální kultury, najít cestu za jakýchkoliv klimatických podmínek a podobně.

V této souvislosti lze uvést, že výše popsaná aktivní a zúčastněná zkušenost se netýká pouze „venkovních“ aktivit, ale stejnou měrou spočívá i v „domácí“ práci s nejrůznějšími přírodními materiály. Výrobky z těchto materiálů jsou dále nedílně fakticky i mentálně spjaté s konkrétními místy vč. např. skal a stromů, s konkrétními zvířaty a případně s postulovanými „nadpřirozenými“ činiteli daná místa obývajícími. Například *arkan*, laso zhotovené z tenkých řemínků sobí kůže, je přímo spjato s jedinci, z jejichž kůží je zhotoveno, se soby jako druhovou skupinou, jejíž příslušníci jsou pomocí *arkanu* loveni; a konečně takto i s duchem „sobiho štěstí“, propůjčujícím danému Něnci zdar v tomto komplexním druhu aktivit, a přímo s nejvyšším bohem *Numem*, vlastníkem individuální i kolektivní duše sobů. V posledních dvou případech je tato konexe naprosto patrná z tradičně rituálního nakládání s tímto druhem předmětů, které nesmějí být „poskvrněny“ ženami např. tím, že by žena *arkan* překročila: i když daný předmět leží na zemi, žena jej nadzvedne a podleze. Reálný i asociovaný vztah předmětu k místu, druhu zvířat, konkrétním lidem a konečně postulovanému „nadpřirozenému“ činiteli je dále zřetelně patrný i pro materiální zobrazení libovolného něneckého božstva: samotné dřevo na zhotovení budoucího zobrazení božstva je vyseknuto členem rodiny, která spravuje dané posvátné místo a to nejlépe v době konání komunitního obětního rituálu (vazba na další členy rodu, rodiny). Další konkrétní člověk pak dané zobrazení vyřeže do konkrétní, často zoomorfni podoby (vazba na daný druh zvířete). Rituálem je pak zobrazení „oživeno“ ve smyslu „obydlení“ daným božstvem nebo jemu podřízeným duchem (tzv. dcera či syn), kteří jsou spjati s daným širším regionem (např. povodí); po smrti majitele daného zobrazení je žádoucí jej navrátit na místo či dokonce pod konkrétní strom, odkud byla surovina na dané zobrazení vzata. V jednom zobrazení je tak mentálně, symbolicky, fyzicky i formou přítomná vazba na geografické místo, region, konkrétní strom, konkrétní lidi i skupinu lidí, daný druh zvěře a asociované božstvo. Vzájemné vazby mezi těmito entitami jsou zde reflektovány a „zhmotněny“ v daném

---

rozmanitostí, mlhavostí a složitostí jevových stránek toho, k čemu jsme až dosud hleděli. Jak jsme se octli za tím, co leželo takto před zraky, není součástí této zkušenosti. Proto je intuice zakoušena jako něco zá-zračného. Jakkoliv je intuice jako událost nečekaná a obvykle přináší i nečekaný nápad či řešení, to, co zjevuje, vychází vstříc existující otázce, problému, hledání. Na rozdíl od zjevení, vidění či znamení je intuice naplněnou intencí.“ (ibid.: 150). Pro další výklad je mimořádně důležité konstatování, že jde o „naplněnou intenci“.

zobrazení vědomě.

Výše popsany druh komplexních znalostí, dovedností a z nich pramenícího intuitivního poznání není předáván další generaci ve formě verbálních instrukcí - toto by ani nebylo pro jejich charakter možné. Dítě je naopak spontánně vedeno k napodobování hrou, která ve velmi raném věku přechází v přímou participaci, která vede k dalšímu vlastnímu rozvoji intuitivního poznávání v průběhu času. Tento způsob vedení se vztahuje jak k aktivitám subsistenčního rázu, tak k aktivitám vztahujícím se k náboženskému myšlení a chování (např. rituál a intuitivní pochopení jeho smyslu). Ingold označuje tento typ „vzdělávání“ jako „*guided rediscovery*“, tedy „vedené znovuobjevování“<sup>27</sup>, a to v reakci na některé přístupy kognitivní antropologie. Při tomto procesu učení je, podle Ingolda, důležité, aby „novic“ získal bezprostřední vlastní zkušenost. Na abstraktnější úrovni shrnuje proces učení v lovecko-sběračských a pasteveckých společnostech jako „výuku (vedoucí) k pozornosti“ („*education of attention*“) vůči jevům probíhajícím v životním prostředí. Jde prakticky o dosažení schopnosti intuitivního „nahlédnutí“ principům fungování světa v jeho komplexnosti; cestou ke schopnosti takového druhu porozumění je jak zúčastněné a pozorné praktikování subsistenčních aktivit, tak aktivity „kulturní“, jako je vyprávěn mýtů či tanec. Oba dva druhy aktivit, podle Ingolda, není smysluplné pro prostředí lovecko-sběračských kultur oddělovat, a to již proto to, že oba dva druhy těchto aktivit vedou ke stejnému cíli:

„Podle mého názoru není možné aktivity, jako jsou lov a sběr na straně jedné a zpívání, vyprávění si příběhů a mýtů [a provozování rituálních aktivit atd., RH] na straně druhé, rozdělit dichotomicky na aktivity rozdělené na materiální a mentální, na aktivity typu ekologických interakcí v přírodě a aktivity vztahující se ke kulturnímu *konstruování* [mentálního obrazu] přírody. Naopak, oba typy těchto aktivit jsou, především, způsoby 'pobytu' [ve světě; '*dwelling*']. Druhá skupina uvedených aktivit se nevztahuje k metaforickému zpodobnění světa, ale k poetické účasti ve světě samotném. Není v zásadě odlišná od aktivit vztahujícím se k lovu a sběru, které vyžadují ten samý typ pozorného zapojení se do životního prostředí a tu samou objevitelskou snahu v hledání znalostí. Jak v lovu a sběru, tak při zpěvu a vyprávění se svět 'otevírá' lidem. Lovci a sběrači se nesnaží o [kulturní a metaforickou] přeměnu světa; snaží se o jeho intuitivní nahlédnutí [*revelation*].“ (Ingold 2000: 56)

Mezi další typické rysy náboženského myšlení a jednání příslušníků lovecko-sběračských společností patří spontánní přisuzování antropomorfní mysli (viz výše) různým přírodním jevům a entitám, jak živým, tak neživým (v západní perspektivě). Lovci a sběrači takto postulují existenci nadpřirozených činitelů, resp. „pánů“ daných území, různých druhů zvířat a, minimálně pokud můžeme soudit podle historických etnografických záznamů, také více univerzálních božstev, jako je např. „světlý nebeský bůh“ *Num* nebo „bůh smrti a nemoci“ *Nga* u Něnců. V jisté perspektivě a na základě lingvistického faktu, že slovo „*num*“ znamená obecně i nebe a počasí, lze usuzovat, že i v tomto případě existuje jisté „vykročení“ k více

---

<sup>27</sup> V našem edukačním systému pracuje s tímto typem vzdělávání např. Hejného metoda výuky matematiky.



abstraktnímu principu, jako jsou harmonizující „kosmické“ síly či principy, známé u severoamerických Irokézů jako *orenda* a u Algonkinských indiánů jako *manitou*.

Právě díky své rozvinuté intuici chápou příslušníci lovecko-sběračských etnik přírodní prostředí jako harmonický, v principu homeostatický celek (viz níže), uvnitř kterého existuje nepojímatelné množství vazeb mezi různými entitami. Jak bylo uvedeno výše, různé „podcelky“ tohoto univerza jsou antropomorfizovány a příslušníci lovecko-sběračských společností se snaží žít v recipročním a vyváženém vztahu s těmito postulovanými antropomorfními (ve smysl antropomorfizace postulované mysli) „nadpřirozenými“ činiteli. Tento reciproční postoj je patrný např. ve formě obětního rituálu a v obecně opatrném, neurážlivém chování vůči svému okolí, včetně ostatních lidí (zvláště starších, mocných), zvířat, ale i přírodních elementů. Současně je kořist, resp. jakékoliv další poživatiny, spatřována jako dar od těchto „nadpřirozených“ činitelů. Tento reciproční postoj je dále patrný např. z obecně rozšířeného zvyku rituálního nakládání s ostatky některých druhů zvěře, zejména s dlouhými kostmi a lebkou např. soba, losa a především medvěda. Důvodem takového nakládání je jednak snaha o zajištění návratu těchto zvířat a dále právě neurážlivé chování k jejich „nadpřirozeným“ postulovaným pánům. Různá tabu se obecně vztahují jak ke konkrétním druhům zvěře, tak k jejich lovu. Příslušníci lovecko-sběračských etnik se snaží až obsedantně vyvarovat porušení těchto tabu; v případě jejich porušení by byl narušený jejich rovnovážný vztah s dalšími činiteli (včetně „nadpřirozených“) v daném životním prostředí, a to s naprosto nepředvídatelnými, ale jistě životně nebezpečnými důsledky. Toto narušení může být způsobeno i nevědomě nebo nezáměrně, ale se stejně nebezpečnými důsledky: dovednost, vědomost a dokonce i vyvinutá intuice *nejsou* dostatečné pro zabezpečení života lovce a sběrače (a jeho rodiny, klanu). Velmi důležitým jevem je tak snaha o zajištění a nepozbytí relativně abstraktního (i když v podobě amuletů materializovaného) *štěstí*, jako maximálně důležitého elementu pomáhajícího jak dosažení pozitivních výsledků (např. při lovu), tak k odvrácení negativních jevů, jako jsou např. nemoci, úrazy, střet s nadpřirozeným zvířetem (jehož ulovení znamená neštěstí pro lovce a jeho rodinu) a podobně.

V případě, že jedinci hrozí nebezpečí předpokládaně přicházející ze strany „nadpřirozených“ činitelů, které není schopen sám odvrátit (např. obětním rituálem), bývá zpravidla vyhledána osoba specializující se na přímý kontakt s těmito „nadpřirozenými“ činiteli, tedy zjednodušeně řečeno „šaman“, nebo obdobný náboženský specialista.

Sociálním sdílením (ve formě narácí) zkušeností jedinců vzniká v „historickém“ čase určitý normativní způsob chování, ošetřující prakticky všechny životní situace. V oblasti Sibíře je tento převážně implicitní normativní způsob chování označován jako „zákon tundry“. Jeho

porušení je opět příčinou blíže nespecifikované potrestání ze strany „nadpřirozených“ činitelů např. ztrátou štěstí např. v lovu nebo v pastevectví.

Pro interpretaci a možnost teoretického uchopení výše načrtnutého „seznamu“ hlavních rysů způsobu vnímání životního prostředí v lovecko-sběračských společnostech a z něho vyplívajícího typu náboženského chování a jednání je nutné uvést a ozřejmit širší teoretický kontext, k němuž lze do jisté míry vztáhnout principy homeostatického fungování systému ekosystém-společnost lovců a sběračů. Logika výběru níže uvedených obecných teorií se řídí těmito východisky:

1) existuje ekosystém, který má seberegulační charakter a procesy v něm se odehrávající mají cirkulární, kybernetický charakter; 2) lidská společnost je v širší perspektivě součástí tohoto ekosystému a do jisté míry podléhá jemu inherentním seberegulačním pravidlům; 3) lidská společnost v rámci nadstavbového (eko)systému vytváří relativně samostatný subsystém, s relativně specifickými seberegulačními mechanismy; 4) seberegulační mechanismy subsystému lidské společnosti nelze vysvětlit ryze přírodovědnými nebo ekologickými pojmy, a to z důvodu existence takových specifických fenoménů ovlivňujících její seberegulační mechanismy, jako jsou lidská kreativita, fantazie, symbolismus, náboženství apod., které subsystému lidské společnosti propůjčují vysokou míru autonomie, nepredeikovatelnosti a komplexity; 5) tyto kulturní fenomény a jejich sféry, jako je např. právě náboženství, disponují vlastními, specifickými seberegulačními mechanismy; 6) přes relativní autonomnost uvedených subsystémů disponujících vlastními pravidly seberegulace tyto subsystémy interagují, byť na různých úrovních logických typů.

Definice a vnímání pojmu „ekosystém“ se podstatně nezměnily od vyslovení definice tohoto pojmu E. Odumem:

„Živé organismy a jejich neživé prostředí jsou neoddělitelně spolu svázány a vzájemně na sebe působí. Každá jednotka, obsahující veškeré organismy na určité ploše (tj. společenstvo), která je v takovém vzájemném vztahu s abiotickým prostředím, že tok energie vede k jasně definované trofické struktuře, biotické rozmanitosti a koloběhům látek uvnitř této soustavy, je ekologickým systémem neboli ekosystémem [...] Z funkčního hlediska je vhodné analyzovat ekosystém podle těchto hledisek: (1) okruhy energie, (2) potravní řetězce, (3) typy rozdílnosti v čase a prostoru, (4) živinové cykly, (5) vývoj a (6) řízení (kybernetika). [...] Pojem ekosystému je a měl by být široký, neboť jeho hlavním úkolem v ekologickém myšlení je zdůrazňovat nezbytné vztahy, vzájemnou závislost a příčinné souvislosti, tj. skloubení složek tvořících funkční jednotky.“ (1977: 22-27).

V klasickém pojetí odumovské ekologie je ekosystém, pro zjednodušení popisu, chápaný jako systém uzavřený. Každý ekosystém, který reaguje s ostatními ekosystémy (tj. dochází mezi nimi k energetické a informační výměně), je ale systémem otevřeným. Tedy každý živý ekosystém je nutně otevřeným systémem. Mezi uzavřeným systémem a otevřeným systémem,

stejně jako charakterem procesů, které v něm probíhají, existují důležité rozdíly, které je třeba mít na paměti:

Otevřené systémy, především biologické, jsou schopny dosáhnout na čase nezávislého stavu, který osciluje okolo skutečně rovnovážného stavu (homeostáze). V systému dochází k neustálým změnám, které ale díky vzájemné korekci (mnohočetné a vzájemné negativní zpětné vazby) nevychýlí systém z rovnováže blízkého stavu. Tyto nelineární oscilace umožňují jednak adaptativní změny v systému a jednak vůbec umožňují dynamický charakter systému (Bertalanffy 1968: 142), který zůstává kompozičně konstantní i přes tyto v něm neustále probíhající nevratné procesy a vnější vlivy. Jinými slovy „[H]omeostáze slouží k regulaci [uvnitř] systému tím, že udržuje stav obsažených proměnných v mezích, které umožňují pokračování existence systému.“ (Ellen 1982: 181). Schopnost seberegulace systému ve stavu blízkém homeostázi je, podle Bertalanffyho (1968: 142), obzvláště dobře patrná na jevu ekvifinality. Tato spočívá v takřka teleologické schopnosti systému dosáhnout požadovaného ideálního stavu z různých výchozích pozic a přes rušivé vlivy. Tuto vlastnost uzavřené systémy postrádají.

Regulativní vazby uvnitř systému mají zpětnovazebný charakter cirkulárně (nebo složitěji) zpracovávaných informací o předcházejících změnách, které uvnitř systému proběhly. Zpětné vazby uvnitř homeostatických systémů jsou (ve výsledku) obvykle negativní, tj. regulují rostoucí proměnnou. Představa jednoduše zpětnovazebných systémů je ale příliš lineární a slouží především k formálním popisům. Bertalanffy (ibid.: 160-163) uvádí důležité rozdíly mezi otevřenými homeostatickými systémy a systémy obsahujícími „prosté“ zpětnovazebné cykly; tyto systémy jsou obvykle vytvořené člověkem. V těchto druhých systémech jsou zpětné vazby lineární a jednosměrné, fungující na principu stimulu a reakce, s přidáním cirkulární zpětné vazby. Naproti tomu (sebe)regulační vazby v otevřených systémech probíhají současně navzájem mezi mnoha prvky systému a kauzalita těchto vazeb není jednosměrná, ani primárně odhadnutelná. Podle Batesona jsou řetězce zpětných vazeb ve složitějších, např. živých systémech, uzavřené jen v tom smyslu, že díky jejich příčinné provázanosti může být libovolná příčinná vazba „[Z]pětně vysledovatelná v celém okruhu a zpět z jakékoliv pozice [v systému], kterou jsme zvolili jako výchozí bod popisu [této vazby]. U událostí [proběhnuvších] v jakékoliv části okruhu můžeme očekávat, že ovlivní všechny části okruhu.“ (2000: 410).

Složitost zpětnovazebných cyklů umožňuje, spolu s jeho schopností absorpce nových informací (viz níže), otevřenému systému rostoucí míru seberegulace a vnitřní uspořádanosti. V uzavřeném systému může uspořádanost naopak jen klesat (a míra entropie jen růst).

Lovecko-sběračské a pastevecké společnosti žijí v úzké provázanosti s daným ekosystémem a nejsou od něho do značné míry izolované ani fakticky (tok energií), ani mentálně ze své perspektivy. Zároveň jsou tyto společnosti zpravidla silně konzervativní a zároveň, zdánlivě paradoxně, velmi adaptabilní ve smyslu citlivých reakcí právě na probíhající změny v různých částech nadstavbového (eko)systemu. Mezi ekosystémem a daným lidským společenstvem, které je jeho součástí (subsystémem), existuje velké množství zpětnovazebných procesů, které právě umožňují existenci do značné míry homeostatického stavu (slovo „stav“ vnucuje něco statického; zde jde o neustálý dynamický proces) celého systému, kdy je zachována rovnováha ekosystému a tím i přežívání daného společenstva v něm. Jak bylo uvedeno výše, „regulativní vazby uvnitř systému mají zpětnovazebný charakter cirkulárně (nebo složitěji) zpracovávaných informací o předcházejících změnách, které uvnitř systému proběhly“. Z religionisticko-antropologické perspektivy je zásadní otázkou, jakým způsobem jedinec daného lidského společenstva, resp. společenstvo jak celek, získává, zpracovává a předává ony informace o změnách probíhajících uvnitř systému a jakým způsobem na tyto informace reaguje. Nábožensky zdůvodněné zvyky a normy mající vliv na každodenní aktivity daného společenstva a tedy i přímo na daný ekosystém, mohou mít charakter oněch „korekcí“ v chování jednotlivce a společenstva, které zabraňují vychýlení systému zapříčiněnému některé z „proměnné“ (např. nepřiměřený lov daného druhu). Tyto jsou ale až kulturně předávaným, i když jedincem „ověřovaným“, výsledkem procesu interakce mezi jedincem, společenstvem a ekosystémem.

Je-li jedinec a společenstvo schopno existovat v dlouhodobě udržitelném homeostatickém stavu v rámci celého ekosystému, musí mezi těmito entitami docházet k výměně informací, prostřednictvím kterých jedinec nebo společenstvo získává zprávy o stavu ekosystému na základě kontextu a vlastní interpretace. V opačné perspektivě ekosystém získává zprávy o lidském společenstvu a jeho dynamice, ačkoliv tento směr toku informací je hůře uchopitelný. Způsob výměny informací mezi lidskými společenstvími a ekosystémem, resp. uvnitř ekosystému, je níže nejdříve popsán z formálního hlediska teorie informací. Následující řádky je třeba číst s předpokladem, že tok informací mezi nadstavbovým ekosystémem a subsystémem lidského společenstva je významný pro potenciální vysvětlení charakteru některých ústředních jevů v náboženství těchto společností.

Tok informací úzce souvisí se schopností sebeřízení ekosystému, s jeho kybernetickými vlastnostmi; v tradiční Odumově definici ekosystémů je tok informací spjat přímo s tokem energie. Nositelem informace, ve smyslu signálu, může být energie, ale nikoliv nezbytně, přestože je jejím nezbytným průvodním jevem (vnitřní energie vysílatele informace a jejího

příjemce). V uzavřených systémech je informace omezená na mechanické vazby a může jen klesat do šumu. V otevřených systémech je „množství informace“ formálně identické s mírou negativní entropie, tedy uspořádanosti. „Množství informace“ je na teoretické úrovni chápáno jako binární logaritmus možných voleb mezi potenciálně vyslané zprávy:

„Slovo informace v teorii komunikace se vztahuje ani ne tolik k tomu, co říkáte, jak k tomu, co byste mohli říkat. To znamená, že informace je mírou svobodné volby, když subjekt volí zprávu. [...] Povšimněte si, že je zavádějící říci, že ta či ona zpráva předává jednotku informace. Pojem informace se nevztahuje k individuální zprávě (jak by se vztahoval pojem smyslu), ale k situaci jako celku, kde jednotka informace indikuje, že v této situaci jedinec disponuje určitým množstvím voleb ve výběru zprávy.“ (Weaver 1949: 5).

V návaznosti na tuto Weaverovu charakteristiku informace lze říci, že prostřednictvím zpráv (a schopnosti jejich interpretace, viz níže) získává příjemce zkušeností intuitivní znalost o míře a charakteru uspořádanosti vysílatele zprávy, tedy o tom, jaké množství různých zpráv pravděpodobně může vyslat.

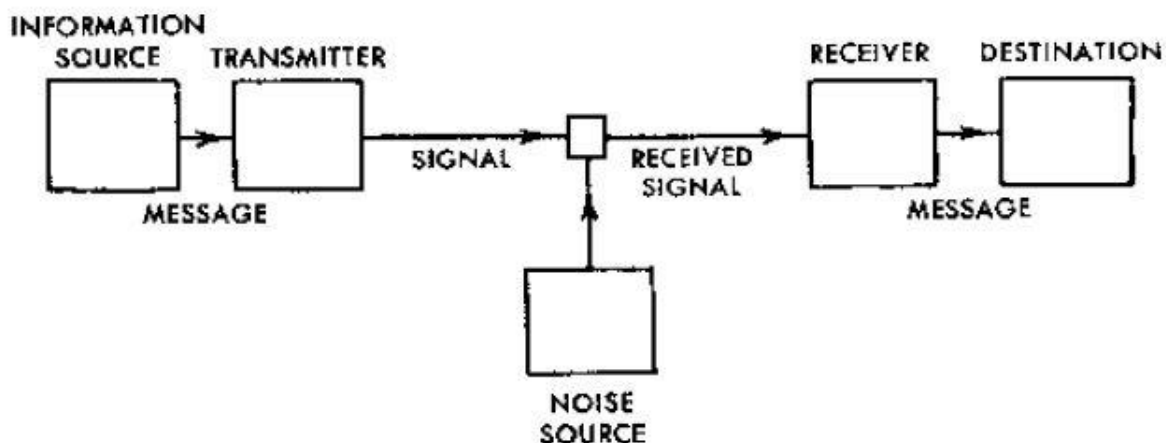
Podle Batesona lze informaci definovat jako „každý rozdíl, který hraje roli (tj. relevantní odlišnost)“ (překlad L. Šavlíkové v Bateson 2006: 195):

„Aby vznikly zprávy o rozdílu, tj. informace, musí existovat nějaké dvě entity, takové, že rozdíl mezi nimi může být součástí jejich vzájemného vztahu; a celý proces musí být takový, že onen rozdíl může být vyjádřen jako rozdíl uvnitř nějaké entity, zpracovávající informace, jako je např. mozek nebo třeba počítač.“ (ibid.: 66).

„Zprávu o rozdílu“ chápe Bateson současně jako nejmenší jednotku mentálního procesu (složitě systémy a procesy uvnitř nich probíhající chápe Bateson jako analogické lidské mysl, viz níže). Přijatá a interpretovaná zpráva o rozdílu pak dále potenciálně způsobuje změnu v systému, který ji přijal (srov. Bateson 2000: 315; 2006: 90).

Díky otevřenosti může systém dále dosáhnout vzrůstající vnitřní organizace právě skrze schopnost přijímání zpráv o rozdílu (informaci), tedy skrze komunikaci a učení (Bertalanffy 1968: 150). Komunikace v tomto významu zahrnuje všechny způsoby, kterými jedna mysl ovlivňuje druhou (Weaver 1949). V kontextu této práce je nutné chápat i všední aktivity v daném ekosystému jako zásadní formu komunikace s ekosystémem a zároveň jako proces učení se této komunikaci.

Základní teoretické schéma komunikace je následující (převzato z Weaver 1949):



V tomto schématu zdroj informací vysílá (ať již intencionálně nebo ne) zprávu, která může mít nejrůznější formy. Přenašeč mění zprávu v signál, který je odeslán skrze komunikační kanál k příjemci. Zpráva, její kvalita, je ovlivňována šumem, který snižuje její přesnost. Jak bylo řečeno výše, v kontextu teorie informace má slovo „informace“ jiný význam, který nesmí být zaměňován se zprávou, natož jejím významem. Z „inženýrského“ formálního hlediska je sémantický aspekt informace irelevantní, protože závisí na kontextu a interpretaci, přičemž kontext a interpretace vysílatele zprávy a jejího příjemce se často liší. V živých systémech má zpráva často charakter „odpovědi“ příjemci, tj. zdroj zprávy sice vysílá, ale ne intencionálně směrem k příjemci; příjemci ale přesto „odpovídá“ na jeho implicitní otázku.

Podle Batesona (2000: 465) je kybernetický systém, uvnitř kterého obíhají a kterým jsou z vnějšího prostředí přijímány informace, nejjednodušším typem mysli. Takováto perspektiva *výrazným způsobem* mění pohled na „iracionalitu“ postulování „nadopřirozených“, tedy i *mentálně* „supra-naturálních“ činitelů.

Oběh zpráv o následcích rozdílů, tedy transformace (kódované verze) událostí, které jim předcházely, jsou elementárními formami myšlenek, tedy mentální činností daného kybernetického systému. Přestože jednoduché systémy a systémy rozptýlené není jednoduché chápat jako systémy nadané mentální činností, Bateson tvrdí (ibid.), že každý systém, jehož chování lze charakterizovat jako chování typu „pokus – omyl“, může být nazván mentálním systémem. Mentální aktivita není, jak by mohlo být obecně chápáno, nutně spjata s fenoménem (sebe)vědomí.

Batesonova definice systému nadaného schopností mentální činnosti (2006: 83) umožňuje označit za takový systém jak např. deštný prales, tak člověka jako individuum či lidskou populaci a to samostatně, nebo jakou součástí větších systémů. Jak bylo řečeno výše ohledně otevřených systémů, vymezení jejich hranice je silně arbitrární a slouží spíše pro účely

vytvoření jejich ideálního modelu. Přestože má mentální aktivita svá centra s hustou sítí komunikačních kanálů (např. lidský mozek), nemůže mít žádná část systému výhradní a jednostrannou kontrolu nad celým systémem. Mentální činnost je imanentní celému systému (Bateson 2000: 316), který se neustále proměňuje (např. spojením s jiným systémem, zahrnutím externích komunikačních kanálů atp.). Mysl v této perspektivě není transcendentním fenoménem, ale fenoménem imanentním danému systému, jehož hranice jsou více méně otevřené a proměnlivé. V případě člověka lze např. říci, že jeho mentální činnost (včetně převažujících ne-vědomých mentálních procesů) je koncentrována v rámci relativního vymezení jeho těla, ale neustále se přelévá do okolního prostředí, jehož složky se dočasně stávají součástí jeho mentálního systému a zase jej opouštějí. Toto neznamena, že neživé prvky mentálního systému např. člověka provozujícího nějakou činnost v prostředí hrají aktivní roli v mentálním procesu. Nicméně jsou jeho součástí, která danou aktivitu zjednodušuje, nebo umožňuje.

Schopnost reflexe „zpráv o rozdílu“, přijímání zpráv o změnách uvnitř (eko)systému a jejich vyhodnocení je mentální činností, kterou disponují různé, dostatečně komplikované subsystemy, včetně, samozřejmě, lidského jedince. Lidská populace má však sklon uzavírat se do vlastního subsystemu kultury a tím jsou mentální vazby na nadstavbový systém narušeny. Jevem, který vede k necitlivosti vůči zprávám přicházejícím z nadstavbového ekosystému, je především na krátkodobou výhodu nebo zisk orientovaná intencionalita. Tato reálně brání schopnosti intuitivního vnímání a reflexe zpráv o změnách, které v ekosystému probíhají.

Podle Batesona je s tímto typem intencionality spjat samotný fenomén vědomí. Právě vědomí brání nahlédnutí životního prostředí jako „[V]ětšího interaktivního systému, který – pokud je narušen - bude patrně generovat exponenciální křivky změn.“ (2000: 439). Jako příklad takové exponenciální křivky uvádí Bateson např. rostoucí populační křivku. Vědomí je v Batesonově pojetí primárně organizováno právě na základě účelného jednání (intencionality) a je tak zkratkovitým prostředkem k tomu, aby člověk získal, co chce; ne k tomu, aby jednal s maximální „moudrostí“ za účelem přežití, ale k tomu, aby sledoval nejkratší logickou a kauzální cestu k tomu, co chce právě v danou chvíli, čímž narušuje zpětnovazebné homeostatické systémy jak uvnitř svého těla, tak jemu nadstavbové systémy:

„Na jedné je systémová povaha individuální lidské bytosti, systémová povaha kultury, ve které žije a systémová povaha biologického, ekologického systému, který je kolem něj. Na druhé straně vidíme zvláštní obrat v systemické povaze individuálního člověka, jehož vědomí je takřka slepé [i k] systemické povaze člověka samotného. Na účel zaměřené [purposive] vědomí uvádí po pohybu, z možností celostní mysli, právě ty sekvence [mentálních činností], které postrádají zpětnovazebnou strukturu, která je charakteristická pro všechny systémy. Když je následován diktát 'zdravého' rozumu vědomí, člověk se stává chamtivým a nemoudrým. Slovo 'moudrost' užívám jako schopnost uvědomění si a vedení znalostí celostní povahy systemické bytosti. Nedostatek systemické moudrosti je vždy potrestán. Můžeme říci, že

biologický systém - individuum, kultura a životní prostředí – jsou do jisté míry udržovateli svých komponentních buněk nebo organismů. Ale tyto systémy jsou nicméně zároveň nadány schopností trestat kterékoliv druhy, které jsou dostatečně nemoudré, aby vstoupily do konfliktu se svou ekologií. Tyto systemické síly můžeme nazývat, chceme-li, 'Bohem'." (ibid.: 440).

Ve své přednášce z r. 1970 shrnul Bateson tyto myšlenky ještě explicitněji:

„Kybernetická epistemologie [ukazuje], že individuální mysl je imanentní a to nejen tělu. Je imanentní také drahám a informacím tělu vnějším; existuje vyšší Mysl, které je mysl jednotlivce pouze subsystémem. Tato vyšší mysl je srovnatelná s [konceptem] Boha a je možná tím, co někteří lidé slovem 'Bůh' myslí. [Tato vyšší mysl] je nicméně stále imanentní celkovému, propojenému sociálnímu systému a planetární ekologii.“ (ibid.: 467)

Představa antropomorfních nadpřirozených bytostí nadaných myslí analogickou myslí člověka, jen ideálně více a jasněji vědoucí, je tedy, podle Batesona, způsobem, jak se lidé na úrovni jedince (spontánní představy) i společnosti (kulturně uchopené, formalizovanější představy) intuitivně „vyrovnali“ s problémem jisté regulace svého intencionálního jednání způsobujícího nerovnováhu jak ve společnosti, tak v ekosystému:

„Domnívám se, že jedna z věcí, kterou lidstvo učinilo ve snaze napravit svou krátkozrakou cílevědomost, je představa personifikovaných subjektů obdařených různými druhy nadpřirozených schopností, tedy [představa] bohů. Tyto subjekty, které jsou fiktivními osobnostmi, jsou více či méně nadány kybernetickými a cirkulárními kvalitami. Jednoduše řečeno, předpokládám, že tyto nadpřirozené náboženské subjekty jsou, svého druhu, kybernetické modely zabudované do větších kybernetických systémů za účelem korekce ne-kybernetických komputací v dané části systému.“ (cit. z Charlton 2008: 173)

Problém intencionality sehrává nejen přímou negativní roli v daném (eko)systému, kdy je tento jedincem nebo společností vyveden z rovnovážného stavu díky jednání vedoucímu k jednostrannému účelu (např. vybití kožešinové zvěře za účelem rychlého zisku). Samotná intencionalita dále, podle Batesona, brání lidské myslí, aby intuitivně porozuměla procesům probíhajícím v daném ekosystému; a dále schopnosti se jim pružně přizpůsobit:

„Na konkrétní cíl orientované vědomí [purposive consciousness] vytahuje z celostní myslí sekvence, které postrádají zpětnovazebnou strukturu, která je charakteristická pro celou systemickou strukturu. Když následujete 'zdravý rozum' diktovaný vědomím, stanete se, ve skutečnosti, chamtivými a nemoudrými [...]. Užívám slova 'moudrost' jako slova uvědomění si a podřízení se vlastní totálně systemické povaze. Nedostatek systemické moudrosti je vždy potrestán.“ (Bateson 2000, 440).

V lovecko-sběračských a pasteveckých kulturách jsou intuitivně pochopené výše uvedené procesy často konceptualizovány v podobě (posvátného) řádu, garantovaného zpravidla božskými bytostmi (bytostí). Stav, kdy je jedinec či populace ve stavu harmonie s tímto řádem, nazývá Bateson stavem milosti (grace). Tušenou nerovnováhu s tímto řádem, reprezentovaným a zaštiťovaným různými božstvy, se pak jednotlivci nebo společnosti snaží „vyvážit“ prostřednictvím, obvykle obětního, rituálu (Charlton 2008: 173).



Různé koncepty posvátného řádu nacházíme u většiny lovecko-sběračských a pasteveckých společností a bude jim na příslušném místě dále věnována pozornost.

Z hlediska uvedeného výše, má přísouzení mocnější, nadpřirozené varianty lidské mysli danému ekosystému (nebo jeho části) dvě důležité roviny: První je již popsaná formální podobnost lidské mysli a mentálních procesů (v batesonovském smyslu) probíhajících uvnitř ekosystému. Druhou rovinou je to, že složité zpětnovazebné procesy probíhající v ekosystému jsou pro lidskou mysl spontánně snadněji uchopitelné právě prostřednictvím jejich antropomorfizace. Tato antropomorfizace mentálních procesů probíhajících v ekosystému probíhá patrně spontánně (viz např. Atran 2002).

Níže obracím pozornost k tomu, jak reálně probíhá „mnohoúrovňová“ komunikace mezi jedincem lovecko-sběračské či pastevecké společnosti s jím obývaným ekosystémem, jejímž výsledkem je právě intuitivní, v náboženské řeči často „kódované“ porozumění kybernetickému charakteru obývaného životního prostředí.

Výše uvedené teze lze shrnout následujícím způsobem: Poloautonomní subsystémy komunikují spolu navzájem tak, že mezi nimi probíhá výměna různých druhů informací, které jsou přenášeny různými informačními toky. Tento tok informací je naprosto zásadní pro schopnost systému udržet si své seberegulační kvality. Pokud lze vztáhnout výše uvedené přímo na společnosti lovců a sběračů, nejdůležitější informační tok plyne mezi daným lidským společenstvím a daným ekosystémem. Lovci a sběrači, rybáři a také pozdější pastevcí sobě jsou díky vlastní každodenní praxi v daném životním prostředí „trénování“ a vnitřně „naladění“ k získávání maximálního množství informací plynoucích od nejrůznějších entit daného ekosystému. Toto „naladění“, neboli „kalibrace“, příslušníků lovecko-sběračských společností umožňující maximální schopnost získávání informací z daného životního prostředí není způsobeno pouze jejich praxí ve smyslu subsistenčních aktivit, ale také pomocí jejich „vnitřní mentální kalibrace“, ve smyslu pěstování intuice. Tento proces „vnitřní kalibrace“ probíhá patrně především při náboženských rituálních praktikách, které se zpravidla odehrávají tehdy, „když duše potřebuje“, tedy na základě vnitřní potřeby *kontaktu* s postulovanými nadpřirozenými činiteli; při těchto příležitostech bývá nutně upozaděno „cílevědomé“ („*purposeful*“), tedy principiálně nekybernetické, nesystémové myšlení. Takový stav mysli danému jedinci umožňuje snazší nahlédnutí kybernetického, tedy zpětnovazebného charakteru životního prostředí, personifikovaného antropomorfním způsobem, kdy postulovaná supra-naturální mysl „nadpřirozeného“ činitele formálně odpovídá charakteristice mentálních procesů probíhajících v daném ekosystému. Ve výsledku

takto obětní rituál ovlivňuje obětníka samotného, a to ve smyslu intuitivní kalibrace jeho mysli v souladu s obecnějšími principy mysli ekosystému, jehož je poloautonomní součástí.

Tato vnitřní kalibrace uvozuje kontext (interpretační rámec), ve kterém jsou získávány (v aktivním smyslu implicitního i explicitního vyhledávání) informace přicházející z vnějšího prostředí. Kontextem informace, důležitým pro získání *významu* informace, jsou tedy jak její ekologické okolnosti a příjemcova okamžitá intence (cílevědomá), tak i jeho kulturní a vnitřní „naladění“ ve smyslu, že *jakýkoliv* signál může nést zprávu potenciálně zásadního významu. Zpráva je tedy do značné míry *odpovědí* na implicitní otázku lovce a sběrače, pokládanou na různých úrovních a vědomě i podvědomě. Obecným příkladem je vědomá otázka po přítomnosti lovné zvěře, podvědomou otázkou je pak např. otázka po „znameních“ případně přicházejících od „nadpřirozených“ činitelů během libovolné aktivity (např. spatření albína veverky během lovu). Z formálního hlediska nesmí být zpráva slučována a zaměňována za informaci nebo signál. Jak bylo řečeno výše, informace souvisí s mírou uspořádanosti a vnímaným údajem o vlastnostech objektu. Informací je například obecná znalost lovce a sběrače o vlastnostech medvědů, tedy jejich vzhled, obvyklý způsob chování a výskytu a podobně. V případě přímého kontaktu ale medvěd „vysílá“, ať již intencionálně či nikoliv, směrem k lovcovi a sběrači signály. Interpretace signálu, tedy jeho přeměna na zprávu, závisí plně na daném kontextu. Například podle místa střetnutí si může lovec a sběrač interpretovat signál ve zprávu následovně: „Potkal jsem medvěda v lese, to je dobré znamení“. Anebo naopak: „Medvěd přišel sám do tábořiště, to je špatné znamení.“ Meta-kontextem je sociálně sdílená kulturní znalost říkající lovcovi a sběrači, co ve kterém případě (kontextu) očekávat za následky. Dalším meta-kontextem daného příkladu je obecné povědomí, že je velmi důležité takovým střetnutím věnovat patřičnou pozornost, protože *mohou* být zprávou přicházející od často blíže nespecifikovaných „nadpřirozených“ činitelů, která má danou osobu upozornit na určitou skutečnost, např. varovat. V případě zachycení takové zprávy získává lovec a sběrač možnost její interpretace např. náboženským specialistou (šamanem) a s jeho radou a pomocí dané nebezpečí potenciálně odvrátit.

Interpretace významu intencionálních i neintencionálních signálů přicházejících a získávaných z daného životního prostředí, tedy proces samotné tvorby zpráv a další interpretace jejich významu, probíhá v „meta-meta-kontextu“ spontánní antropomorfizace *myslí* činitelů, od nichž, předpokládaně, dané signály, resp. zprávy přicházejí. Níže uvádím dva zásadní důvody, proč je postulování antropomorfních *myslí* mimořádně **významným**

*nástrojem adaptace*, umožňujícím dosažení jisté míry rovnovážného stavu (homeostáze) mezi danými lidskými společenstvy a daným životním prostředím.<sup>28</sup>

Príslušník lovecko-sběračské komunity, jak bylo uvedeno výše, spontánně „postuluje“ existenci mnoha činitelů aktivních v daném životním prostředí, nadaných myslí podobnou myslí lidské (viz výše, v části věnované kognitivní vědě o náboženství). Rozdíl je v tom, že mysl a další schopnosti těchto postulovaných „nadpřirozených“ činitelů jsou *předpokládáné* mnohem mocnější, více vědoucí a podobně. Na praktické úrovni (např. rituálu) je ale s těmito postulovanými činiteli zacházeno více či méně stejně, jako např. s váženými členy vlastní komunity. Tento fenomén „teologické nekorektnosti“ byl popsán výše.

Jeden z hlavních adaptačních významů tohoto fenoménu, který je v této práci předpokládán a vlastním výzkumem do jisté míry ověřen, vyplývá z následujícího tvrzení: Právě postulování nad-lidskou myslí nadaných „nadpřirozených“ činitelů přítomných v daném životním prostředí vůbec *umožňuje* příslušníkům lovecko-sběračských etnik zaujetí emocionálního, osobního a recipročního vztahu k těmto postulovaným činitelům a tak i k celému danému životnímu prostředí na daném území. Zaujetí takového vztahu transcenduje jeho pouhou racionální znalost, jak intelektuální, tak praktickou. Kvalitativní rozdíl mezi těmito dvěma základními způsoby vztahu ke svému životnímu prostředí, resp. dvěma základními způsoby *bytí* byl popsán více existenciálními filozofy a v rámci kulturní antropologie byl nejlépe zpracován Timem Ingoldem (2000) do jeho „perspektivy bydlení [ve světě]“ („dwelling perspective“). Ingoldova „perspektiva bydlení“ má tři hlavní inspirační zdroje. Prvním je filozofická fenomenologie, konkrétně Heideggerova (především stať *Bauen, wohnen, denken* z r. 1951) a Merleau-Pontyho (především *Phénoménologie de la perception* z r. 1945). Na základě Heideggera Ingold chápe způsob pobytu ve světě jako určující ke každé další lidské činnosti („budování“) jak ve světě, tak v myslí:

„[Svou perspektivu zakládám na] premise, že všechny formy lidského budování, ať již v myslí, nebo na zemi, povstávají z proudů jejich zúčastněné aktivity, v určité vztažné souvislosti jejich praktické angažovanosti s jejich prostředím.“ (2011: 10).

Lidské působení ve světě je tak interakcí mezi člověkem a jeho prostředím, které člověk zároveň utváří a je jím utvářen; na úrovni materiální kultury pak pracuje s materiálem, nikoliv z materiálu („*[W]orking with materials and not just doing to them*“, *ibid.*). Oproti Heideggerovu ohraničenému rozlišováním mezi světem zvířat, která existují ve svém životním prostředí a světem lidí, kteří jsou ve světě, který je částečně i jejich dílem, Ingold

---

<sup>28</sup> Přestože kognitivní vědci v principu patrně správně popsali mechanismy spontánního postulování mentálně-antropomorfních nadpřirozených činitelů, patrně ne zcela správně vysvětlovali význam tohoto fenoménu, který chápali jako „vedlejší evoluční produkt“ („*evolutionary by-product*“) bez adaptačního významu, viz výše.

staví přesvědčení, že vztahové systémy „organismus v daném prostředí“ a „lidské bytí ve světě“ jsou ontologicky ekvivalentní. Pokud tomu tak je, je možné zahrnout fenomenologii a ekologii pod stejné paradigma (ibid.: 11). Živočichové, jak zvířata, tak lidé, podle Ingolda, vedou obratně své životy jak v, tak skrze své prostředí, přičemž užívají svých schopností pozornosti a odpovídání světu. Tyto schopnosti jsou získané a vtělené v jejich organismech skrze aktivní působení ve světě a nabytým zkušenostem. Protože Heideggerův koncept bydlení je relativně statický (a proti dualismu myslí jako „entity“, pro kterou je tělo jen jakýmsi nosičem), inspiruje se Ingold psychologií „přímého vnímání“ psychologa Jamese J. Gibsona (především Gibson 1979), který klade důraz na vnímání jako produkt pohybu celého organismu v daném prostředí, ve kterém pak nevnímá „věci“, ale tu jejich stránku, která se nabízí k provedení úlohy, kterou se právě organismus zabývá („*affordances*“). V Gibsonově perspektivě je ale svět jaksi pasivní, jeho smysl vyplývá až tím, že je k „potřebě“ danému organismu. Jak Ingold aforisticky a výstižně podotýká (ibid.: 12), takto chápaný svět poskytuje („*affords*“) leccos, ale neposkytuje bydlení. Je odcizený a neinteraktivní. Pro přemostění tohoto slabého místa Gibsonovy teorie vnímání se obrací Ingold k Merleau-Pontymu, jehož stěžejní tezí je tvrzení, že člověk (a jakýkoliv organismus) je „vetkán“ do světa takovou měrou, že jeho vnímání je vlastně vnímáním světa světem samým. V této perspektivě je obydlený svět vnímající („*sentient*“). Tato teze je plně v souladu s výše uvedenou charakteristikou ekosystému jako systému, ve kterém probíhá mentální činnost (ve formě přijímání a reflexe zpráv o proběhnuvších změnách a reakce na ně) a jehož je jedinec a lidské společenstvo součástí (subsystémem); Ve skutečnosti také Ingold (např. 2000: 19) ve své teorii (nadstavbově k „perspektivě bydlení“) „ekologie života“ (2000: 13-26) chápe jako ústřední fenomén „celý-organismus-v-jeho-prostředí“, který není principiálně složen ze dvou věcí, ale je nedělitelný. Jeho nedělitelnost jde vyjádřit tak, že je chápán (a studován) právě jako **vývoje schopný systém**, ve smyslu popsáném v předchozí části.

Ingoldem vypracovaná perspektiva „bydlení ve světě“ je pro účely této práce dále doplněna na základě díla filozofa Martina Bubera *Daniel: Dialogues on Realization* (1964 [1913]), ve kterém Buber vyděluje dva mody existence: „orientující“ způsob existence („*orientierung*“), který se vztahuje k poznání světa založeném na zkušenosti a znalosti a „(sebe)uskutečňujícím“ způsobu existence („*verwirklichung*“), který intuitivní transcendencí zkušenosti vede ke stavu „celistvosti“.<sup>29</sup> Ústřední motiv vzájemnosti v dialogu mezi „já“ a ostatními subjekty dále Buber rozpracoval v díle *Já a Ty* (2005 [1923]). V tomto díle znovu

---

<sup>29</sup> V Batesonově výše uvedeném pojetí lze tento stav přímo asociovat s jím popsáným stavem „bytí v milosti“, tedy „*state of grace*“).

podtrhuje odlišnosti těchto dvou základních způsobů bytí ve světě, přičemž život v aktivním dialogu s protějšky (od ostatních členů komunity přes *subjekty* živé přírody po, v Buberově pojetí, Boha) mění kvalitativně samotné „já“ subjektu, a to ve smyslu do sebe zahleděného „já“, sledujícího jen své krátkodobé zájmy po dialogické „Já“, které je pravým uskutečněním a naplněním člověka. Tento zdánlivě teologizující přístup lze přímo vztáhnout k Batesonově ekologicky a systémově významné teorii v principu neekologického vztahování se ke světu spjatého s „cíle vědomým, přímočarým způsobem myšlení“ („*purposive thinking*“), které je blízce související se samotným fenoménem (sebe)vědomí. Tento způsob nedialogického myšlení přímo negativně ovlivňuje samotnou možnost a schopnost intuitivního uvědomění si systemického charakteru daného ekosystému a tím vede k narušování homeostatického charakteru systému přírodní prostředí – jedinec – lidské společenstvo. Takový způsob myšlení a chování je právě v historicky známých lovecko-sběračských společnostech do značné míry potírán a jedinec je veden ke schopnosti osvojení si právě dialogického vztahu ke své společnosti a světu obecně.

Druhým zásadním důvodem adaptační funkčnosti spontánního postulování existence činitelů nadaných nad-lidskou antropomorfní myslí aktivních v daném životním prostředí je skutečná formální obdobnost mentálních procesů přikládaných „nadpřirozeným“ činitelům a mentálních procesů reálně probíhajících v daném životním prostředí. Jinými slovy, lidská mysl, „modelová“ postulovaná mysl „nadpřirozeného“ činitele a mentální procesy probíhající v daném životním prostředí se řídí stejnými formálními pravidly. „Modelová“ mysl „nadpřirozeného“ činitele tak je skutečným modelem jinak těžko uchopitelných procesů probíhajících v ekosystému, uvnitř a mezi jeho jednotlivými subsystemy, jak bylo popsáno výše.

Výše uvedené teoretické teze lze vztáhnout k obecným i konkrétním vlastním kulturně antropologickým poznatkům vztahujícím se k lovecko-sběračským kulturám severní hemisféry (s předpokladem pro jejich globální platnost), a to jak kulturám prehistorickým, tak protohistorickým a relativně současným:

Archeologické nálezy náležející kulajské kultuře z oblasti vlastního antropologického výzkumu (střední Přiobí) obsahují zoomorfní závěsky, které zobrazují stejné druhy zvířete, které jsou spojovány s historicky známými (medvěd, vodní ptáci) a antropomorfní podoby božstev (bůh se třemi hlavami), které mají rovněž obdobu se zobrazeními z doby historické.<sup>30</sup>

---

<sup>30</sup> Nálezy z kulajské lokality Barsova Gora, ležící nedaleko dnešního Surgutu, z pravděpodobného kulajského posvátného místa Sorovskovo a z pohřebiště Borovjanka XVII nám umožňují jistý náhled na náboženské představy nositelů této kultury: Lité kovové přívěsky ztvárňují jak antropomorfní, tak i zoomorfní fantastické

Jejich nálezkový kontext ukazuje patrně na to, že šlo o votivní dary na posvátném místě. Hrobové nálezy opět dokládají existenci specialistů na komunikaci s nadpřirozenými bytostmi ve stavu extáze (šamanů) již v prehistorických dobách.<sup>31</sup> Typově podobná nejdůležitější božstva, ale naopak i více či méně anonymní božstva-duchové, ochránci daných území, jsou sdílěna napříč sice sousedními, ale etnicky nepřibuznými kulturami. Toto vše ukazuje na archaičnost hlavních rysů náboženského systému Severo-sibiřských etnik a tím i oprávněnost k tomu, aby na základě jeho studia (a komparace s náboženskými systémy dalších lovecko-sběračských a pasteveckých etnik) byly učiněny do jisté míry zevšeobecnující závěry ke struktuře obecného ideálního typu lovecko-sběračského a pasteveckého náboženství.

V panteonu sibiřských etnik nacházíme zpravidla dva typy božstev; prvním typem jsou obecná božstva, která rámcově odpovídají dělení na božstvo nebeské, chtonické (obvyklé související se „ženským“ světem) a božstvo podsvětní, související se smrtí a nemocemi. Další uctívaná božstva jsou genealogicky odvozena zejména od nebeského boha, ale s patrným „zvratem“ od vertikální genealogie ke genealogii horizontální, geografické. Například ochránce něneckých sobích stád *Ťaptu kahe* je jedním ze synů nebeského boha *Numa* a nemá přímo geografické konotace, ale lokální božstva uctívaná v daném regionu, vymezeném říční sítí, jsou genealogicky odvozována od božstva Pána Obu (*Ťam něša*), který jediný má vazbu vertikální a to jako syn boha *Numa*. Z genealogických narácí je patrné, že jsou uctívána božstva obecná, se kterými souvisejí základní principy lidského života, jako je zrození (v duchovním smyslu), zdraví a obecný blahobyt podmíněný kosmickým řádem (*Num*), okolnosti početí, zrození a mateřství v pozemském smyslu (u Něnců božstvo-stařena *Ťan kata*) a nemoc a smrt (*Nga*); dále jsou uctívána božstva související s nejdůležitějšími oblastmi činnosti Lesních Něnců, jako je pastvení sobů (*Ťaptu kahe*), lov divokých sobů v tundře a lov lesní zvěře (*Petala vesaku*), ale i rozdělování a udržování domácího ohně, jakož i domácího bydlení obecně (*Mjad puchuša* či *Tu kata*). Evidentní je ale tendence k tomu, že nejvíce a nejčastěji uctívána božstva jsou božstva místní, patroni a patronky daných území, spojování s daným vodním tokem.

---

bytosti. Patrně jde o zobrazení bohů, duchů nebo zvířecích duchů. Časté je také antropomorfní zobrazení muže se špičatou hlavou, někdy doplněné o zvířecí hlavu nad hlavou antropomorfní. Opakuje se také zobrazení ptáka se třemi hlavami, z nichž jedna má někdy charakter spíše hlavy medvědí. Jednoduché zoomorfní lité závěsky zobrazují ptáky, žáby (nebo ještěrky) a medvědy (Čemjakin 2008; Kardaš 2008).

<sup>31</sup> Velmi informativní je hrob z lokality Borovjanka XVII. Pohřeb dvou mužů byl uložen v komoře roubené hoblovanými prkny. Hlava pohřbu muže bez jakékoliv výbavy je otočena k pohřbu druhého muže, staršího, který je naopak vybaven mnoha předměty, mezi které patří několik antropomorfních litých přívěsků, bronzový pektorál, náušnice a náramek. Archeologové (Pogodin – Polevodov – Trufanov 2008) interpretují bohatý pohřeb jako hrob šamana. Role druhého pohřbeného zůstává nejasná.

Uctívání těchto božstev má několik přímých dopadů na dané životní prostředí. Jde především o tabu v lovu daných druhů pro některé klany (štika, husa, některé druhy kachen); v první řadě jde ale o jakousi síť „územního systému ekologické stability“ na daných posvátných místech a v jejich okolí. Je třeba si uvědomit, že může jít o poměrně rozsáhlá území, např. plochu celého jezera (např. jezero Numto) a jeho břehy, různé vyvýšeniny a kopečky, stará ramena, celé toky menších říček, zalesněné ostrovy a podobně. Současně většina posvátných míst vykazuje velkou míru biodiverzity, nebo jsou důležitá pro rozmnožování či zimování některých druhů (např. právě jezera v prameništích oblastech nebo stará ramena řek).

Druhým, v dopadu patrně významnějším „ekologickým“ momentem je to, že uctívání buď obecně nebo lokálně omniscientních božstev vede k povědomí o tom, že každý čin jedince je „sledován“ a může mít dopad nepředvídatelného charakteru. Věřící se tedy snaží chovat apriorně tak, aby svým konáním neurazil žádné z božstev – a to především božstvo mající zvláštní vztah k lokalitě, kterou obývá. Vztah, úcta a uvědomění si recipročního poměru k uctívaným božstvům je pěstován především během buď rodinných, nebo komunitních obětních obřadů. Božstvům, přizvaným z různých částí rozsáhlejšího teritoria, jsou pro vyjádření úcty obětována jak zvířata, tak různé pruhy tkanin, mince, přívěsky a podobně; jsou jim přednášeny děkovné modlitby. Terénní partneři ale vždy zdůrazňovali především nutnost vnitřního usebrání se, dosažení pocitu harmonie jak ve společenstvu, tak s uctívanými božstvy. V křesťanské terminologii by šlo použít termínu dosažení stavu milosti (*grace*, viz výše). Jen takto má provedená oběť význam, který je jejím provedením míněn. Tento význam lze interpretovat jako pokus o harmonizaci vlastního *bytí ve světě* s daným životním prostředím, personifikovaným v podobě uctívaných božstev.

Snaha o zachování harmonie s životním prostředím, kterému je přisouzeno oduševnělé vědomí, vedlo, kromě individuální umírněnosti ve vlastním jednání, ke vzniku neustále znovu potvrzovaného souboru norem a zvyků, příkazů a zákazů, zvaným „hřích“ (*chaewi*, něn.; *grech*, rus.), „nesmí se“ (*nělza*, rus.), nebo obecněji „zákon tundry“ (*zakon tundry*, rus.). Tento soubor pravidel chování ovlivňoval a do značné míry dosud ovlivňuje chování v takřka všech oblastech všedního života Lesních Něnců i ostatních původně lovecko-sběračských etnik severní Sibíře. V prostředí Lesních Něnců není obecný řád přímo konceptualizován, jako je tomu např. u severoamerických Dakotů. Některé informace naznačují, že určité konotace obecného harmonického řádu nese slovo „*num*“, přičemž *Num* je jméno nejvyššího nebeského boha, ale „*num*“ označuje i nebe a počasí.

Vztah ke kulturně sdíleným nadpřirozeným entitám (božstvům a duchům) není vytvářen jen během obřadů; víra v jejich reálnou moc a snaha je neurazit nepatřičným jednáním je na

úrovni jedince utvrzována během jeho aktivit v prostředí lesotundry, jako je lov nebo péče o sobí stádo. Úspěch v obou těchto komplexech činností (a u činností obdobných, praktikovaných v daném ekosystému) závisí do značné míry v rozvinutí intuice (viz výše), nežli v intencionálním úsudku. Pěstovaná citlivost vůči dějům, které v obývaném životním prostředí probíhají a za jejichž možné iniciátory jsou považováni nadpřirození činitelé, vede právě k rostoucí míře intuitivního vhledu a tím i k větší míře úspěšné „kooperace“ s daným ekosystémem, která umožňuje uspokojování vlastních potřeb při současné minimalizaci dopadů vlastního chování na daný ekosystém.

V rámci tradičního náboženského systému věřící Lesní Němec tedy částečně přebírá kulturní koncept nadpřirozených entit (*chazajin*, rus.), které obývají (například a nejdůležitěji) jím exploatované území; a částečně si tento koncept sám vytváří na základě své zkušenosti. Na vztahu s *chazajinem* daného území, z pohledu Lesního Němce, závisí jeho blahobyt, úspěšnost v jím provozovaných aktivitách a štěstí obecně. Jeho snaha tak spočívá v úsilí zaznamenat a správně interpretovat zprávy („znamení“), pomocí kterých s ním *chazajin* komunikuje a chovat se v souladu s jeho předpokládanými přáními. Ve snaze správně interpretovat zprávy přicházející od *chazajina* a chovat se podle nich, Němec zvažuje způsob svého jednání z perspektivy této mocnější a více vědoucí entity. Jeho chování je tak apriorně opatrné, např. neurážlivé ke zvěři a ostatním členům komunity, pokorné, s vědomím, že je obtížné být si vědom důsledků tohoto jednání. Jestliže postihne rodinu nebo jeho neštěstí, nebo trvalý neúspěch, „konzultuje“ své svědomí, kde předpokládaný a intuitivně tušený řád, jehož dodržování *chazajin* vyžaduje a garantuje, porušil. Nadále se takového chování snaží vyvarovat a ve snaze narovnat své vztahy s *chazajinem* provede např. usmiřovací oběť na místě, které obvykle vykazuje mimořádné ekologické kvality. Tato oběť ale nemusí být přijata, nepramení-li Němcova intence z opravdové pokory, která implikuje jisté potlačení jeho konkrétních intencí.

Potlačení vlastní intencionality a tím i možnost lepšího „vhledu“ do vůle *chazajina* nebo jím garantovaného řádu obecně, se zdá být smyslem i relativně mimořádných náboženských aktivit, jako jsou například šamanské seance s bubnováním a případnou intoxikací muchomůrkou.

Tento snad naivně působící a zjednodušený popis, který ale s určitou mírou abstrakce odpovídá informacím získaným během terénního výzkumu a informacím získaným z literatury, lze interpretovat v jazyce západní vědy níže uvedeným způsobem. Je třeba poznamenat, že uvedený popis má cyklický charakter a bylo by možno s ním začít v libovolné fázi:



Nadpřirození činitelé, jejich jména, oblasti jejich „zodpovědnosti“, vlastnosti a další charakteristiky jsou tradovány kulturně. Přesto zbývá velký prostor pro „spontánní exegetickou reflexi“ (Whitehouse 2004: 72), při které v ně věřící člověk vytváří vlastní představu jejich vůle a utváří k nim vlastní vztah. Mentalita přisouzená nadpřirozeným činitelům v hlavních charakteristikách odpovídá mentalitě lidské, ale jsou jí přisuzovány vlastnosti jako (praktická) vševědoucnost, všudypřítomnost a podobně. Celkově koncept takto oduševnělého nadpřirozeného činitele odpovídá Batesonově „kybernetickému modelu zabudovaného do větších kybernetických systémů za účelem korekce nekybernetických komputací v dané části systému“, přičemž ony „nekybernetické komputace“ odpovídají rámcově jedincově jednostrannému účelovému jednání v daném (eko)systému.

Vlastnosti přisuzované nadpřirozeným činitelům, jsou souborem vlastností přisouzených jim spontánně (viz např. Atran 2002; Mithen 1996). Jde především o vlastnosti jejich mysli, jejich potřeby, vzájemná příbuznost a podobně. Nadpřirozené rysy se ale přibližují vlastnostem komplikovaných systémů, jako je právě ekosystém. Všudypřítomnost, vševědoucnost, trestání za nepatřičné chování, „vlastnictví“ zvířat a schopnost komunikace napříč druhy odpovídají totalitě obývaného ekosystému, kterého je člověk součástí; odpovídají mentálním procesům, které v ekosystému probíhají, nepředvídatelnosti následků změn, které proběhnou v jedné z částí systému, a nebezpečí odchýlení systému od stavu blízkého homeostázi spojeného s rizikem vymírání.

Jedinec získává implicitní znalost těchto vlastností ekosystému, ústící až v intuici, aktivním a angažovaným způsobem existenciálního pobytu v tomto prostředí, které chápe jako živé a oduševnělé. Tento způsob angažovaného bytí je označen pro kultury lovců-sběračů a pastevců Timem Ingoldem (viz výše) jako „obstarávání“ („*procurement*“) namísto dříve užívaného termínu „*foraging*“, což označuje „pídění se za potravou“ a to zejména u zvířete. „Obstarávání“ v uvedeném smyslu je velmi komplexní aktivitou, při které člověk vykazuje maximální úroveň citlivosti vůči přírodním entitám, jevům a jejich souvislostem; praxí se v této citlivosti neustále zdokonaluje (a „odtržeností“ od ekosystému tato schopnost naopak zaniká).

Takto získaná implicitní a intuitivní znalost vlastností ekosystému ústí v jev, kdy je mentální činností reálně nadanému ekosystému přisouzena antropomorfní, ale mocnější (viz výše), intencionální mysl, které se jedinec, v ideálním případě, podřizuje ve svém chování. Přisouzení subjektivity danému ekosystému a jeho částem je způsobem, jak extrémně složité vlastnosti ekosystému a principy změn a vztahů, které v něm probíhají, uchopit. Nejde o uchopení teoretické nebo motivované poznáním využitelnosti pro vlastní potřeby, vlastní

západní vědě, ale o uchopení umožňující praktickou vyváženost vztahu mezi jedincem, populací a ekosystémem. Přestože je přisouzení nadpřirozené, ale typově antropomorfní mysli ekosystému jistou „spontánní“ zkratkou, není v principu zavádějící. Důvodem je fakt, že lidská mentalita a mentální procesy probíhající v daném ekosystému mají stejné formální vlastnosti a jsou tedy do velké míry analogické.

Jedinec, obeznámený s kulturně postulovaným nadpřirozeným činitelem, ověřuje jemu přisuzované vlastnosti na základě vlastní zkušenosti a učením se. Jde o „návodné“ znovuobjevování, důležité pro vlastní uvědomění si těchto vlastností a způsobu, jak se jim podřídit. Toto uvědomění vede k určitému typu ekologického chování jedince, jak bylo popsáno výše a tím i k větší pravděpodobnosti jeho vlastní, i komunitní prosperity při tradičním způsobu obživy, který je na kvalitách daného ekosystému závislý.

Náboženský systém Lesních Němců a dalších autochtonních etnik severní Sibíře a patrně i Ameriky, lze chápat jako významnou součást jejich kulturní adaptace na dané životní prostředí. Prvním důvodem je výše nastíněný popis cyklického procesu, jakým náboženství ovlivňuje chování jedince a společnosti k danému ekosystému a zároveň jakým způsobem je náboženství na individuální a sociální rovině utvářeno kontaktem s daným ekosystémem. Takto rámcově splňuje definici adaptačního mechanismu. Ellen (1982: 238) uvádí, že kulturní adaptace se děje prostřednictvím uvědomování si nebezpečí a vědomého odpovídání na ně; nebo náhodou. Dále uvádí, že:

„Lidská populace sledovaná v konkrétním čase je tedy sítí (často protichůdných) adaptačních strategií zastávaných různými jedinci a skupinami s různou mírou schopnosti vypořádat se se současnými a možnými budoucími podmínkami. [...] Kulturní adaptace jsou málokdy nejlepšími z možných řešení a nikdy nejsou výlučně racionální. Protože adaptační proces v sobě zahrnuje plánování, ve kterém sehrává roli lidská volba, existuje zde značný prostor pro chybování a manipulaci. Dále, protože populace plánuje prostřednictvím kultury vzhledem k možným budoucím eventualitám, nemůže být nikdy plně adaptovaná na přítomnost. Kdyby byla, riskovala by vyhynutí v budoucnosti, protože sociální a environmentální okolnosti se mění předvídatelným i nepředvídatelným způsobem. Daná situace je tedy dynamickým kompromisem mezi jednotlivci a skupinami a jejich zájmy nahlíženými z perspektiv různé vzdálené budoucnosti.“ (ibid.: 251).

V uvedené citaci ale Ellen nebere v potaz právě korekční charakter, který sehrává – minimálně v kulturách lovců-sběračů a pastevců – právě náboženství. Díky svému „mimoracionálnímu“ a intuitivnímu charakteru umožňuje náboženství vyrovnat se, do jisté míry (jejíž výše je dosvědčena dobou trvání daných kultur), s chybou, kterou je nutně zatíženo racionální plánování vůči nepredikovatelné budoucnosti a parciálními, protichůdnými zájmy jedinců a skupin. Zároveň do plánování vnáší pohled „*sub specie aeternitatis*“, pomocí kterého je, opět do určité míry závislé na hloubce vhledu, omezeno riziko obětování dlouhodobé perspektivy pro bezprostřední prospěch. Nejde tedy o kulturní adaptaci, která by se s výzvami změn dějícími se v daném prostředí vyrovnávala racionálně, nebo naopak

pouhou náhodou, jak Ellen uvádí. V případě lidských společností jde patrně o „symbolicko-organické adaptivní systémy“ (Rappaport 1999: 411), u kterých je nutné mezi náhodnou nebo intencionální (kulturní) adaptaci přiřadit adaptaci stojící na intuitivním vhledu do charakteru celostního ekosystému, který je na verbální a sdílené kulturní úrovni uchopen nutně nejednoznačným, symbolicko-náboženským způsobem.

## Aplikace modelu na lovecko-sběračské společnosti mezolitu

V následující části této práce bude uskutečněn pokus o nalezení archeologických situací, které podporují možnost tvrzení existence náboženských systémů v principu obdobných protohistorickým a historickým náboženským systémům, jejichž základní rysy a vnitřní „kybernetika“ byly nastíněny výše.

Samozřejmě není možné přímo studovat ani „rekonstruovat“ prehistorické náboženské systémy v jejich živé celistvosti. Je ale možné, v důvodu systémové provázanosti jednotlivých „částí“ náboženského systému oprávněně předpokládat existenci těch „částí“, které se v daném archeologickém záznamu nedochovaly nebo, vzhledem ke svému charakteru, dochovat nemohly.

### Problematika „šamanů“ a souvisejících fenoménů

Relativně „uzlovým“ fenoménem daného typu náboženství je fenomén existence druhu osob, které lze nazývat „šamany“. Zde se setkává větší množství subtilnějších a o sobě těžko archeologicky zachytitelných jevů, jako je a) obecná víra v duchovní provázanost všech atributů světa (včetně postulovaného podsvětí a „duchovních“ oblastí); b) víra v existenci duše nezávislé na fyzickém těle; c) existence božstev, duchů a „nadpřirozených“ pánů zvířecí; d) víra v duchovní příčiny štěstí, neštěstí, nemoci a smrti; e) víra v reálnou moc amuletů, zobrazení božstev a podobně; f) víra v možnost přímé komunikace s „nadpřirozenými“ bytostmi; g) víra ve schopnost věštění a tedy potažmo víra v existenci osudu jedince a rodiny. Existence šamanů je současně relativně dobře zachytitelná v archeologickém záznamu za předpokladu, že přijmeme předpoklad existence „souboru“ jejich atributů, který je nadkulturní a jehož počátky sahají při nejmenším do doby mladého paleolitu.

Přes obecné povědomí o významu a attributech osob souhrnně označovaných jako „šaman“ je třeba učinit několik zpřesňujících komentářů, odstraňujících některé ze zažitých omylů a ozřejmujících subrecentní roli a význam, jaké sehrávají (či sehrávali) šamani v kulturách sibiřských lovecko-sběračských a pasteveckých etnik, zejména Lesních Něnců. Pro konzervativnost fenoménu „šamana“ se lze domnívat, že některé postřehy jsou aplikovatelné i na lovecko-sběračské společnosti pravěké.

*Tačipja* je něněcké slovo označující experta na kontakt s nadpřirozenými silami (Salminen 2005: 69; Lehtisalo 1998: 116 *et pass.*). Kořen slova znamená „vymítat“. V současnosti je fenomén „šamana“ v pravém slova smyslu velmi vzácný, patrně na pokraji zániku. Osobně jsem se setkal pouze s některými „prvky“ tohoto komplexního jevu, přičemž je nutné a

důležité mít na paměti fakt, že např. obětování není nutně jev spjatý přímo s osobou „šamana“: Mägi a Toulouzová (2002: 417) pro kulturní oblast Lesních Něnců obdobně shrnují, že absence jejich přímé zkušenosti nedokazuje vymizení tohoto jevu: „[T]oto ale nedokazuje, že mezi Lesními Něnci neexistují šamani v jiných [zeměpisných] oblastech. Nicméně můžeme tvrdit, že i kdyby byly šamanské praktiky někde dosud živé, budou marginální.“ Podobně jako výše uvedení autoři, i já jsem byl informován o tom, že „poslední“ praktikující šaman v oblasti řeky Puru zemřel před několika lety (I. S. Chenová; J. Š. Zernová, osobní informace). Vlastní terénní partner, Lesní Něnec J. K. Vella, není, oproti profesionálním etnografům, tak skeptický. Podle něj (osobní informace) existují v aganské oblasti dosud praktikující šamani, kteří jsou v místní komunitě dostatečně známí, a jejich pomoc je ve vážných situacích vyhledávána. Jejich přítomnost též terénní partner zmiňuje např. na komunitní náboženské slavnosti bohyně Paní Aganu, kdy tito šamani dohlížejí na rituální správnost prováděných obětí, případně předpovídají budoucnost přítomných a podobně. Je pravděpodobné, že jde o Chanty, nikoliv o Lesní Něnce, protože mezi Chanty je dosud praktikování šamanských rituálů relativně běžné. Podle I. S. Chenové (osobní informace) způsobuje malé množství, nebo přímo neexistence šamanů komunitě dosud vyznávající tradiční náboženství značné problémy, neboť existují úkony, které může provádět jen šaman: Jde konkrétně právě o dohlížení na rituální bezchybnost obětování, zhotovování zobrazení bohů a jejich posvěcování (doslova „oživování“). Totéž platí pro zhotovování ceremoniálních bubnů a to včetně také jejich „oživování“. Důsledkem je např. to, že rodiny stále uchovávají stará zobrazení bohů a to i poté, co jejich původní majitel zemřel. Dalším vážným důsledkem je strach z provádění hlavní krvavé oběti soba. Něnci se obávají, že kdyby bez dohledu šamana byla oběť provedena špatně, měla by opačný účinek a byla by v důsledku nebezpečná jak pro obětníka, tak pro jeho rodinu. Nicméně lidé, kteří si dosud přejí vyznávat tradiční víru a uskutečňovat rituály, se musí patrně obejít bez šamanů *in sensu stricto*. V případech potřeby konzultují starší znalé a obecně uznávané starší členy komunity.

Níže uvádím seznam jevů, které jsou do značné míry charakteristické pro osobu šamana a jeho úlohu v něnecké společnosti – a patrně i dalších lovecko-sběračských a později pasteveckých společnostech; zohlednění jejich archeologické postižitelnosti s příklady uvádím později. Zvýrazněny jsou ty aspekty, které lze do jisté míry sledovat v archeologickém záznamu:

- [1]: Odhalování příčiny nemoci, která je přikládána duchovním bytostem;  
 [2]: Odhalování duchovních [nadpřirozenými činiteli způsobených] příčin různých jevů a interpretace těchto jevů;  
 [3]: **Šamanský buben**;  
 [4]: Otázka nějakého duševního nebo **tělesného postižení šamanů**<sup>32</sup>;  
 [5]: **Rituální oděv**<sup>33</sup>;  
 [6]: Otázka užívání muchomůrek či jiných přírodních drog pro **dosažení transu**<sup>34</sup>;  
 [7]: Jiné nežli „toxikomanské“ metody dosažení transu;  
 [8]: Šamanské písně;  
 [9]: **Šamanovi pomocní duchové**<sup>35</sup>;  
 [10]: **Šamanova cesta do nebe nebo do podsvětí**<sup>36</sup>;  
 [11]: Zlí duchové jako příčina nemoci;  
 [12]: Trans, ztráta (sebe)vědomí;  
 [13]: Věštění a předvídání budoucnosti;  
 [14]: **Třídění šamanů podle specializace a stupňů**<sup>37</sup>.

Pro velmi důležitou a autentickou ilustraci zde uvádím popis typické šamanské seance. Jde o seanci popsanou R. P. Mitusovou (1929)<sup>38</sup>. Tato seance se uskutečnila brzy po příjezdu Mitusové do německého tábora a po odjezdu jejích chantských průvodců. V té době byla Mitusová schopná do jisté míry hovořit jazykem Chantů, stejně jako někteří z přítomných Něnců. Mladý muž jménem Notja<sup>39</sup> byl tou dobou již několik dní nemocen. Mitusová mu poskytla aspirin a „brandy“ (sic) s obavou, že když se muž nevyléčí, bude jí to dáváno za vinu. Naštěstí druhý den se cítil lépe. Nicméně příčina nemoci [1]<sup>40</sup>, stejně jako okolnosti úspěchu léčby Mitusové, stejně jako duchovní okolnosti její přítomnosti obecně [2], vyžadovaly provedení šamanského rituálu a tím získání informací od nadpřirozených činitelů. Smysl její přítomnosti evidentně Něncům zcela unikal. Mitusovou velmi těšilo, že bude svědkem šamanské seance „Lesních Samojeďů“, která pro ni měla mnohem větší hodnotu nežli seance Chantů, které byly, podle Mitusové, až příliš běžné, prováděné taška pro zábavu a ve stavu opilosti.

Když měla seance začít, Něnci vyndali z posvátných saní šamanský buben [3] a pověsili jej uvnitř stanu na březové bidlo. Buben byl relativně velký, doplněný sedmi zvonky. Poté

<sup>32</sup> Na základě analýzy případně dochovaných kosterních pozůstatků.

<sup>33</sup> Ve smyslu jeho anorganických doplňků, jako jsou kostěné závěsky a podobně.

<sup>34</sup> Stav transu mohou naznačovat některé skalní rytiny a malby.

<sup>35</sup> V podobě zoomorfických plastik nebo zvířat zobrazených spolu s předpokládáním zobrazení šmana v případě petroglyfů a maleb.

<sup>36</sup> Opět může být naznačena na skalním „umění“.

<sup>37</sup> Snad na základě analýzy bohatosti jednotlivých – předpokládaně – šamanských hrobů.

<sup>38</sup> V následujícím neodkazuji přímo na konkrétní stránky textu Mitusové, protože jedinou dostupnou verzí textu pro mne je verze čtená J. K. Vellou.

<sup>39</sup> J. K. Vella znal tohoto muže osobně. Naneštěstí do doby jeho smrti neznal text Mitusové, tak se ho na toto setkání nikdy nezeptal.

<sup>40</sup> Číslo uvádí „jev“ zachycený ve výše uvedeném „seznamu“ jevů typických pro komplexní fenomén „šamana“.

vyčistili ohniště a dali pryč kuchyňské potřeby. Blízko něj byla rozprostřena nová kůže z bílého soba, pro další užití šamanem. Poté se na scéně objevil sám šaman, řečený Pajata, strýc nemocného muže. Podle Mitusové byl politováníhodný na pohled: malý muž, oděný do potrhaných šatů ze sobích kůží, zčernalých dýmem, špinavý v obličeji a částečně invalidní [4]. Přes běžné oblečení si navlékl na rituál krátkou bílou tuniku [5]. Poté byl rozdělán relativně velký oheň a ve stanu bylo velmi teplo. Pajata se usadil k ohni a začal žvýkat kusy usušené muchomůrky [6; 12] s tabákem a zapíjel je vodou. Po chvíli zčervenal v obličeji a začal pomalu tlouci na buben, s rostoucí silou a rychlostí [7; 12]. Poté začal pět svou šamanskou píseň [8], kterou přivolával své pomocné duchy [9], aby mu pomohli bojovat se zlými duchy nemoci. Poté vstal ze své podušky a začal „svou cestu na druhou stranu“ [10; 12], skákajíc *okolo*<sup>41</sup> ohně a bijíc hlasitě na buben. Oči šamana byly zavřené a u úst měl pěnu. Mitusová sugestivně popisuje, jak bylo tlučení na buben stále hlasitější a rychlejší, doplněné divokým zvoněním zvonečků na něj připevněných. Přítomní lidé hlasitě volali „ou-ou-ou!!!“ za účelem odehnání zlých duchů [11]. Ve stanu byl ohlušující hluk. V kontrastu k tomuto extatickému výjevu seděla v rohu stanu starší žena (patrně matka nemocného), která zpracovávala sobí šlachy na nitě a nevěnovala probíhajícím událostem žádnou pozornost. Na druhou stranu žena nemocného se raději schovala pod sobí houni. Tímto způsobem seance pokračovala, dokud se vyčerpaný šaman s chrčením nesvalil na připravenou sobí houni [12]. Dva muži mu pomohli vstát a on pokračoval v bubnování. Po chvíli se šaman opět s výkřikem zhroutil. Opět vstal a bubnoval dále, z blízka zíral na Mitusovou divným pohledem, celý zpoceny, „hrozný na pohled“. Po chvíli se konečně v bezvědomí zhroutil na houni a tím extatická část rituálu skončila. Poté, co přišel k sobě, Pajata oznámil, že se dozvěděl od duchů to, že Mitusová je „velkým náčelníkem“ a léčitelem a že se jí duch nemoci zalekl [13]. Tento závěr byl potvrzen během seance provedené další večer „malým“ [14] šamanem Chaulou. Poté se lidé uklidnili ohledně přítomnosti Mitusové v táboře a její status významně vzrostl. Bližší analýzu zachycených jevů je třeba začít samotnou problematikou toho, jak se jedinec stává šamanem, a to přesto, že nejde o problematiku, kterou lze archeologicky sledovat.<sup>42</sup> Kromě „civilního“ vyjádření J. K. Velly, že takřka každý se může stát šamanem, když rozvíjí své vlohy, disponují jen jednou narácí na toto téma, která pochází z mého výzkumu a kterou poskytla Lesní Něnka L. K. Agičevová. Přestože je toto vyprávění poměrně typické, postrádá takřka zcela „jádro“ vnitřní zkušenosti iniciovaného šamana:

---

<sup>41</sup> Podle J. K. Velly je skákání kolem ohně hříšné. Vidí jako pravděpodobnější, že poskakoval sem a tam.

<sup>42</sup> V ideálním případě snad analýzou bohatého nálezového materiálu pohřebiště; v historické době je zachycen fakt, že role šamana je do jisté míry dědičná, byť vrozené dispozice jsou stále maximálně důležité.

„Nemohli ho najít sedm dní. Sedm dní, po sedm dní byl pryč. Už i vyhodili jeho oblečení, mysleli se, že je pryč, že ho roztrhal medvěd, nebo že se utopil. Stalo se to na podzim. Prostě zmizel, zanechal své saně i pušku v táboře a byl pryč. Nikdo nevěděl, kam zmizel. Jeho rodiče si mysleli, že se zbláznil a utekl do lesa. On sám vzpomínal, že se probudil na vysokém kopci. Vůbec to místo nepoznával. Cítil se hladový a žíznlivý. Vstal a rozhlédl se z kopce. Viděl, jak moc daleko se dostal od svého čumu a zaplakal nad tím, jak se mohl dostat na tak opuštěné místo, přes tolik jezer, říček a bažin. Už přemýšlel o tom, že tam snad zemře, tak mladý, ještě neženatý. Pak si vzpomněl, že by mohl sníst nějaké bobule. Sešel dolů z kopce a tu zahlédl *kuropatku* [rus., bělokur rousný]. Běžel za ní a na konec po ní skočil. A hle! Pod jeho tělem byl místo *kuropatky* jen velký kámen, který měl její tvar. V údivu se podíval kolem sebe a viděl, že když honil *kuropatku*, překročil celou tundru. 'Divné', pomyslel si, 'vždyť jsem za ní skočil jen několikrát a najednou vidím, jak jsem se přiblížil domovu.' Tu si vzpomněl na slova staříků a došlo mu, že kámen je magický, obydlený mocným duchem. Unaven a zmaten znovu usnul. Po nějaké době se znovu probudil, s kamenem stále v rukách. To už věděl, že mu byl dán bohem. Uvědomil si také, že už se nachází docela blízko svého čumu. Vrátil se do tábora po sedmi dnech, ani zesláblý nebo vyhublý. Kámen v podobě svého ducha – ochránce uložil do posvátných saní. Takto se lidé stávali šaman. Slyšela jsem tuto příhodu od jeho matky. Jmenoval se Pjakchu. Odvedli ho [do Rudé armády] v roce 1945 Jeho syn zemřel nedávno.“ (osobní informace).

Přes jistou zkratkovitost jsou i v tomto příběhu naznačeny hlavní rysy procesu, během kterého se z člověka stává šaman. Tento proces je detailně popsán např. u Siikalové (1978: 195-197). „Nulová“ fáze tohoto procesu, která není zmíněná ani ve výše uvedeném příběhu ani u Siikalové často spočívá v samotné povaze konkrétního člověka, který má sklony k samotářství a zádumčivosti, někdy např. i k neuróze, relativně časté je i jisté lehké tělesné postižení [4] a často, ačkoliv ne nezbytně, tkví i v tom, že i některý z předků „adepta“ byl nebo stále je šamanem. Podle některých autorů je již k tomu stát se šamanem předurčeno dítě podle zvláštního znamení, jako je např. to, kdy se narodí „v košilce“ z placenty (k různým předpokladům a znakům budoucích šamanů viz např. Karjalainen 1996: 184; Lehtisalo 1998: 115; Siikalová 1978: 190-191; Vitebsky 2001: 54; Xenofontov 2001: 42). Takoví lidé poté obvykle v období pozdní puberty podstoupí rituál zasvěcení samotný. Jeho první fází je, podle Siikalové (ibid.: 190), která zakládá na terminologii van Genepa, fáze separace, která se v uvedeném příběhu objevuje ve faktu, že mladý muž se probouzí dalek od tábora na neznámém místě. Jiné záznamy fáze separace z obecně samojedského jazykového kulturního prostředí jsou konkrétnější. Např. šaman národa Nganasan Sereptie Djaruoškin (Siikalová 1978: 175-183) začal tuto fázi běžnou cestou po tundře, kde potkal ducha, který ho vzal na cestu do podsvětí. Podobně enetská šamanka Savone (Siikalová 1978: 189-190) byla uchválena duchem, když trhala lesní plody se svými přítelkyněmi. V případě, zaznamenaném Lehtisalem (1947) a citovaném opět Siikalovou (ibid.: 194-195), byl budoucí šaman Tundrových Něnců uchvácen v tundře duchem v podobě obrovským ptákem. Po krátkém letu se propadl do podsvětí dírou v jeho křídle. A konečně Mägi a Toulouzová (2002: 422) uvádějí iniciační zkušenost terénního partnera finského badatele počátku 20. století Toivo Lehtisala, něneckého šamana Kaljáta, který potkal svého ochranného ducha, když sám po



lovu nocoval u ohně na břehu podzemní říčky<sup>43</sup>.

Z uvedeného můžeme usuzovat, že i mladý muž z uvedeného citovaného příběhu byl odveden „do lesa“ a poté vzat do podsvětí svým budoucím ochranným duchem v podobě bělokura a že touto zkušeností prochází ve stavu, kdy je v příběhu v bezvědomí nebo spící.

Účelem iniciační cesty do podsvětí, která je vedená, alespoň částečně, pomocným duchem, je získat zkušenost s podsvětními duchy [9], kteří způsobují choroby [10]. V konečné fázi této části iniciace bývá adept v podsvětí ponechán svému osudu, opuštěn ochranným duchem, a musí svou cestu zpět na zem najít sám a to proto, aby mohl opět najít sám cestu do podsvětí a naopak, když je tato cesta opakována během extatických seancí (Siikalová 1978: 185-186). Když komunita uzná, že iniciace budoucího šamana byla úspěšná, začíná novic léčit méně vážné choroby, obvykle za dohledu staršího šamana. Trvá obvykle léta, nežli se z novice stane plně respektovaný šaman se všemi atributy, jako je buben [3], šamanský šat [5] a další. Proces a fáze dlouhého učení šamana je popsán Larem (2007): Od sedmi do asi čtrnácti let chlapci sledují provozování šamanských léčebných a věštebných praktik. Vybraní adepti ve věku asi patnácti let začínají samotný „výcvik“, během kterého šaman prověřuje jeho duševní odolnost a sílu. Pokud je shledán vhodným, šaman jej učí mytologickému pozadí šamanské praxe, hierarchií bohů a duchů a také jej učí „křičet hlasy vší zvěře“. Když je adept proškolený v teorii, je vzat šamanem na jeho posvátné místo, kde se učí šamanské písni a způsobu bubnování. Nicméně mu není zatím dovoleno, aby sám pracoval (věštil, léčil) pomocí bubnu. Je pak po relativně dlouhou dobu „šamanem bez bubnu“, asi do třiceti let věku. Poté si nalézá své vlastní posvátné místo, nebo je mu ukázáno starším šamanem. Zde obětuje soba, opět za dohledu staršího šamana – učitele. Poté je mu dovoleno zhotovit si svůj vlastní buben, ale bez přívěsků, které si může k bubnu přidat během následujících asi patnácti let praxe. Záleží jen na šamanově mistrovství, zda se stane obecně uznávaným „silným“ šamanem.

Z něneckého prostředí existuje jen málo informací o spektakulárních „kouscích“ šamanů, jako je bodání se nožem a podobně, které jsou často zmiňovány v literatuře zabývající se např. jakutskými šamany (např. Xenofontov 2001). Jediným mě známým příkladem je narace týkající se tundrově-něneckého šamana Ganky (viz Lehtisalo 1998: 115).

Typy a stupně šamanů [14] v prostředí Lesních Něnců a potažmo i dalších sibiřských etnik mohou být nastíněny na základě interview s Něnkou L. K. Agičevovou:

„Existovaly různé typy šamanů [14]. Jeden z nich je *samburta* (něn., tak i dále), který posílá duše lidí na jejich místa, když musejí jít [když zemřou]. Pak je zde *dichštana*, což je ten, který řeže šlachy. Ten,

---

<sup>43</sup> Jde o toky zaříznuté hluboko do permafrostu, často zrádné, neboť se mohou jevit jako úzké a mělké potůčky, které se ale pod zemí rozšiřují a jsou zpravidla velmi hluboké.

který vidí, je *dutichta*. To je šaman, který vidí budoucnost ve snech. A pak je tu *hngchta*, který vidí budoucnost a minulost. Také existovali specialisté, kteří šamanili proti ženským nemocem. Nevím, jak se jim říkalo.“

Doplňující sdělení, poskytnuté J. K. Vellou, podává některé další informace a zároveň ukazuje určitou únavu<sup>44</sup> terénních partnerů, pokud se týče dotazování na duchovní témata týkající se „šamanismu“:

„To nejde říct, jak dělíme šamany. Dělení na skupiny národy a podobně, to je vynález Rusů. Něnci, Chantové, šamani sami, se takto nikdy nedělí. Kdyby ses zeptal šamana, řekl by ti, jak stupidní ta otázka je. [...] Samotné slovo 'šaman' a něnecké *tedžebja* jsou různá slova s různým významem. A chantská slova *saman* a *tšertoto* také. A to, čemu Rusové říkají 'šamanismus' je zase něco jiného. Dokonce i něneckých slov *tadžebja* a *tadžebjatna* je rozdíl. *Tadžebja* je člověk, který je schopen takových věcí. *Tadžebjatna* je člověk, který je zkouší a může uspět, ale také nemusí. Toto slovo prostě označuje někoho, kdo tuto práci provádí. Není rozdíl v tom, s jakými pomůckami pracuje. Může to být kotlík, sekera, saně, buben nebo mrtvý pes. V tom není rozdíl. Rozdíl je v tom, jak a jestli je úspěšný. Jestliže je úspěšný, je to *tadžebja*. Pak je tu dovednost *hnkchtvsu*, kterou vládne člověk, který vidí dopředu. Je to člověk, který vidí blížící se nemoc, kdo předpovídá budoucnost a počasí, osud, kdo předpovídá, kdo jak dlouho bude žít, kdo bude mít štěstí a děti a podobně. Pak je tady *dichštana*. To není člověk, který by nutně musel být...řeknu, šaman. Nevidí nutně ani budoucnost. *Dichštana* je ten, kdo vede obřad [*obřad*, rus.]. Slovo je odvozeno od kořene 'nadzvedávat'. Například, když někdo zemře, ptá se ho, jestli zakončil svou činnost ve světě a může odejít v míru. Jestliže je tělo těžké, znamená to, že ne. Jestliže je lehké, znamená to, že nemá na světě dluhů a že o žijících smýšlí dobře. Může ale také např. pozvedávat sekeru nebo saně. Máme tedy o tomto člověku mluvit jako o šamanovi nebo ne?“

Z uvedeného je zřejmé, že kategorické členění náboženských (polo)profesionálů na skupiny je pro Něnce něčím nepřírodným a že jednotlivé skupiny se i prolínají. Na druhou stranu zjevně neexistuje jeden obecný typ „šamana“, který by se věnoval všem způsobům komunikace s nadpřirozenými činiteli. Pro srovnání níže uvádím poměrně „akademickou“ klasifikaci šamanů Tundrových Něnců, tak, jak ji podává Chomičová (1977): Podle této autorky Tundroví Něnci rozlišují tři kategorie vyučených šamanů. Jsou to specialisté na komunikace s nebeskými, zemními a podsvětními bohy a duchy. První z nich, *vidutana*, je považován za nejsilnějšího a nejrespektovanějšího. Tito léčí nebo léčili vážně nemocné lidi, předpovídali budoucnost a předváděli různé zázraky. Jejich pomocníky byli nebeští duchové a nebeský „stín“ šamana samotného. Obraceli se o pomoc také k *Numovi*, kterému obětovali. Jen tito šamani odívali speciální druh oblečení; viz níže. Druhou skupinou byli nebo jsou *janjangi tadžebja*, neboli šamani Země (ibid.). Tito pracovali s duchy Země, jako je např. bohyně země *Ja nebja*, nebo s *parne*, potměšilým ženským lesním duchem. S jejich pomocí nich léčili a asistovali u těžkých porodů. Třetí skupinou byli šamani podsvětí zvaní *sambana*. Podle Chomičové (ibid.) tito šamani například označovali místa, kde měli být pochováni zemřelí a

---

<sup>44</sup> Je třeba si uvědomit, že J. K. Vellu navštěvovalo relativně vysoké množství zahraničních badatelů, ale např. i fotografů, filmařů a podobně, pro které nebyla samozřejmá jistá zdrženlivost v dotazování se na tato intimní témata. Osobně jsem jaksí „odkryl“ svůj zvláštní zájem v této oblasti až během našeho, bohužel navždy, posledního setkání.

vyprovázeli rituálně jejich duše. Dále prováděli očistné obřady věcí, které zemřelému patřily a které se dědí. Šlo zejména o rituální předměty, jako jsou zobrazení bohů a duchů. Šamani obou dvou výše uvedených skupin praktikovali své rituály zejména večer a v noci. Není možné jakýmkoliv způsobem „doložit“ takové principiální dělení „šamanů“ v prehistorickém období, ale současně jej nelze ani vyloučit. Důvodem je vazba daných typů specializací na základní „mentální“ sféry světa, spjaté se světlem, nebem a životem, zemí, krví a „ženským“ světem a dále s temnotou, podsvětím a smrtí.

Přestože léčení nemocných evidentně patřilo k hlavním činnostem šamanů, neexistuje, pokud vím, záznam léčebné seance z prostředí Lesních či Tundrových Něnců, kromě letných zmínek např. u Lehtisala (1998). Jako příklad komplexnosti takové seance proto uvádím seanci z kulturního prostředí národa Oročů, tak jak je uveden u Siikalové (1978: 277-284):

Okko Akka, šaman, je povolán, aby vyléčil nemocného chlapce. Ceremonie se odehrává v noci. Šaman, plně vybaven bubnem [3] a zvláštním oděvem [5] se závěsky, začal nejprve pět monotónní zpěv, ve kterém naříká nad stavem chlapce a lituje v něm jeho rodiče. Naříká, jak je sám bezmocný a prosí o pomoc svého pomocného ducha [9], který „[M]á moc nad nemocí. Ví vše a je schopen všeho. Je mocný. Všichni duchové se ho bojí.“ (ibid.: 278). Po tomto žalozpěvu a vyzývání svého pomocného ducha začne šaman tančit okolo ohně, se stále se zrychlujícími údery do bubnu. Po tomto tanci se šaman postavil nad nemocného a v různém rytmu i tónu zpívá invokační píseň [8] pomocného ducha, kterému slibuje za jeho pomoc i odměnu: „Lidé ti nabídnou jídlo; nabídnou ti pití a budou tě bavit. Vystrojí hostinu na tvou počest. Budeš se těšit z jídla a pití. Bude hodně vodky! Pospěš si!“ (ibid.: 279). Konečně je šaman posedlý pomocným duchem, který sděluje šamanovým změněným hlasem: „Jsem zde! Přišel jsem na pomoc těmto nešťastným lidem. Postarám se o nemocného chlapce.“ (ibid.: 280). Poté šaman v transu [12] zírá zblízka do obličeje dítěte a čichává ho. Najednou s výkřikem začíná pobíhat kolem místnosti a tluče vší silou na buben. Zvedá ruce nad hlavu a křičí: „Já letím, já letím! Doženu tě a chytím tě. Není, kam bys přede mnou unikl!“ [10] (ibid.). Toto znamená, že duch šamanovými ústy popisuje to, jak honí ve světě duchů ducha, který způsobil nemoc dítěte tím, že se zmocnil jeho duše. V poslední části extatické fáze šaman, resp. pomocný duch, chytne duši dítěte a navrácí mu ji. Poté, co šaman odesílá svého pomocného ducha, upadá do spánku a je uložen k odpočinku.

Ve výše uvedeném popisu nacházíme všechny charakteristické fáze léčebného rituálu. Podle Siikalové (ibid.: 281-284) tyto jsou: 1) Fáze přípravy, která spočívá v posvěcení jednotlivých parafernálií šamana (buben, oděv) a posvátného ohně; ačkoliv tato fáze není přímo zmíněná výše, je zřejmá např. z Lehtisalova (1998: 119) popisu přípravy rituálu šamanem Gankou. Tato fáze také může obsahovat konzumaci tabáku nebo i mochomůrek (viz níže). 2) Druhá fáze je fází zpřítomňování pomocného ducha nebo duchů. Z výše uvedeného popisu není zřejmé, zda je přítomna jeho nebo jejich materiální reprezentace. Nicméně autor zmiňuje přívěsky našité na oděvu šamana a z jiných příkladů je patrné, že jde právě o zobrazení pomocných duchů. Tímto je obydlen i šamanský buben (viz níže). 3) V extatické fázi je šaman posedlý duchem anebo alespoň v přímém kontaktu s ním. Takto sestupuje do podsvětí anebo naopak letí do nebes, aby našel duši nemocného, zeptal se bohů na příčiny nemoci nebo zápasil s duchy nemoci. 4) Ve čtvrté fázi dochází k odloučení s pomocnými duchy, ke

kterému dochází většinou na pokraji šamanových sil. V případě, že šaman vyčerpáním upadne do bezvědomí, je tato fáze jaksí pominuta. Obvyklou následující fází 5) je fáze interpretační a instruktážní, ve které šaman sděluje informace, které získal od duchů či bohů o příčině dané situace a instruuje, jak situaci napravit (k poměrně recentní seanci tohoto typu viz Vitebsky 2006: 386-389). Ostatní „běžné“ šamanské rituály, konané např. za účelem nalezení zaběhlého stáda, nalezení příčin obecné smůly [13], předpovídání budoucnosti a podobně, se strukturou příliš neliší od rituálů léčebných, přestože používají širokou škálu různých technik. Kromě věštebných technik zmíněných výše uvádí Vitebsky (ibid.: 299) věštění o poloze zaběhlého stáda pomocí žihání sobí lopatky v ohni. Používání sekery pro věštění uvádí Zenko-Němčinová (2006: 244). V pravěkých lovecko-sběračských společnostech můžeme s velkou mírou pravděpodobnosti předpokládat obdobné typy šamanských rituálů a mimořádnou důležitost role šamana jako léčitele. Odtud, vzhledem k etnografickým paralelám, pramení i jejich společenská vážnost, byť spjatá s jistou „ostrakizací“ a to ze strachu z jejich moci. Jejich společenská vážnost a mimořádnost umožňuje i patrnou možnost jejich identifikace v hrobových nálezech (viz níže).

Otázka užívání muchomůrek a dalších omamných látek, něn. *vipi* [6], za účelem dosažení stavu extáze není zcela jednoduchá a není jasné, zda je toto užívání spojeno s určitým ideálním typem šamana nebo jeho duchovní úrovní. Lehtisalo (1998: 129) obecně uvádí užívání mochowůrek za účelem invokace pomocných duchů (jeden pomocný duch na půl klobouku houby), ale nespecifikuje, kteří šamani houby konzumují: „Čarodějům lesních Juráků je znám zvyk konzumace mochowůrek, které požívají sušené. Jen ten, kdo velmi dobře zná jejich vlastnosti, je může jíst 'pro štěstí' [v šamanském rituálu]. Ale ten, kdo nevidí ve stavu intoxikace duchy jasně, toho mohou duchové zabít anebo se zblázní.“ Podobně dokládá konzumaci muchomůrek Mitusová (viz výše). Ale J. K. Vella (citován Mägim a Toulouzovou 2002: 428; též osobní informace) interpretuje situaci popsanou Mitusovou jako situaci krizovou: Obyvatelé tábora potřebují zjistit duchovní okolnosti její návštěvy, navíc v souvislosti s nemocí mladého muže. Protože „pravý“ šaman nebyl v dosahu, byla seance provedena „malým“ šamanem, který by nebyl schopen vstoupit do styku s duchy jinak, nežli právě bez intoxikace muchomůrkou. Keresziová (1996: 196) také zdokumentovala užívání muchomůrky chantským šamanem: „Řekl mi, že vždy, když jeho duch musí putovat velmi daleko, sní několik muchomůrek, aby zvětšil svou sílu.“ Obecné, ale nespecifikované užívání muchomůrky zmínila i má terénní partnerka L. K. Agičevová: „Šamani také užívali *vipi*. V létě si usušili sedm muchomůrek. Nejprve snědli tu největší, pak menší a tak dále. Ukládali je do posvátných saní a jedli je před tím, nežli začali šamanit. Od největší po nejmenší. A

když dojedl tu nejmenší, nebyl už sám sebou. Skákali pak celou noc.“ Konzumaci muchomůrek dále dokládá např. „muchomůrková píseň“ šamana Janči (Vella 2012: 15). Naproti tomu Mägi a Toulouzová (2002: 430) zmiňují, že podle jejich vědomosti nejsou zmínky o užívání muchomůrek mezi Tundrovými Něnci, kteří kladou větší důraz na dědění role šamana a na jeho osobní kvality a jejich rozvoj, které by měly zajistit schopnost dosažení transu i bez konzumace muchomůrek. Svou roli v tomto ohledu může sehrávat i prostý fakt, že v otevřené tundře muchomůrka neroste. Tato nejednoznačnost ukazuje na to, že příliš akcentované spojování šamanského rituálu s intoxikací může být zavádějící, zvláště, je-li na tom vystavěná celá archeologická interpretační teorie (Lewis-Williams 2007).

„Muchomůrkové písně“ nás vedou k problematice šamanských osobních písní [8], které šaman zpívá před samotnou seancí a které slouží k přivolání jeho pomocných duchů [9], neboli *tatyipyatyu* (Lesní Něnci) nebo *tadyebcyo*<sup>45</sup> (Tundroví Něnci). Z perspektivy Něnců jsou to *právě* pomocní duchové, kdo zasvěcuje šamany, kdo je provádí podsvětím nebo naopak nebeskými sférami a kdo má sílu přemoci duchy nemocí. Šaman sám zde figuruje jako jakýsi mediátor. Určitý způsob interakce s duchy byl patrně zcela běžný, stejně jako vlastnění jejich zobrazení (viz např. Lehtisalo 1998: 82-83) a zvláštní ochranní duchové se často spojovali s bohy daného území. Rozdíl mezi touto „všední“ interakcí a interakcí mezi duchem a šamanem spočívá v tom, že ve druhém případě jde o kontakt přímý a oboustranný, kdy je daný duch zpřítomněn v šamanově mysli. Role pomocného ducha je přímo aktivní již v aktu zasvěcení – je to duch sám, kdo si vybírá danou osobu a instruuje ji během iniciace (viz např. Chomičová 1995: 230-231; Vitebsky 2001: 66). U některých sibiřských národů, jako jsou např. Jukaghirové, může vztah mezi šamanem, nebo i lovcem, a duchem mít i formu lásky nebo ideálně-sexuálního vztahu: „[J]e zřejmé, že získání šamanské síly je chápáno jako proces vzniku a utužování sexuálního vztahu s určitým božstvím duchů. [Terénní partner] popisoval, že jeho děd získal svou moc šamana tak, že se oženil se dvěma duchy zemřelých dívek, Anny a Marfy, které ‘vedle něj spaly v posteli’ a se kterými ‘měl sexuální styk’.“ (Willerslev 2007: 131).

Pomocný duch na sebe, podle Něnců, může vzít nejrůznější podoby, od monster, jako jsou někteří lesní duchové-obři, ptáci s kovovými zobáky apod., přes nějak výjimečná zvířata, po ducha zemřelého šamana nebo předka. Stejně se liší i formy jejich reprezentací. Ve výše uvedeném vyprávění mělo zobrazení pomocného ducha formu kamene ve tvaru *kuropatky* (rus.), přestože Lehtisalův (1998: 83) hlavní terénní partner Kajlát tvrdil, že „[M]ezi Něnci

---

<sup>45</sup> Transkripce podle Salminena 2005: 67.

není zobrazení domácích *cheche* ve formě kamenů“. Mezi Tundrovými Něnci jsou relativně běžná ztvárnění pomocných/ochranných duchů ve formě figur zemřelých předků, které jsou nazývány *ngit<sup>o</sup>rma*<sup>46</sup>. Z tohoto ale nemůžeme usuzovat na existenci takových forem zobrazení pomocných duchů u Lesních Něnců, kteří obecně zobrazení mrtvých předků nezhotovují a nepřechovávají. Z téhož prostředí uvádí Chomičová (1995: 244-245) jako další antropomorfní duchy např. Paní hor (tj. severního Uralu), Paní vod, Paní země, *Numa-Nikolaje* (tedy sv. Mikuláše; viz také Siikalová 1978: 202-203). Mezi zoomorfními pak uvádí „Kachnu, která přináší duchy“, Ohnivého soba a Havrana. Jejich zobrazení jsou uchovávána „v pytli nebo ve schráně“ v šamanově stanu, případně v posvátných saních během migrace. Zobrazení duchů jsou také často našita přímo na šamanově oděvu. Po jeho smrti jsou tato zobrazení i s bubnem a oděvem uložena na posvátném místě zemřelého šamana.

Buben [3] sám o sobě slouží jako médium mezi světem lidí a světem duchů. Pomocí bubnu se duchové přivolávají a buben sám je obydlen silným pomocným duchem a s jako takovým je s ním i zacházeno. Jak bylo řečeno výše, buben není nutným atributem šamana, nebo ne alespoň šamana nižšího stupně. Naopak každý vlastník bubnu není ani z daleka šamanem *sensu stricto*.

Lesně Něnecké slovo pro buben je *pyency<sup>o</sup>r* (transkripce podle Salminen 2005: 71). Informace vztahující se k tomuto důležitému předmětu jsou relativně skromné. Lehtisalo zjevně užívá informace, které pocházejí z prostředí Tundrových Něnců (cituje šamana Rajku). Nicméně část popisující okolnosti výroby a zasvěcení nového bubnu zasluhuje plnou citaci:

„Čaroděj Rajka mi v Obdorsku [dnešní Salechard] vyprávěl, že starý šaman nejdříve učí mladého adepta tomu, jak se bubnuje a jak pět šamanské písně. Toto se děje na jeho posvátném místě ve dne. Poté uštípnou z modřínu dřevo na rám budoucího bubnu a ořežou z něj kůru. Poté je rám potřen krví obětovaného mladého soba. Buben je poté zhotovován v *čumu* a mezi tím je připravována kůže z toho samého obětovaného zvířete. Když je buben hotov, vyrazí v podvečer na lačno na posvátné místo. Tam starý šaman tluče na buben a mladý mu asistuje. Když mladý šaman vstupuje do transu, začínají k němu přicházet duchové v lidské podobě. Starý šaman ho nechává o samotě na tom místě přes noc. Poté, co mladý šaman stráví noc s duchy, kteří zdokonalí jeho čarodějnické znalosti, navrací se na úsvitě domů. Poté tluče na buben ten samý večer a popisuje duchy, kteří ho navštívili předchozí noc. Jestliže se tyto duchové na něj rozzlobí, zabijí ho na místě. Šaman Ganka vyprávěl, že během zasvěcení jeho samotného duchové roztrhali na kusy a že mu uřezali ruce. Na posvátném místě, kde byl zasvěcen, strávil prý v transu sedm dní, nežli se vrátil domů. V transu cestoval na nebesa s bohem hromu a navštívil boha Mikulaje [sv. Mikuláš], který mu přikázal, aby na svou šamanskou čapku našil znamení kříže.“ (1998: 115).

V dalším textu (116-118) Lehtisalo shrnuje, že zvyk zhotovování bubnu ze dřeva modřínu nebo jedle je obecně rozšířený, stejně jako užívání kůže mladého obětovaného sobího býka. Rukojeť bubnu a palička bývá zhotovována ze dřeva břízy. Na rukojeti bývá vyřezáno sedm

---

<sup>46</sup> Transkripce podle Salminena 2005: 69.

nebo čtrnáct 'obličejů duchů'. Jako ilustraci lze použít bubnu, který přivezl sám Lehtisalo (obr. 4). Poměrně často bývá buben doplněn rolničkami nebo drobnými zvonečky, obvykle sedmi. Ukládán bývá společně s ostatními posvátnými předměty v posvátných saních.

Posledním významným atributem šamana je jeho ceremoniální oděv [5]. Osobně jsem se během výzkumu se šamanským oděvem nesetkal, pouze s jedním exemplářem oděvu chantského šamana v centrálním depozitáři ve finském Niinikoski (obr. 5). Zvláštní oděv se objevil v naraci Mitusové, opět uvedené výše. Další příklad je zobrazen v Gardamšinové – Chabotajevové – Kalitenkové – Savrasové (2006: 234). Nicméně zobrazený oděv je zjevně zcela nový, ušitý pro účel muzejní expozice. Přesto patrně nese vzpomínku na charakter oděvu skutečného šamana. Lehtisalo také nepřináší mnoho informací, ale zajímavý je jeho popis šamanovy pásky přes oči. Tato byla vyrobena z pruhu látky lemovaného proužkem kůže se srstí ze spodku krku soba. Na místě očí jsou našity měděné knoflíky. Z lesně-něneckého prostředí nejsou informace o různých náhradních nebo (i kovových) čapkách, které byly patrně relativně běžné v chantském (Kulemzin 2004: 70) a tundrově-něneckém (Chomičová 1995: 236-241) prostředí. Vzhledem k tomuto nelze vyloučit předchozí existenci těchto šamanských atributů i mezi Lesními Něnci. Celkově vzato je informace týkající se šamanského oděvu u Lesních Něnců sotva dostatečná k vyvrácení názoru Prokofjevové (1974: 12), která spekovala o úplné neexistenci rituálního oděvu u Lesních Něnců.

### **Otázka existence „šamanů“ a souvisejících fenoménů v mezolitických společnostech**

Právě mimořádné hmotné atributy šamanů nám, spolu s jejich mimořádným sociálním postavením, rovněž identifikovatelným v archeologickém záznamu, umožňují do značné míry doložit jejich existenci v mezolitu, resp. patrně již v mladším paleolitu. Je samozřejmé, že není možné v archeologickém záznamu zachytit veškerá atributy šamanů a např. jejich dělení, které ostatně může být až projeven diference v historickém vývoji tohoto jinak mimořádně konzervativního fenoménu. Možný sociální a duchovní význam šamanů mohl být nicméně relativně analogický tomu popsanému výše na příkladu prostředí Lesních Něnců. Není nutné na tomto místě představovat mimořádný nález hrobu předpokládaného šamana z Brna (Oliva 1996; 2005), u kterého by bylo paradoxně obtížné jej interpretovat *jinak* než právě jako hrob šamana, resp. obecněji specialisty na komunikaci s nadpřirozenými činiteli. Hrob obsahuje větší množství artefaktů typických právě pro daný typ osoby, včetně slunečního symbolu („kamenný pektorál“), zcela výjimečné loutky ze slonoviny, a paličku ze sobího parohu, která je nikoliv neprávem považována za paličku sloužící k bubnování.

Rovněž rekonstruovaná pokrývka hlavy, buď přímo složená nebo pošitá stovkami ulit kelnatek patrně hrála významnou roli, vzhledem k výše uvedeným informacím o oděvu šamana; je možné, že „závoj“ z kelnatek sloužil analogicky k zastření „pozemského“ zraku paleolitického šamana.

Ze samotného období mezolitu existuje rovněž celá řada hrobových nálezů, které jsou interpretovány jako hroby šamanů a šamanek. Nejstarší<sup>47</sup> a kontextuálně nejbohatší je centrální hrob č. 100 z mimořádné karelské lokality, „Jeleního ostrova“ (*Olenii ostrov*). Tato lokalita je radiokarbonově datovaná do období kolem 6400 Cal BC<sup>48</sup> (Price – Jacobs 1990). Na lokalitě se nacházejí celkově čtyři šachtovité hroby, ve kterých byly uloženy osoby ve vertikální poloze. Věk takto uložených osob obou pohlaví byl zhruba 16, 30 a dvakrát přesahující 45 let (O’Shea – Zvelebil 1984: 19). Hroby jsou orientovány opačným směrem, než ostatní hroby na lokalitě: pohled předpokládaných šamanů je zde obrácen k západu (tedy dle etnografických paralel směrem k „podsvětí“). Jejich hrobová výbava je ve třech případech nejvyšší úrovně v kontextu daného pohřebiště. Mezi nejsignifikantnější atributy patří mandibuly bobra, jinak na tomto pohřebišti spjaté výhradně s hroby ženskými. Bobří mandibuly jsou v prostředí sibiřských šamanů součástí oděvu šamana (podle Gurinové 1956). Hrob č. 100 je, dle autora výzkumu V. I. Radovnikase, zvláštní i tím, že hlava zemřelého s určitou mírou pravděpodobnosti vyčnívala nad zásyp hrobu obloženého kameny a zasypaného pískem (Gurinová 1956: 340). Z výbavy hrobu lze uvést: velké množství bobřích zubů, přes 300 losích zubů a dva medvědí tesáky, které byly patrně součástí oděvu; větší množství pazourkových hrotů k šípům; dva kamenné nože; dvě kostěné harpuny; 6 čelistí bobra; kosti bližší nespecifikovaných ptáků a půlkruhovitý kostěný zubatý artefakt (ibid.: 340, 405). Další vertikální hrob z lokality je hrob č. 68, zralé ženy, který byl orientovaný také obličejem k západu. Z hrobové výbavy lze uvést 8 kostěných hrotů (!); 28 kostěných závěsků; řezbu losí hlavičky; medvědí tesák; 135 losích zubů; 87 bobřích zubů a podlouhlý břidlicový hrot (?) (ibid.: 312-316 – 401). Třetí vertikální hrob na lokalitě je špatně dochovaný hrob č. 123, který obsahuje pohřeb mladistvé ženy s poměrně chudou výbavou skládající se z 5 medvědíh zubů; 10 zubů losích; a 36 zubů losa. Čtvrtý a poslední vertikální hrob je hrob č. 125, orientovaný tvář k západu a obsahující pohřeb dospělého muže. Hrobovou výbavu tvoří: 5 úlomků podlouhlých kostěných předmětů; 83 losích zubů; zlomek bobří čelisti; jeden tesák medvěda (ibid.: 362-363, 410).

---

<sup>47</sup> Pomineme-li geograficky vzdálený natúfienský hrob šamanky datovaný 12000 BC (viz např. Grosman - Munro 2008

<sup>48</sup> Pro rámcový převod mezi nekalibrovanými a kalibrovanými radiokarbonovými daty byla využita tabulka v Bailey – Spikins ed. 2008: 373-374.



Kromě signifikantní vertikální polohy pohřbů a jejich centrálního umístění v rámci shluků hrobů na pohřebišti se dané hroby vymykají právě množstvím zvířecích zubů a přítomností čelisti bobra. Může jít o reprezentaci „zvířecích“ pomocníků šamanů (viz výše), která byla v podobě našitých přívěsků součástí oděvu šamana. Důležitá je také přítomnost kostí blíže nspecifikovaných ptáků a to ze stejného důvodu: pomocný ptačí duch je velmi častým jevem v sibiřském šamanismu. Nicméně kosti ptáků byly nalezeny při nejmenším ve dvaadvaceti hrobech (Mannermaa et al. 2008: 8). Že jde o i v tomto případě o symbolický význam spjatý s daným druhem ptáka a ne (o byť rovněž symbolický) význam „potravní oběti“ zemřelému, je patrné maximálního zastoupení druhu *pandion haliaetus*, tedy orlovce říčního. Dalším zastoupeným druhem (i ve významném trojhrobu č. 56, viz níže) je např. *strix nebulosa* neboli pušтік vousatý (ibid.). Kristiina Manermaa (2013) dále upozorňuje na fakt, že na pozdně mezolitickém či raně neolitickém litevském pohřebišti Zvejnieki je obdobně hojně zastoupen jiný druh ptáka, a to *Garrulus glandarius*, neboli sojka obecná. Autorka přikládá výskytu specifických druhů ptáků a navíc jen jejich specifických částí (hlavně pařáty u orlovce a křídla u sojky) symbolický význam. Obdobný význam můžeme patrně předpokládat i u labutího křídla pod pohřbem nemluvněte v dvojhrobu patně s jeho matkou z rovněž mezolitické dánské lokality Vedbæk Bøgebakken (Albrethsen – Petersen 1976).

Symbolický význam ptáků je patrný i v následujících epochách daného regionu, kdy se zpodobnění různých druhů ptáků (především vodních) objevuje jak v podobě drobných artefaktů z hrobových výbav, tak i v podobě petroglyfů (Zhulnikov – Kashina 2010). Nepřítomnost samotných zoomorfních nebo antropomorfních artefaktů nemusí být v kontradikci s interpretací hrobů jako hrobů „náboženských specialistů“ ve smyslu přímé komunikace s předpokládanými duchy – pány zvířat. Rovněž další specifický atribut, a to buben (i když také není podmínkou výkonu mnohých „šamanských“ aktivit), se patrně nemohl dochovat, resp. mohl být například zavěšen na okolním porostu, na kůlu označujícím hrob a podobně.

Samotné zoomorfní a antropomorfní artefakty přítomné v relativně malém počtu v různých hrobech pohřebišť: hroby č. 18 – pohlaví neurčeno, bez dalších artefaktů; č. 23 – pohlaví neurčeno, hrob obsahoval řezbu člověka, hada, 7 losích zubů a 3 losí zuby; č. 130 – pohlaví patrně mužské, starší jedinec, hrob obsahoval antropomorfní řezbu z parohoviny, jinak byl chudý; č. 57 – žena, hrob obsahoval řezbu hada a dále jde o níže popsany trojhrob (Gurinová 1956: 220). Samotnou skupinu tvoří hroby s řezbami hlaviček losů: hroby č. 80 – dětský, součást dvojhrobu (nebo přidaného pohřbu) spolu s bohatým mužským hrobem č. 81; č. 82 – patrně mužský, blíže neurčený, relativně chudý; č. 68 – zralá žena, s další bohatou výbavou

včetně kostěných hrotů a 135 losích zubů; č. 64 - mladší žena (?), s další relativně bohatou kostrovou výbavou; a č. 61 – jde rovněž o relativně bohatý hrob s neurčeným pohlavím). Relativně prostorově odlišnou distribuci jednotlivých typů zoomorfních a antropomorfních artefaktů v hrobech interpretuje O'Shea a Zvelebil (1984) jako prokazující existenci tří relativně rovnocenných rodů, které toto pohřebiště sdílely. Analogické dělení rodů a klanů dle mýtické příslušnosti k danému druhu zvěře je známo rovněž z prostředí (proto)historické Sibiře, např. z kulturního prostředí Chantů (např. Jordan 2003).

Dalšími významnými hroby jsou hroby osahující velmi specifický typ artefaktu, a to řezby losí hlavy zhotovené z losího parohu. Na lokalitě byly nalezeny tři tyto artefakty, jeden nepřirazený ke konkrétnímu hrobu, a dva patřící k následujícím hrobům: Hrob č. 56 je součástí trojhrobu, a to spolu s hroby č. 55 a č. 57 (ibid.: 302). Samotný pohřeb č. 56 je mužský středního věku; zbývající dva pohřby jsou pohřby žen mladšího dospělého věku. Samotná řezba losí hlavy byla dle petroglyfických analogií (viz níže) upevňována na rituální pádla nebo „bidla“. Tento artefakt lze patrně interpretovat jako „statutární“ atribut patřící hlavě daného rodu a tím patrně i hlavnímu obětníkovi rodu.<sup>49</sup> Je rovněž příznačné, že hrob obsahující tento artefakt patří do jiné prostorové skupiny, nežli druhý (viz níže). Dalším významným faktem je, že hrob, přestože mužský, neobsahuje žádné artefakty spjaté s loveckou činností, což může podtrhovat „ceremoniální“ roli pohřbeného jedince. Druhý hrob obsahující artefakt řezby losí hlavy je hrob č. 153. Jde opět o hrob více, zde dvou jedinců (spolu s pohřbem č. 152). Dvojhrob obsahuje pohřeb muže a ženy staršího středního věku. Kromě několika losích zubů obsahuje pouze dva kostěné hroty a je opět evidentní, že nešlo patrně o pohřeb aktivního lovce, který by své společenské postavení opíral o tuto činnost (ibid.: 378-381, 414).

Tento specifický typ artefaktu je znám i z dalších lokalit. Mimořádným zpracováním je například artefakt řezby losí hlavy z borového dřeva z oblasti jezera Lehtojärvi, nedaleko finského Rovaniemi, datovaný do období 6500 al BC (Erä-Esko 1958; Lahelma 2008: 37). Na krku řezby je provrtaný otvor nepochybně sloužící k upevnění na násadu, či např. (rituální) veslo; jak dodává Lahelma (ibid.), toto datování je asi 1500 let starší, nežli je datování nejstarších tematicky souvisejících petroglyfů (viz níže). Další nejméně tři obdobné artefakty (opět v jednom případě vč. otvoru na dolní straně řezby) pochází z litevské lokality Šventoji. Datace těchto artefaktů spadá do období cca 3200 Cal BC a tedy kultury narvské (Iršenas 2000). Časový odstup v dataci typově takřka identických artefaktů opět ukazuje na

---

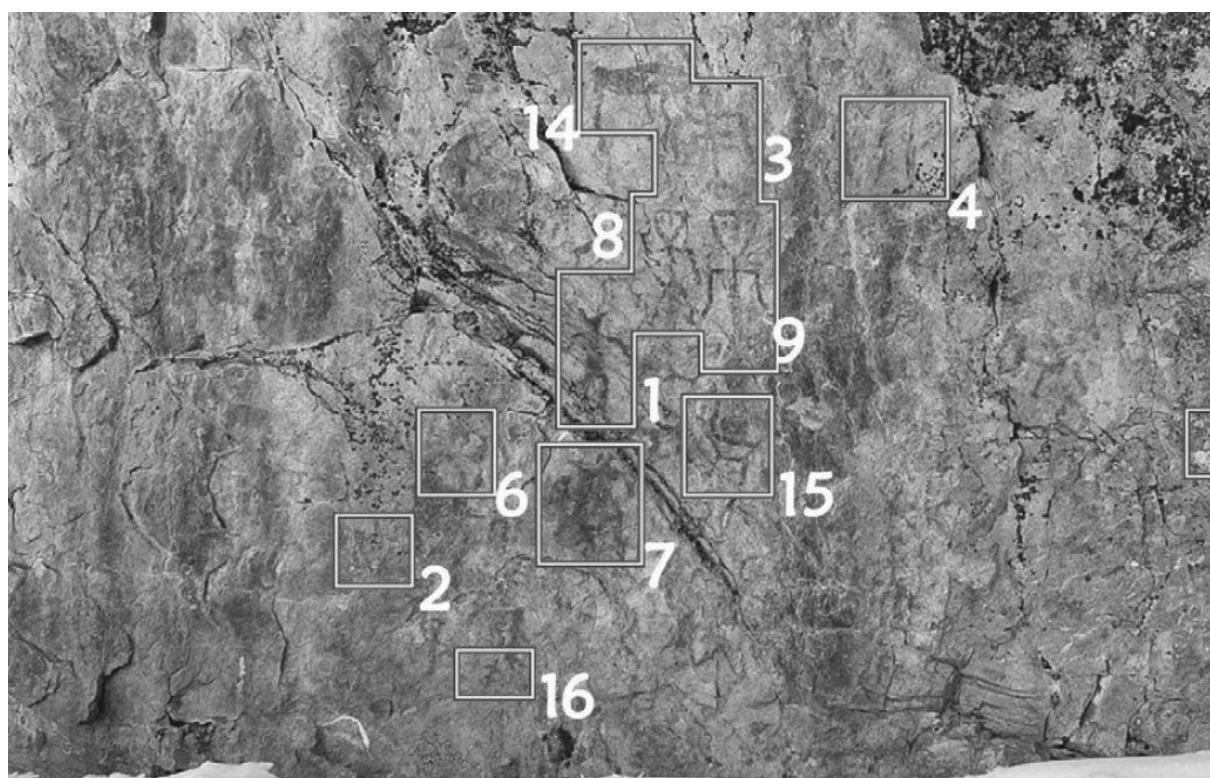
<sup>49</sup> Stejně jako v současných etnografických siberianistických záznamech je snad i zde hlavním obětníkem nejstarší člen rodu, nikoliv šaman.

konzervatismus lovecko-sběračských kultur. Způsob „aplikace“ a užití daného typu artefaktů je znám právě z petroglyfyckých zobrazení (viz např. Iršenas 2000; Stolyar 2000: 150-153; Zhulnikov – Kashina 2010) z karelské lokality Karskij nos, Zalavruga, či z norské lokality Nämforsen. Vidíme muže „mávat“ patrně samotným artefaktem obdobným těm z lokality Jelení ostrov (Nämforsen; Zalavruga); dále jsou zobrazena samostatně stojící „pádlá“ s připevněnou řezbou losí hlavy u listu (Karskij nos). Patrně obdobná zobrazení antropomorfní figury s ceremoniálním „pádlem“ můžeme pozorovat dokonce i na zobrazení protohistorických šamanských bubnů Saamů (Autio 2000: 181).

Jako další hroby, které jsou obecně interpretovány jako hroby šamanů, lze uvést hrob asi třicetiletého muže, uloženého opět ve vertikální poloze vsedě, z polské lokality Janislawice. Tento hrob je datovaný do období cca 5500 Cal BC. Další hrob muže uloženého v sedící poloze je znám z lokality Skateholm II. Kromě polohy pohřbu je specifikem tohoto nálezu hrobová výbava, z níž vyčnívá složitá pokrývka hlavy. Na této lokalitě, datované do období cca 5500 – 5000 Cal BC, se nachází několik dalších hrobů s pohřbem uloženým v sedící poloze. Pohřby uložené v této poloze jsou známé i z lokality Kams na ostrově Gotland, které jsou datované do období cca 7000 Cal BC. Na lotyšské lokalitě Zvejņieki jsou evidovány bohaté pohřby datované do období 7200 – 4100 Cal BC a 4100 – 2800 Cal BC, které jsou sice v poloze vsedě, jsou ale specifické opět mimořádnými pokrývkami hlavy, sestávajícími z až 2400 kusů zvířecích zubů. I tyto hroby jsou interpretovány jako hroby šamanů (Zvelebil 2008: 50). Další významné hroby, které lze interpretovat jako hroby šamanů, resp. šamanek budou uvedeny níže.

Petroglyfycká zobrazení uvedená výše, doplněná případně o obrazové výjevy z ranně historickým saamských bubnů, nás vedou k otázce vyobrazení šamanů ve zvířecích maskách nebo zobrazení „pánů zvíře“. Tradice, resp. „tendence“ k tvorbě takových vyobrazení byla v mentálním světě pravěkých lovecko-sběračských přítomná již v paleolitu. Zde je možné zmínit namnoze diskutovaná jeskynní vyobrazení „bizoního“ muže z Gabillou a „čaroděje“ z jeskyně Trois Frères. Otázka, zda vyobrazení „rohatých“ antropomorfních figur reprezentují šamana *zpřítomňujícího* „pána (daného druhu?) zvíře“ nebo tuto „nadpřirozenou“ bytost samotnou, nelze zodpovědět a odpověď patně ani není zcela nutná. Vyobrazení v obou případech dokládá předpoklad duchovního sepjetí s obecnou kolektivní duší daného druhu zvíře, která byla patrně antropomorfizovaná a konceptuálně uchopená právě v této podobě. Je rovněž možné, že v různých oblastech převládala různá tradice: Antero Kare (2000: 182) se přiklání k tezi, že finské petroglyfy i motivy z dochovaných šamanských bubnů Saamů představují právě božstvo spjaté s parohatou zvěří, losem nebo sobem. Pokud jde o zobrazení

šamana, jde, podle Kara, právě o performaci nadpřirozené bytosti. Jako argument Kare uvádí neexistenci dokladu užívání (pa)rohatých masek mezi saamskými šamany a naopak dochovanou legendu z oblasti poloostrova Kola asociující jedno z předních božstev s divokým sobem; existuje zde i asociace lingvistická mezi jménem daného božstva a výrazem pro divokého soba (ibid.: 187). Tento argument se zdá být posílen i dalším souvisejícím petroglyfickým vyobrazením z karelské lokality Peri na řece Vodla, které se vlévá do Oněžského jezera. Je zde zobrazena antropomorfní figura s hlavou soba nebo losa, nesoucí půlkruhovitý předmět, interpretovaný jako slunce. V bezprostředním kontextu jsou i vyobrazení výše zmíněných rituálních „pádel“ s připevněnými řezbami losích hlav (Poikalainen 2000: 272-275). Velmi zajímavým petroglyfickým vyobrazením je vyobrazení (pa)rohaté antropomorfní postavy z finské lokality Hossa. Celý panel petroglyfů je typicky umístěn na relativně hladké skalní stěně spadající přímo do jezera Somerjärvi. Podle některých autorů nezobrazuje výjev (pa)rohatou antropomorfní postavu, ale postavu odívající vlčí kůži nebo postavu vlku se podobající – (pa)rohy jsou zde interpretovány právě jako vlčí uši (Joy 2007: 81). Výjev obsahuje i zvláštní postavy s trojúhelníkovitými postavami, na které bude poukázáno níže.



Tab. 5: Centrální část petroglyfů z lokality Hossa. Zobrazení šamana v transu nebo (pa)rohaté nadpřirozené bytosti uprostřed, v panelu č. 1. Podle prospektu pro návštěvníky lokality, Metsähallitus 2015.

Přes určitou nejasnost v interpretaci (pa)rohatých antropomorfních bytostí v prostředí Finska a Karélie je nepochybné reálné užívání masek s parohy v prostředí (proto)historického šamanismu. Četné doklady nacházíme ale i v archeologickém záznamu z období mezolitu. Jak již bylo poukázáno výše, v obou případech, tedy jde li o zobrazení šamana s maskou nebo nadpřirozené bytosti, jde o doklad existence nadpřirozené bytosti tohoto typu, se kterou se šaman setkává nebo kterou reprezentuje.

Ke konkrétním mezolitickým dokladům dokládajícím symbolicko-náboženský a společenský význam parohaté zvěře patří nejméně dva hrobové nálezy z dánské lokality Vedbaek (např. Mikhailova 2006: 194), obsahující mohutné parohy jelena. Vzhledem k velikosti paroží lze oprávněně pochybovat o tom, že šlo o součást nějaké masky, i když na části lebek s obdobně mohutnými (byť patrně přece jen o něco menšími) jeleními parožími z německé mezolitické lokality Bedburg-Königshoven (Street - Wild 2015) jsou jasně patrné perforace ukazující na možnost připevnění části lebky s parožím k hlavě performujícího šamana. K dalším významným hrobovým nálezům jednoznačně odkazujícím k silnému symbolickému významu paroží patří známý dvojhrob z francouzské mezolitické lokality Hoëdic a Téviac. Obě známé pobřežní lokality ležící severně od ústí Loiry jsou od sebe vzdálené málo přes 20 km a obsahují několik desítek hrobů, včetně hrobů několikanásobných. Struktury složené z jeleních parohů obsahovaly dva hroby z lokality Téviac (mužský a ženský hrob) a čtyři hroby z lokality Hoëdic (dva ženské a dva mužské hroby). Podle Schultinga (1996: 344) lze prokazatelně asociovat výskyt těchto struktur s výrazně nadprůměrnou výbavou těchto hrobů a tedy i s vysokým sociálním statusem v nich pohřbených jedinců. Na fakt, že šlo o status existující na symbolické rovině ukazuje to, že je o hroby jak mužské, tak ženské.

Symbolismus jeleního paroží, nebo lebky s parožím nacházíme, poněkud nečekaně, i na lokalitě Lepenski Vir, jinak známé spíše pro symbolismus spjatý s vodními živočichy (patrně rybami – jesetery). Na lokalitě byla v domě č. 22 nalezena lebka s parožím. Pod podlahou domu č. 21 byl nalezen hrob postaršího muže, který byl vybaven další lidskou lebkou, mohutnou lebkou pratura a opět lebkou jelena. Z nedalekého pohřebiště je znám jelení paroh z ženského hrobu č. 93. Z jeho uložení u hlavy zemřelé lze rovněž usuzovat na *možnost*, že šlo o součást nějaké nedochované pokrývky hlavy, resp. případně masky (Živaljević 2015: 685, 689-690).

Mimořádně informativní je mezolitický (asi 6450 Cal BC) hrob ženy mladšího středního věku (25-35 let) z lokality Bad Dürrenberg. Do téhož hrobu byl uložen i pohřeb asi ročního dítěte. Součástí hrobové výbavy bylo velké množství částí množství zvířat, a to bobra, jelena, jeřába, srnce, divokého prasete, pratura, bizona, sladkovodních želv a škeblí. Část srnčí lebky

s paroží je opět interpretována jako maska sloužící k během „šamanského“ rituálu (Grünberg 2001). Z perspektivy české archeologie je významné, že hrob obsahuje i jeden z velmi mála nálezů broušené industrie zhotovené z metabazitu typu Jizerské hory z období mezolitu, skládajícího se z broušené sekery kopytovitého průřezu a retušeru (Šída 2013). Tento hrob je svou výbavou (ve smyslu pozůstatků velkého druhu fauny, včetně želv) a věku a pohlaví pochované osoby relativně analogický natúfskému hrobu šamanky z lokality Hilazon Tachtī v Izraeli, který je datovaný do období 11900 Cal BC (Grosman – Munro 2008).

Kromě výše uvedených (patrně) masek skládajících se z části jelení lebky a paroží z lokality Bedburg-Königshoven je nutné uvést i významný nález z anglické lokality Star Carr, sestávající z ne méně nežli 21 kusů tohoto typu artefaktu. Lokalita Star Carr je datovaná do období cca 9000 Cal BC (Tolan – Smith 2008: 138) a je specifická především větším množstvím nálezů z organického materiálu, které se dochovaly na břehu bývalého jezera. V daném případě lze skutečně s maximální mírou pravděpodobnosti hovořit o maskách určených k rituálním využitím. Dokladem je i odlehčení paroží jeho zkrácením a částečným vydlabáním (Conneller 2004: 37; pro analýzu technologie výroby těchto masek viz také Little et al. 2016). Dalším dokladem užití artefaktů jako masek jsou perforace patrně provedené za účelem připevnění na hlavu. V kontextu dané lokality, která je interpretována jako centrální sídliště ve kterém se lidé shromažďovali počátkem léta a vzhledem k velkému množství nalezených jeleních masek lze uvažovat o jejich využití k možnému rituálnímu využití ve smyslu např. kolektivního tance při kterém se tanečníci „mění“ v jeleny. Conneller (ibid.: 52) se staví do jisté míry zdrženlivě o přímo „šamanské“ interpretaci těchto artefaktů a varuje před neuváženým užitím příliš obecných analogií. Sama nicméně interpretuje užití masek ve výše uvedeném smyslu. Zde je nutné si uvědomit, že „šamanismus“ ve smyslu existence náboženského specialisty organicky „vyrůstá“ z kognitivního a sociálního podhoubí postulujícího duchovní propojení mezi lidmi, zvířaty a jejich nadpřirozenými pány. Přímá existence či neexistence více či méně definovaného „stavu“ šamanů je této debatě jaksi nadstavbová.

Problematickou otázkou je otázka existence či neexistence a případně charakter zobrazení samotných nadpřirozených bytostí (pomineme li zde problematiku antrozoomorfních zobrazení rohatých bytostí diskutovanou výše). Vyjdeme li z nepřímých, ale systémově příbuzných analogií protohistorických a historických reprezentací božstev a duchů z oblasti Sibíře, můžeme uvést, že i zobrazení božstev přímo spjatých se zvířaty a lovem, jako je „Pán tundry“ nemusejí primárně zachycovat žádné zoomorfní rysy a naopak zobrazení velmi

antropomorfních božstev (ve smyslu naračným, ideovým), jako je např. „Paní Aganu“ mohou mít formu čistě zoomorfní, bez antropomorfních rysů. Současně mohou být tato božstva zpřítomňována pomocí např. kůží nebo zobrazení jejich „poslů“, tedy atributních zvířat. V prostředí západní Sibíře a specifičtěji v prostředí Lesních Něnců nesou případné zoomorfní rysy spíš osobní zobrazení božstev, uchovávaná v posvátných saních nebo v domácích schránkách. Naopak zobrazení „venkovní“, umístěná na posvátných místech, mají nejčastěji relativně prostou podobu ne příliš jemně otesaných antropomorfních postav, postrádajících výrazné specifické rysy. Někdy jde o vysloveně hrubě otesané kůly s jen naznačeným obličejem a zašpičatělou hlavou. V prostředí Chantů bývají zobrazení někdy více propracovaná, ale stále relativně hrubá, viz níže.



Tab. 6: Zobrazení tunrově-něnetského božstva z lokality Kaninský poloostrov, pořízené pro sbírky dnešního Finského národního muzea W. Ramsayem v r. 1903. V popisku k nálezu Ramsay uvádí: „Duch z posvátného místa Samojedů [Něnců], kterému byly obětováni sobi a ryby, s prosbou o přinesení štěstí při rybolovu a lovu. Zvířata byla zabita a jejich krví pak byla pomazávána ústa ducha. Maso pak bylo snědeno sirové nebo uvařeno. Kouřící vývar pak byl duchovi nabídnut s těmito slovy: 'Jez a dej nám jíst'. Po ukončení ceremoniálu byla lebka obětovaného soba připevněna na tyč zapíchnutou poblíž zobrazení ducha a ostatní kosti byly složeny pod něj.“ Foto autor.

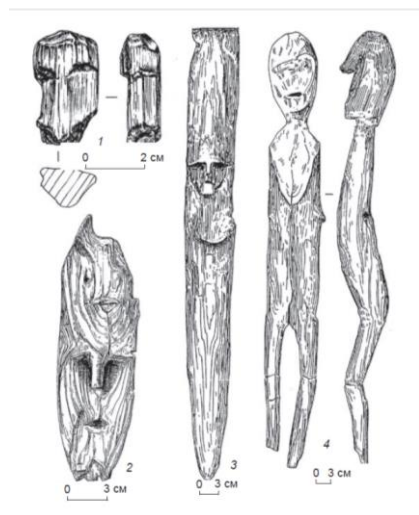


Tab. 7: Zobrazení chantyjských božstev z expedice U.T. Sirelia v letech 1898-1900. Z archivu Finské národní rady pro starožitnosti, foto autor.

Nejstarší dochovaný obdobný artefakt pochází z rašeliniště lokality Šigir na středním Uralu (jeho asijské straně). Je datovaný do období zhruba 7600 Cal BC (Zaretskaya et al. 2012: 783; Chairikina et al. 2016: 4). „Idol“ zhotovený z modřínového dřeva (dodnes jedno ze dřev vhodných pro zhotovování zpodobnění božstev v kulturním prostředí Lesních Něnců) je v dochovaném stavu vysoký asi 2,8 m (jde o rekonstrukci, artefakt byl nalezen v několika částech). Zobrazuje (směrem odshora) plochý antropomorfní obličej, tělo je zdobené geometrickými klikatkami a zářezy. Níže jsou naznačeny minimálně dva další antropomorfní obličej; minimálně jeden je naznačen i na zadní straně „idolu“ (v tomto kontextu je zajímaví, že i zobrazení božstev z prostředí Chantů uložená v dřevěných svatyních jsou často vybavena zrcadly uloženými u protější stěny za účelem, aby božstvo nemohlo být „překvapeno“ zlým duchem zezadu). Odhlédneme-li od mimořádné velikosti, je až zářející, do jaké míry zobrazení koresponduje se zobrazeními (proto)historickými, známými právě z oblastí Sibiře. Jde takřka nepochybně o zobrazení nadpřirozené bytosti, patrně božstva, čemuž nasvědčuje i přítomnost více obličejů, tedy typicky tří. Přírodní kontext může naznačovat osazení na posvátném místě, obětišti: jde o typickou oblast menšího přítoku do členité zátoky Šigirského



jezera v těsném podhůří Uralu (ibid.: 784). Opět i v době (proto)historické zaznamenáváme hlavní posvátná místa právě v horních oblastech řek, resp. v oblastech pramenišť. Z relativně blízké obdobné rašeliništní neolitické (v sibiřském kontextu) lokality Gorbunovo je známo dokonce několik z nejstarších dřevěných „idolů“, datovaný do období cca 3800 Cal BC (Charikina et al. 2016: 6). Jde zejména o poměrně propracované antropomorfní zobrazení (viz vyobrazení č. 4 níže). Všechna z nalezených zobrazení opět plně nesou rysy zobrazení „nadpřirozených“ bytostí známých z (proto)historie západosibiřských etnik.



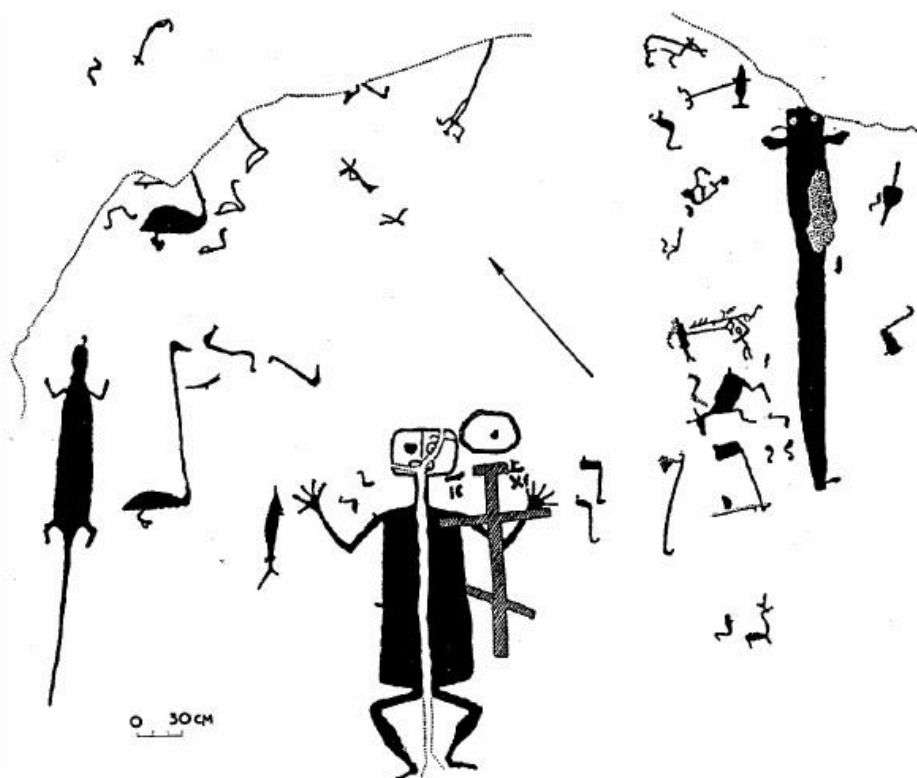
Tab. 8: podle Charikina 2010:91. Z lokality Gorbunovo pocházejí artefakty č. 2 – 3. Vyobrazení č. 1 je „idol“ z lokality Razbojničij stov.

Výčet (který si nenárokuje vyčerpávající obsažnost) pravděpodobných „venkovních“ trojrozměrných zobrazení „nadpřirozených“ bytostí z období mezolitu až neolitu lesní zóny severní Evropy a přilehlé asijské strany Uralu lze zakončit nálezem z litevské lokality Šventoji 2B. Nález je datovaný do narvské kultury, zhruba do období 4900 Cal BC. Jde opět o hrubě tesaný „idol“ s jedním antropomorfním obličejem; celková délka dochované části je 195 cm (Iršenas 2010: 177).

Z malých „domácích“ antropomorfních zobrazení patrně „nadpřirozených“ postav (opět analogických s etnografickými údaji z oblasti severozápadní Sibíře) lze uvést pouze ojedinělý a mimořádný nález dřevěné (dubové) antropomorfní řezby z dánské lokality Willemstad, datované do období zhruba 5300 Cal BC (Verhart 2008: 175).

S dochovanými zobrazeními patrně „nadpřirozených“ bytostí velmi úzce korespondují i vyobrazení petroglyfická, pravděpodobně nezobrazující „samotné“ „nadpřirozené“ bytosti, ale již jejich *reprezentace*. Taková zobrazení nacházíme např. na již zmíněných lokalitách Besov Nos u Oněžského jezera a na lokalitě Hossa. Pro obě lokality je příznačné (jako pro

velké množství, ne-li většinu ostatních petroglyfyckých lokalit) silná a bezprostřední přítomnost vodního živlu, která zcela jistě měla silný symbolický význam. Lokalita Besov Nos se rozkládá na relativně úzkém skalnatém mysu, vybíhajícím do vod Oněžského jezera (Savvateev 2007: 127). Lze uvést, že obdobné mysy bývají často posvátnými místy v prostředí (proto)historických a historických původních obyvatel severozápadní Sibíře. Zobrazení, které je centrální tzv. triádě (viz níže) a dalo jméno celému mysu, je tzv. Běs. Sám název je samozřejmě ortodoxně pravoslavnou interpretací a rytina byla v asi 18. století překryta pravoslavným křížem.



Tab. 9: Petroglyfy z lokality Besov Nos. Podle Savvateev 2007: 135.

Stejně jako u všech petroglyfyckých lokalit je i u této lokality problematické její datování, obvykle se vztahující k hydro-geologickému odhadu výšky hladiny v období, kdy byl skalní „panel“ poprvé v relevantním období nad hladinou. Další metodou je geologická mikroanalýza eroze. Pomocí relativní znalosti data vytvoření pravoslavného kříže odhaduje Bednarik (1992) stáří daných petroglyfů na období asi 2000 BC. Stolyar (2000: 148) argumentuje, že během druhého tisíciletí BC byl „panel“ patrně pod hladinou jezera (a tedy chráněn erozi) a jeho dataci je tedy nutné posunout do asi čtvrtého tisíciletí BC. Stolyar (ibid.) interpretuje petroglyfycké zobrazení „Běsa“ jako finální fázi symbolického zobrazení významného předka, v kontextu pohřbů „vsedě“ z výše popsané a nedaleké lokality Jeleního

ostrova. Podle autora je nutné hledat počátek tohoto symbolického zobrazení u reálně vertikálně pohřbeného významného jedince (1), jehož hrob je označen hrubě tesaným antropomorfním zobrazením (2), které, postupem času, získává svůj vlastní symbolický náboj, již jen relativně vztažený ke konkrétnímu pohřbenému jedinci (3). Sám „Běs“ je pak petroglyfycky zobrazeným „stínem“ trojrozměrného antropomorfního zobrazení (4), kterému na daném místě, dle autora, byly přinášeny (patrně) oběti jídla, jak je usuzováno z menších zobrazení zvířat a ryb kolem hlavních postav „triády“. Autor obdobně interpretuje i význam dvou zbývajících zobrazení „triády“, tedy schematizované vydry a úhořovité ryby.

Domnívám se, že tato interpretace není zcela plausibilní. Pokud je reprodukce uvedená výše věrná (a patrně tomu tak je), je možné si všimnout detailu, a to naznačení jednoho chybějícího oka; celkově má postava strnulý charakter a zcela zjevně silně schematizovaný a signifikantní je patrně i umístění na puklině procházející středem těla petroglygu. Zobrazení „Běsa“ je doprovázeno zobrazením ryby a hlavou *dolů* obrácenými rytinami vodních ptáků. Výše uvedené detaily, včetně samotného umístění na břehu hluboké vody, nasvědčují tomu, že jde o zobrazení „boha smrti“. Pokud opět sáhneme k (proto)historickým analogiím původních obyvatel západní Sibíře, zde zejména k Chantům, spatřujeme silné podobnosti s charakterem boha smrti, nemocí a podsvětí *Kul'em*. Umístění jemu dedikovaných posvátných míst nebo míst konání obětí tomuto bohu je vždy spjato se severní nebo západní (jako v tomto případě) stranou svahu, obvykle srázného, nebo právě s místy, kde je přítomná hluboká voda, např. vnitřními zátokami zákrutů řek: „říše“ daného boha není jen pod zemí, ale i pod vodou a právě vodou je prostupnost do této „říše“ snazší. Zobrazení *Kul'a* není nikdy na stejném místě jako zobrazení jiných bohů a je mu i obětováno samostatně. Jeho zobrazení je *vždy* silně schematizované a velmi často „geometrizované“ (viz např. Wiget – Balalaeva 2001; Leete 1997). Důvodem je „duchovní“ nebezpečí v příliš konkrétním zobrazení tohoto obávaného boha; není žádoucí jej *příliš* konkrétně zpřítomňovat a tak obracet jeho pozornost k jedinci nebo dané skupině. To, že jde i v případě „Běsa“ o analogické zobrazení svědčí právě jeho „mrtvolně“ ztuhlé zazvěření s náznaky rozkladu (jedno oko, puklina středem těla). Posilujícím argumentem je zobrazení vodních ptáků „hlavou dolů“. Je zcela univerzální sibiřskou představou, že v podsvětí „říši“ je vše obrácené; jde v jistém smyslu o zrcadlový, resp. perverzně zrcadlový svět. Zbývá dvě zobrazení „triády“ je možné interpretovat jako „posly“ nebo pomocné duchy boha podsvětí. Z toho důvodu je zde snad zpřítomněno zobrazení vydry a úhořovité ryby, tedy živočichů schopných pohybu v obou světech.

Výše uvedená interpretace petroglýfů z lokality Běsův Nos může být posílena interpretací analogických zobrazení z lokality Hossa, uvedené již výše pro tamější zobrazení „šamana“. Uvedené zobrazení je doprovázeno právě dvěma (č. 9, Tab. XX) „křivými zobrazeními člověka s trojúhelníkovitou hlavou“ (Lahelma 2005: 31). Zobrazení je typově velmi podobné tomu z lokality Běsův Nos; i zde jsou patrné, zejména na levém zobrazení, náznaky zobrazení „rozkladu“, tedy chybějící ruka a opět i chybějící oko. Celá scéna může být interpretována jako zobrazení sestupu šamana nebo jeho pomocného ducha do podsvětí; centrální celému „panelu“ jsou opět patrně samotná symbolicky stylizovaná zobrazení „boha podsvětí“ a ne zobrazení samotného možného „šamana“, na které je zaměřena primární pozornost většiny interpretátorů (např. Joy 2007: 81). Typická je i zcela bezprostřední přítomnost hluboké vody pod kolmou stěnou skály, na níž je zobrazení vyvedeno.

### **Shrnutí: model strukturujících principů duchovního světa mezolitických společností**

Ucelený model „mentálního světa“ mezolitiků (především) severní Evropy vytvořil, rovněž na základě analýzy archeologických nálezů a etnografických analogií Marek Zvelebil (2008: 42-52). Zvelebil vymezuje následující základní „strukturální principy“ symbolicko-náboženské sféry daných kultur následovně: 1) Předpoklad světa skládajícího se ze tří sfér, tedy sféry nebe, země a podsvětí, spojených „kosmickým pilířem“, nebo „kosmickou řekou“; kosmický pilíř je symbolizován šamanským stromem, cesta mezi světy pak často otvorem ve střeše šamanova příbytku (stanu; analogicky k *čumu* sibiřských kočovníků). Tato struktura může nabývat i geografickou podobu, kdy je podsvětí asociováno se severem nebo západem (jak mohou dokládat např. orientace tzv. hrobů šamanů). Současně, podle Zvelebila, duše mrtvých putují po proudu řek, a tedy pohřebiště se nacházejí zpravidla po proudu od sídlišť; a posvátná místa naopak proti proudu řek. Tyto předpoklady, založené primárně na siberianistických analogiích, mají jistou oporu v archeologickém záznamu, ale jsou snad až příliš detailní o obtížně prokazatelné, např. při chybějících (?) komplexních mikroanalýzách sídelních oblastí. 2; 3) Zvelebil, opět analogicky, usuzuje na víru v nadpřirozené bytosti a na víru v nutnosti recipročního chování vůči obývanému životnímu prostředí, které je obydleno nadpřirozenými bytostmi různých sil a charakterů, jejichž obrazivé uchopení variuje mezi antropomorfními a zoomorfními zobrazeními. Kromě snah o „správné“, neurážející chování vůči těmto nadpřirozeným bytostem je rovnovážný vztah s nimi zajišťován především na symbolické úrovni, a to obětováním na různých posvátných místech, ale i v oblasti sídlišť či domácností samotných. 4) Nutnost recipročního chování na symbolické úrovni je Zvelebilem

předpokládaná i vůči zvířatům. Tato se projevuje např. rituálním zacházením s některými kostmi (zpravidla lebky a dlouhé kosti) některých druhů zvěře a zvířecím symbolismem projevujícím se např. zoomorfními řezbami ukládanými do hrobů či symbolickým příbuzenstvím s některým druhem zvěře („totemismus“). 5) Prostupnost mezi jednotlivými sférami duchovního světa jistě předpokládá obecnou víru v existenci na těle více či méně nezávislé duše, schopné putovat jak do „nebe“ tak do podsvětí jak během spánku, tak především po smrti jedince; odborníci na komunikaci s nadpřirozenými bytostmi (šamani) pak jsou schopni cíleného putování mezi těmito sférami univerza. U zvířecích druhů je pak předpokládána existence jak individuální duše, tak duše kolektivní, která se zpravidla „zhušťuje“ v podobě nadpřirozeného pána daného druhu. 6) Předpoklad existence náboženských specialistů na komunikaci s nadpřirozenými bytostmi, tedy šamanů. Existenci těchto specialistů Zvelebil, postuluje opět na základě etnografických analogií a na základě archeologických nálezů (viz výše). Stran „rituálních“ míst Zvelebil správně poukazuje na to, že v daném kulturním prostředí neexistuje faktické rozlišení mezi „rutinními“ a „rituálními“ místy (ibid.: 45). Každé místo může být vhodné pro provedení daného typu rituálu, nicméně, dodává, některá místa jsou *zvláště* vymezena k provádění rituálních symbolicko-náboženských úkolů. Taková místa by měla být, v ideálním případě, archeologicky zaznamatelná, a to pro předpokládanou existenci strukturovaných deposit materiálních předmětů v symbolickém kontextu. Mezi taková místa nepatří např. pouze obětiště (rituální deponování vybraných předmětů), ale v daném ohledu i pohřebiště. Kromě míst nálezů možných troj a dvojrozměrných zobrazení nadpřirozených bytostí (božstev?) postrádáme z daného období doklady posvátných, obětních míst; v případě pohřebišť je ale silný symbolismus často patrný nejen ze samotného způsobu pohřbívání včetně hrobové výbavy, ale i z umístění pohřebišť tzv. „za vodou“ (ibid.), jako např. v případě uvedených pohřebišť na Jelením ostrově, na lokalitě Skateholm I, na lokalitě Hoëdick či na lokalitě Zvejnieki. Za nejvíce informativní doklady o „ideologii“ a kosmologii mezolitických lovců a sběračů severní Evropy považuje Zvelebil (45-46) místa se skalními rytinami a malbami. Jejich možný význam ilustruje na příkladu známé lokality Nämforsen u vodopádů řeky Ångerman. Samotnou lokalitu Zvelebil považuje za sezonní místo setkávání různých „klanů“, žijících jinak odděleně v povodí a jezerních systémech menších řek. Později snad mohlo jít i o místo setkávání s jižněji žijícími, již neolitizovanými, obyvateli dnešního jižního Švédska. Samotné místo bylo vhodné pro setkávání nejen kvůli mohutnému tahu ryb, které se kumulovaly pod samotnou peřejí, ale patrně i díky svému symbolickému významu. Podle Zvelebila skalní zobrazení lodí bez vesel, někdy doprovázená postavou „šamana“ snad v roli *psychopompa*,

tedy duchovní osoby vyprovázející duše zemřelých, symbolizují odesílání duší zemřelých po proudu řeky do moře asociovaného snad s podsvětím. Na místě je velké množství dalších zobrazených motivů, jako jsou různá zvířata, antropomorfní figury, lovecké vybavení, stylizované otisky novou a abstraktní motivy. Zvelebil uvádí další možné interpretace celého komplexu jako motivů „sympatické magie“ provozované za účelem zajištění úspěšného lovu; další možná interpretace petroglyfů a maleb je „ilustrace“ zde předávaných mýtů, nebo „klanové“ kroniky. Význam je hledán i ve smyslu „totemických“ asociací vyobrazených zvířat. Celkově Zvelebil shrnuje, že šlo jistě o místo se silným nadregionálním rituálním významem s přímým vztahem ke kosmologickým představám mezolitických obyvatel této oblasti. Velký význam přisuzuje Zvelebil zvířecímu symbolismu, který je doložen, kromě uvedených petroglyfů a maleb, ve formě zoomorfních artefaktů, jejichž výčet není nutné znovu podávat (viz výběr výše). Vyobrazená zvířata Zvelebil chápe jako „posly“ (na základě etnografických analogií) nadpřirozených bytostí, které jsou schopna putovat mezi jednotlivými sférami světa (pod vodu/zem či do nebe). Zvláštní význam přikládá četným zobrazením vodních ptáků, která mohla reprezentovat představu, že tyto ptáci doprovázejí duše zemřelých. Jejich druhá symbolická asociace je vazba na mýty o návratu slunce a obnově světa, vzniklá patrně z jejich pravidelných jarních tahů. Řezby hlav sobů připevněné na tyčích (pádlech?), tak jak byly nalezeny např. na pohřebišti Jeleního ostrova nebo zobrazeny na skalním umění např. lokality Nämforsen či v okolí Oněžského jezera Zvelebil asociuje s šamanskou holí *turu*, symbolizující „pilíř“ mezi světy. Nepozastavuje se, nicméně, nad faktem, že tyto řezby nebyly nalezeny právě v hrobech asociovaných se šamany. Dle mého, výše uvedeného názoru šlo spíše o atributy hlavních rodových obětníků. Obecně, opět analogicky, Zvelebil asociuje losa a jeho zobrazení s hojností a úspěchem v lovu. Stran medvěda, s relativně zarážející absencí jeho zobrazení a reprezentace jen přítomností jeho zubů v hrobech, Zvelebil uvádí obecně etnografické poznatky o významu, jaký hraje v prostředí nejen sibiřských etnik, ale i v prostředí např. Balto-Slovanů, Finů a Sámů. Lze dodat, že právě symbolický význam medvěda, obvykle asociovaného s nejvyšším nebeským bohem, mohl být právě důvodem jeho nezobrazování. Zevrubně se Zvelebil věnuje problematice šamanů v kulturním prostředí severského mezolitu (ibid.: 48-52). Uvádí, že existuje velké množství artefaktů (vč. petroglyfů a maleb), které by byly v prostředí, kde „šamanismus“ existoval do doby historické, zcela jistě asociované právě se šamany; některé z těchto nálezů byly uvedeny výše. Obecně má jít opět o možné „šamanské hole“ s losí hlavou, kostěné masky, zobrazení (pa)rohatých antropomorfních bytostí, postav s bubny, zobrazení slunečních disků a podobně. Samotná místa, na nichž jsou doložena petroglyfická

zobrazení, jsou, dle Zvelebila, zcela zjevně asociována s místy morfologicky mimořádnými, upomínajícími např. na místa historicky doložených posvátných míst *seid* Saamů. I mezolitu tedy mohlo jít o místa posvátná, i když další nálezy z míst nepocházejí (např. ve formě dokladů obětí). Jako další z hlavních dokladů existence šamanů v severském mezolitu Zvebil spatřuje v existenci hrobů s pohřbem uloženým „vsedě“, které byly uvedeny výše. V případě těchto hrobů je signifikantní jak jejich poloha, tak často i jejich mimořádná hrobová výbava. Roli šamanů vidí Zvebil v analogické roli, kterou sehrávají historičtí sibiřští šamani, tedy v předcházení a odvracení duchovního nebezpečí ze strany předpokládaných nadpřirozených činitelů, dohlížení obětních rituálů, léčení nemocných a podobně.

Z celkové perspektivy lze se Zvebilovým popisem duchovního světa mezolitiků severní Evropy souhlasit, až na některé, byť potenciálně důležité detaily. Vytknout lze nicméně snad až příliš přímou, bezprostřední vazbu na sibiřské analogie. Zde není problematické samotné principiální užití analogií, ale nedostatečné vyjádření teoretických důvodů, na čem se možný princip analogičnosti zakládá. Přestože je tento fakt implicitně intuitivního analogizování obecně přehlížen (pro zdánlivou zřejmost a funkčnost takového postupu), jde o vážný metodologický problém. Kopení analogií vede k představě zdánlivé interpretace v archeologickém záznamu sledovaného jevu, aniž by ve skutečnosti k interpretaci či dokonce explanaci jevu samotného a systém souvisejících jevů došlo. Výše jsem nabídl teoretický „náčrt“ důvodů, které ozřejmují analogičnost symbolicko-náboženských systémů lovecko-sběračských a později pasteveckých (ve smyslu euroasijského Severu) společností rozdílných v čase i prostoru. Na pozadí historického tradice (kterou nevyklučuji a která byla zcela jistě přítomná) funguje společná kognitivní architektura jedinců tvořících dané společnosti, která umožňuje a formuje náboženské představy a rituální praxi obyvatel opět analogického životního prostředí obstarávajících svou obživu obdobným způsobem. Z jisté generalizující perspektivy symbolicko-náboženské představy v rámci daného typu společnosti v jeho specifickém ekologickém kontextu nemohly být *výrazně* jiné (viz např. obecné rozdíly mezi rysy náboženských systémů obyvatel Sibíře a severoamerických autochtonů).

Na základě analýzy dostupných literárních pramenů a studií lze uvést, že pravděpodobný model náboženství severského mezolitu je až *překvapivě* analogický s modelem náboženství vytvořeným na základě studia kultur (proto)historických sibiřských etnik. Shledáváme zde všechny hlavní v materiální kultuře doložitelné fenomény vlastní náboženským systémům lovecko-sběračských a pasteveckých etnik Sibíře. Hroby ve vertikální poloze z Jeleního ostrova a dalších uvedených lokalit naznačují existenci náboženských specialistů na komunikaci s duchy a božstvy, kteří měli ve společnosti mimořádnou pozici, přestože se není

nutné domnívat, že neexistovala paralelní skupina lidí s mimořádným sociálním postavením (viz níže). Určitý doklad existence šamanů představují i skalné rytiny a malby, zobrazující antropomorfní figury se zvířecími atributy či postavy s bubny. Existenci animistických rituálů dokládají i masky z lebek jelenů; v kontextu některých hrobů (hlavně z lokality Bad Dürrenberg) i tyto ukazují přímo na existenci šamanů. Přijmeme-li existenci osob typu „šaman“ v daném období, můžeme přímo asociovat faktickou existenci náboženských představ, které se k „šamanismu“ přímo pojí (viz výše), tedy především víru v existenci několika „sfér“ světa, obývaných nadpřirozenými bytostmi, do kterých může šaman v transu „cestovat“ a za pomoci svých zvířecích pomocníků tak nalézt a případně i odstranit duchovní příčiny neúspěchu v lovu, nemoci a podobně. Dalším typem artefaktu, který je rovněž tradičně spojován s existencí šamanů, jsou působivé řezby losích hlav, známé opět jak z hrobů, tak z jejich skalních vyobrazení. Právě kontext jejich uložení v hrobech a namnoze i jejich vyobrazení jako připevněných na ceremoniálních „pádlech“ (?) spíše ukazuje na to, že šlo o atribut rodových obětníků, nebo jinak ceremoniálně a sociálně významných jedinců, tedy nikoliv (alespoň ne primárně) šamanů. Velmi překvapivým fenoménem je minimálně formální velmi úzká analogičnost ve dřevěných antropomorfních zobrazeních (patrně nadpřirozených bytostí, bohů či duchů). Neexistuje rozumný důvod, aby v tomto případě byla odmítána přímá interpretace těchto nálezů pomocí etnografických analogií. Jak ukazuje datovaný nález z lokality Šigir, můžeme s takovýmito zobrazeními, a tedy i představami existence více či méně konkrétních bohů či duchů, počítat již v období 8. tisíciletí před Kristem. Dochované petroglyfy a malby především z příjezdních lokalit Besov Nos a Hossa naznačují i možnost opět dřevěného, silně schematizovaného zobrazování pravděpodobného boha smrti a podsvětí, známého v západosibiřském prostředí jako *Kul'* nebo *Nga*. S existencí takového božstva lze předpokládat související představy, jako existenci podsvětní říše, které vládne, a existenci jeho „atributních“ zvířat, pohybujících se jak ve vodě, tak po souši (např. vydra). Zobrazení vodních ptáků „hlavou dolů“ naznačuje, že již v mezolitu existovala představa „obrácenosti“ podsvětního světa, dosud živá v prostředí Sibiře.

Aniž je nutné bagatelizovat tvůrčí přínos samotných nositelů mezolitických (a dalších lovecko-sběračských) kultur, jejich náboženský systém patrně do jisté míry vzešel ze spontánních představ, vznikajících během všedních aktivit, tak jak bylo zevrubně popsáno výše. Určité rozdíly, které jsou ale archeologicky jen obtížně zachytitelné, jsou pak způsobeny rozdílným, ale stále analogickým kulturním (společensky sdíleným) uchopením těchto představ. O adaptačním významu, který symbolicko-náboženský systém mezolitiků, stejně jako dalších lovecko-sběračských společností, nese, není třeba pochybovat. Jeho



prostřednictvím byla umožněna více či méně homeostatická existence lidských společností v daném ekosystému, která byla později narušena již v následujícím období neolitu<sup>50</sup>, a to se všemi dopady, včetně dopadů na proměny samotného symbolicko-náboženského systému následných kultur.

---

<sup>50</sup> Přestože i v “lesní zóně” severu Euroasie hovoříme o neolitu, je zde “zavaden” více či méně pouze ve formě užívání keramiky a budování (v oblasti Sibíře) trvalejších sídlišť. Společnosti nadále zůstávají lovecko-sběračské a posléze, od středověku, s přidáním pastevectví sobů, které nemělo výrazný vliv na formu náboženských představ, snad s výjimkou rostoucího rituálního významu soba.

## Výhled do neolitu: rostoucí význam materiální kultury a postupující „sociomorfixace“ náboženského systému

Vznikem neolitických zemědělských kultur došlo k zásadní, patrně relativně radikální změně v kognitivním uchopování světa. Významný badatel Jacques Cauvin k této tezi uvádí:

„[Z]dá se, že 'náboženství', které zdaleka není čistě iracionální, nejdříve<sup>51</sup> vyvinulo svého druhu 'transcendentální' logiku na jiné, nežli utilitární úrovni; takto logika byla posléze aplikována na reálný svět a otiskl do něj nové významy v novém a odlišném systému [symbolických] vztahů. Tento kognitivní aspekt Revoluce symbolismu je zásadní. Pomocí tohoto systému člověk vyvinul obecnou teorii seberegulicního světa, která se rozšířila do té míry, do jaké jí člověk umožnil. Toto nové porozumění [světu] se nejzřetelněji zrcadlí v zásadních změnách v systému materiálních [symbolických] reprezentací, souvisejících s uměním a rituálem.“ (2000: 208-209)

Již základním kognitivním důvodem je fakt, že lidská mysl byla vystavena jinému typu vjemů a v jiném, nežli „přirozeném“ lovecko-sběračském kontextu. Zjednodušeně řečeno, osamělý nebo maloskupinový lov v lese poskytuje jiné vjemy, nežli skupinová práce na poli. Rovněž existenciální obavy spojené s „duchovními“ konotacemi zajištění hmotné existence se nutně přesouvají z oblasti „loveckého štěstí“ a reciprocity s okolním ekosystémem (reprezentovaným postulovanými nadpřirozenými činiteli), jehož se lovec cítí být součástí, do oblasti vlastní fyzické námahy a fakticky „obchodní“ výměny s božstvy zajišťujícími blahovolně (především) vláhu a sluneční svit v ideálním poměru. Teprve spojení práce s „požehnáním“ božstev zajišťovalo neolitickému zemědělci určitou „jistotu“ v zajištění jeho obživy. Tato zásadní změna v „kosmické“ orientaci prvních zemědělců sebou musela nutně nést zásadní změnu v jejich náboženské myšlení a jeho symbolickém vyjádření, které nabývalo, ve smyslu „kognitivního lešení“ (viz výše) na svém významu.

V daném období tedy nedošlo jen k „domestikaci“ plodin a zvířat, ale také k fyzické a hlavně mentální „domestikaci“ člověka samotného, který vytváří vlastní relativně oddělený svět (viz např. Hodder 1990). Lze se domnívat, že následné dělení světa na „kosmos“ uspořádaného světa lidí a jejich božstev a „chaos“ okolní „pustiny“ ovládané démony<sup>52</sup>, bylo v předcházejících lovecko-sběračských společnostech neznámou dichotomií.

Vzhledem k nastupujícímu a postupně převládajícímu zemědělskému způsobu obživy zjevně ustupuje do pozadí význam nadpřirozených „pánů“ různých lovených druhů zvířat a naopak je patrný postupný rostoucí význam chthonického ženského božstva země (viz např. Gimbutas 1982) a jeho případného mužského, ne nutně antropomorfnímu protějšku (viz např. symbolika

<sup>51</sup> Hovoří se o období přelomu levantského mezolitu a prekeramického neolitu.

<sup>52</sup> Který nás doprovází dodnes. Pro mnohé obyvatele České republiky, podporované nezodpovědnou propagandou, začíná království Chaosu (asociovaného s „islámskými hordami“), patrně kdesi za Dunajem, v horším případě za řekou Moravou.

pratura silně přítomná na lokalitě Çatal Höyük). Rovněž v případě „duchovního“ vlastnictví zvířat samotných musíme očekávat radikální změnu. Ilustrativní je možný analogický rozdíl mezi chápáním domácího a divokého soba v kulturním prostředí Lesních Něnců: Divoký sob je *jiným* zvířetem, které je označováno jiným slovem. Jeho pánem je „Pán tundry“, k němuž se duše soba navrácí, resp. je jeho kolektivní součástí. Naopak pánem domácího soba je pastevec sám. Jeho duše je pak, při porážce, obětní i „běžné“, odeslána k nejvyššímu nebeskému bohu *Numovi*. Nevíme, jakým způsobem a zda byl v neolitu obětován dobytek a zda existoval jeho „nadpřirozený“ majitel. Lze jen spekulovat a usuzovat na základě písemných a hieroglyfických záznamů. Ve Starém zákoně při oběti zvířat patrně nejde při obětování o jejich „duši“, ale skutečně o jejich materiální těla: Celopalem je obětník, jejich majitel, daruje Bohu. V prostředí starého Egypta lze těžko usuzovat, zda např. hovězí dobytek byl vztahován k bohyni Hathor jen symbolicky, či právě i např. obětní praxí nebo tím, že Hathor byla „majitelkou“ tohoto dobytka (Pinch 1982). Namísto přímého duchovního poznání šamanů nastupuje, postupem času, „teologie“ kněží (či kněžek), kasty, která se vyvinula patrně z osob obětníků, jejichž význam vzrostl významem zemědělské oběti božstvům.

Duchovní svět je stále více závislý na své opoře v materiálním symbolismu, a přestože disponujeme rostoucím množstvím archeologického materiálu, který lze interpretovat jako mající symbolicko-náboženský význam, je pro nás reálně *těžší* tento materiál interpretovat, a to pro neexistenci (proto)historických analogií a současně z důvodu rostoucí „teologizující“ spekulativnosti předpokládaného intelektuálního pozadí daných reliktní materiální kultury. Interpreti daného archeologického materiálu se v mnohem větší míře uchylují k prvním historickým záznamům, např. babylonským nebo řeckým, nežli k např. analogiím relativně „primitivních“ afrických zemědělských společností (ale viz např. Hodder 2012). Přesto je patrně možné do jisté míry rekonstruovat náboženský systém daného období, a to právě na základě relativní znalosti náboženského systému, resp. mentálního modelu světa předcházejících mezolitických společností a tedy i schopnosti zaznamenání zásadních změn tohoto modelu světa, studovatelných na základě materiálu neolitického.

Zcela zásadním fenoménem, se kterým se musí nutně vyrovnat každý prehistorik náboženství, je (zdánlivě?) náhlý nástup monumentální náboženské architektury, jejímž nejvýraznějším zástupcem je komplex jihoturecké lokality Göbekli Tepe, jehož vznik je datovaný do 10. tisíciletí Cal BC (období PPNA). Komplex je umístěn těsně pod vrcholovou partií vápencového kopce, jímž je stíněn od jihu. Samotná lokalita má charakter telu, přičemž sledované objekty z období PPNA až PPNB se nacházejí až několik metrů pod úrovní

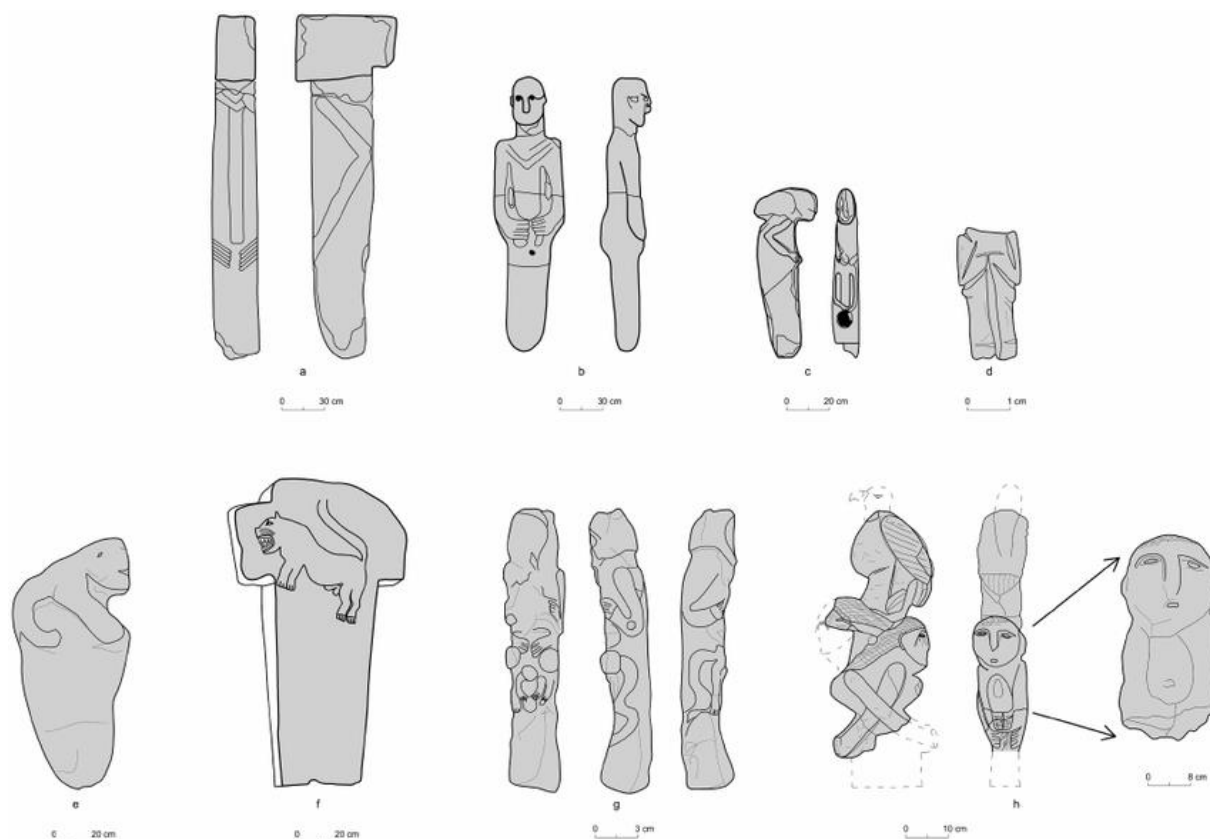
dnešního povrchu. Za současného stavu bádání se komplex skládá ze čtyř původně patrně i částečně zahluobených (v některých případech až na skalní podloží) kruhovitých objektů se zdmi vyskládanými z místního tvrdého vápence a opatřených až 5 metrů vysokými pilíři ve tvaru plochých „T“, z nichž dva nejmasivnější jsou umístěny proti sobě do středů objektů. Dalšími velmi specifickými atributy několika z objektů je existence patrně symbolických dveří, zhotovených rovněž z kamene a opatřených v některých případech otvory, které jsou umístěny na bázi výplně objektů. Dva obdobné, poněkud vzdálenější kruhové objekty jsou patrně z následujícího období PPNB. Samotná výplň objektů má svůj, patrně intencionální, význam. Podle autora výzkumu Klause Schmidta byly objekty zaplněny najednou a úmyslně. Výplně obsahují zlomky kostí lovených zvířat, ale i kostí lidských, rovněž nesoucích stopy užití nástrojů. Schmidt uvažuje i o možném opětovném zaplňování a vykopávání objektů a o rituálech možná souvisejících s, v daném období běžným, rituálním nakládáním s lidskými pozůstatky, a to ve smyslu oddělování lebek zemřelých (dospělých) jedinců a sekundárních pohřbů (2010: 243).

V rámci archeologické obce jsou hlavní motivy *plastické* výzdoby pilířů známy. Lze uvést bas-reliéfy zvířat, jakou jsou liška, draví ptáci, pratur a štír (kupodivu, resp. spíše účelově, se neobjevuje – kromě pratura - zobrazení hlavních lovených zvířat, jako je antilopa a divoké prase). Schmidt (ibid.: 245) upozorňuje, že všechny bas-reliéfní (i figurální na některých symbolických dveřích, viz výše) výjevy vyobrazených savců jsou samci. Další vyobrazené motivy jsou abstraktní, s jistou převahou motivu ve tvaru písmene „H“ umístěného i na ležato. Antropomorfní motivy chybí, až na atypické zobrazení nahé ženské postavy, které ale patrně pochází z pozdějších období. Podle Schmidta (ibid.: 241-242) jsou symbolicky-antropomorfní samotné pilíře ve tvaru „T“, jejichž jen náznaková antropomorfizace má svůj symbolický význam. Snad může jít o symbolické zpodobnění samotných nadpřirozených činitelů – božstev: „Jestliže v myslích neolitických lidí existovali bozi, pak je zde převažující pravděpodobnost, že pilíře ve tvaru „T“ jsou prvním monumentálním zobrazením bohů“. (ibid.: 254). Analogicky celý komplex je Schmidtem interpretován jako prostor svatyní, s užitím primárního, archeology oblíbeného, argumentu, že na lokalitě absentují nálezy dokládající její profánní využití.

Poněkud jinou interpretaci symboliky lokality Göbekli Tepe nabízí Ian Hodder a Lynn Meskell (2010). Podle těchto autorů představuje lokality jeden z dokladů „falocentrismu“ tehdejšího období, který dávají do kontrastu s dříve akcentovaným významem ženského chtonického božstva (pro které nejsou na lokalitě prakticky žádné doklady, viz výše). Autoři doslova uvádějí:

„Jeden ze specifických aspektů dat získaných z lokality Göbekli je absence ženského symbolismu. [...] Pilíře ve tvaru „T“ mohou reprezentovat formu lidské postavy, ale také mohou být evokací prodlouženého falu se zdůrazněným žaludem. [...] Je zde úzká asociace mezi „T“ pilíři a samci zvířat, zejména jejich falického a samčího aspektu.“ (36)

Autoři své tvrzení opírají o další, relativně četné, i když méně monumentální nálezy kamenných figurín až pilířů (dle velikosti) ve tvaru „T“, z nichž některé mají falickou podobu zcela evidentní; někdy dokonce doplněnou o otvor v prostoru místa předpokládaných genitálií předpokládaného falicko-antropomorfního zobrazení (jde zejména o figurínu z lokality Adiyaman-Kilisik).



Tab. 10: Možný falický symbolismus artefaktů období PPNA a PPNB, zejm. u artefaktů a-b: a) Nevali Çori, PPNB; b) Urfa-Yenimahalle PPNB c) Adiyaman Kilisik. Podle Atakuman 2015.

Ve své stati, opodstatněně, autoři nenabízejí žádnou „senzační“ interpretaci svých plausibilních postřehů. Naznačují jistou možnou asociaci mezi falickým symbolismem a mrtvými předky, zejména v rámci lokality Göbekli Tepe. Dále poukazují na prokazatelnou takřka absenci ženského symbolismu pro dané období, který se začíná ve větší, ale stále ne převažující míře objevovat až v horních vrstvách lokality Çatal Hüyük.

Připustíme li, že pilíře ve tvaru „T“ měly symbolizovat nadpřirozené božské bytosti, je nutné pozastavit se nad jejich radikální schematičností. Je evidentní, že tvůrci komplexu byli schopni velmi realistických ztvárnění zvířat. Muset tedy existovat důvod pro to, aby byly tyto

nadpřirozené bytosti zpřítomněny jen náznakově. Na mysl přichází velmi schematizované zobrazování Chantyjského boha podsvětí Kul'a a jeho možné mezolitické obdoby (viz výše). Je evidentní, že lidé tohoto boha *nechtěli* zobrazovat detailněji ze strachu z jeho *přílišného* zpřítomnění. Stejně tak schematicky a náznakově jsou ale materiálně zpřítomňována i další, tentokrát nebeská božstva. Zde může být důvodem určitá principiální materiální nezachytitelnost těchto nadpozemských božstev. Toto, domnívám se, je i případ vágního zpřítomnění možných nadpřirozených bytostí v Göbekli Tepe. Snad variabilní formu takového druhu zpřítomnění, která řeší tento „problém“ jiným způsobem, je asociace daného božstva s jeho symbolickým zvířetem, které je pak zobrazováno namísto božstva samotného, tak, jako patrně v případě býků z lokality Çatal Höyük. Jako určitou „dekadenci“ můžeme chápat silně antropomorfizované zobrazování božstev v nadcházejících obdobích, jako např. božstev řeckých, egyptských nebo ugaritského (mimo jiné) nebeského boha Ba'la, který si uchoval býčí rohy, které zdobí jeho pokrývku hlavy, jako atribut svého symbolického zvířete. Určité „elitářské“ napětí mezi nutnou vágností a problémem materiálního zpřítomnění (zejména) nebeských božstev a jejich příliš detailním zobrazováním, vč. úpadkového uctívání *samotného* symbolicky s božstvem asociovaného zvířete, vidíme vyznít například ve Starém zákoně (Exodus 20,1-26) a později v doposud poslední fázi předovýchodní religiozity, Islámu.

Charakter samotných nadpřirozených činitelů zpřítomněných v Göbekli Tepe (či zbožštěných předků?) a způsob jejich uctívání je v rovině naprostých spekulací. Faktem zůstává absence ženských/samičích motivů, pokud odhlédneme od úvahy, že samotný kruhovitý zahloubený prostor mohl být asociovaný s ženským lůnem. Objevují se (jako obvykle v rámci dané problematiky) relativně spekulativní dohady, že bas-reliéfní motivy největšího a patrně i nejstaršího objektu „C“ korespondují s hvězdnou „mapou“ tehdejší oblohy a že jedním z motivů zbudování celého komplexu bylo uctívání nadpřirozeného činitele asociovaného s nově na nebi viditelnou hvězdou Síriem (Magli 2016). Vážněji musíme vzít v potaz možnost rituálních aktivit spojených s konzumací alkoholického nápoje, kterou právě masivní výskyt a konzumace divokých obilovin v dané době vůbec umožnil (Dietrich et al. 2012). Na lokalitě bylo objeveno *in situ* několik velkoobjemových kamenných „barelů“, které mohly sloužit právě k přípravě takového nápoje.

Komplex Göbekli Tepe mohl představovat určitý pokus o „domestikaci“ či „lokalizaci“ (ve smyslu zpřítomnění) mocných, nikoliv primárně lokálních nadpřirozených činitelů. V těchto božstvům „zasvěcené“ svatyni mohl být s těmito entitami navázán určitý reciproční, rituálně-

obětní kontakt. Obdobnou myšlenku vyjadřuje etnoarcheolog C. Mather na příkladu rozdílu přírodních a uměle upravených posvátných míst v Ghaně:

„Antropomorfismus božstev země je součástí strategie jejich domestikace ve smyslu inkorporace země a božstev do lidské společnosti. Jejich umístění do svatyní [*enshrinement*] je počáteční fází této strategie. Lidé mohou s bohy umístěnými do svatyní určitým způsobem vyjednávat, oproti tomu 'divocí' bohové jsou nepredikovatelní, nepřející a mimo lidský vliv. Umístění božstev do svatyní přemostuje rozdíl mezi 'divočinou' a 'domem' a umožňuje lidem získání vlivu na duchovní příčiny nejrůznějších jevů.“ (2003: 40-41)

Obdobnou myšlenku lze vyjádřit i následujícím způsobem, opět abstrahovaným od relativní znalosti náboženství lovecko-sběračských společností: Určité materiální „mentální lešení“ náboženským představám příslušníků lovecko-sběračských společností představovalo samotné jejich životní prostředí, jeho neživá i živá složka. Jejich „teologie“ byla přímo spjata s tímto prostředím a byla maximálně „doplněna“ abstraktnějšími prvky zprostředkované „šamany“, tak, jak jsou tyto rovněž zachyceny v materiální náplni daných kultur. Z této perspektivy i posvátná místa byla *a priori* přírodními místy, na kterých se, eliadovsky řečeno, posvátno samo vyjevovalo, a která byla přímo spjata s místními božstvy. Řečnický se lze naopak zeptat, *kde a jak* vytvořit posvátné místo doslova nad-pozemským, např. slunečním božstvům, zejména např. v rámci tak dichotomické „teologie“ jako je „teologie“ spojení nebes a země? Z této perspektivy prakticky *muselo* dojít k tomu, že bylo počato s budování prakticky umělých posvátných míst – svatyní, byť na přírodně (a materiálově a sociálně a ekologicky) vhodných místech, jako je lokalita Göbekli Tepe.

Předmětem zásadní debaty je příčina budování takto náročné stavby daného charakteru, resp. na abstraktnější rovině otázka samotné kolektivní pohnutky ve smyslu *ideje* takového činu. Podle Cauvina (2000: 207-208) právě schopnost zapojení materiální symboliky do kognitivního systému (v širokém slova smyslu), která „explodovala“ ve sledovaném období a sledované oblasti, vůbec umožnila vznik komplexnější zemědělské kultury. Takto, ve smyslu Renfrewovy ideje „(materiálních) symbolů předcházejících koncepty“ (viz výše), vznik nové, sociálně sdílené a materiální kulturou symbolicky uchopené „mentální mapy“ univerza, potažmo nová forma náboženského myšlení, předcházela samotnou neolitickou „revoluci“, ve smyslu zemědělského způsobu života. Tento pohled je opačný perspektivě, ve které se (například vlivem ekologické pohromy, ať již klimatické, nebo způsobené např. relativních přelidněním spolu s vyčerpáním původních zdrojů potravy) obyvatelé Levanty období přelomu mezolitu a neolitu ocitli v roli prakticky nucených zemědělců a na mentální úrovni se s nastalou změnou intuitivně vyrovnali právě pomocí „tvorby“ nových náboženských představ. Mithen (2004: 37-39) prakticky souhlasí s myšlenkou, že změny v materiální

kultuře a jejím symbolickým významu ve sledovaném období umožnili vznik složitějších forem lidských společností a souhlasí s již relativně prokázaným faktem, že např. právě vybudování komplexu Göbekli Tepe předcházelo samotnému zemědělskému způsobu života. Podle tohoto autora právě periodické shromažďování (resp. jejich následný rozptyl) velkého množství lidí z relativně vzdálených oblastí za účelem této kolektivní práce na budování „svatyně“, která byla rituálně a symbolicky zdůvodněna, mělo za *mimoděčný* důsledek šíření divokých obilovin. Právě tato oblast je oblastí jejich mimořádně hojného výskytu a bezpochyby tyto obiloviny sloužily z velké části k výživě (a snad i přípravě kvašeného nápoje) shromážděných komunit, které jejich semena odnášely i do svých vzdálenějších domácích oblastí.

Posun k relativně již uchopitelnější formě „vyvinutého“ neolitického náboženského systému zaznamenáváme v rozdílu mezi archeologickými nálezy z Göbekli Tepe a Çatal Hüyük (7500 – 5700 cal BC); obě lokality od sebe dělí časový úsek zhruba dvou tisíc let. Pro lokalitu jsou typické nálezy *in situ* zobrazení býčích hlav, vyvedených kombinací hliněného náznaku hlavy zabudovaného do stěn místností interpretovaných jako svatyně, které jsou osazeny skutečnými rohy. Tyto asambláže jsou v některých případech doplněny nástěnnou plastikou žen ženských postav, interpretovaných jako bohyně. Konkrétně jde o místnosti „svatyní“ z vrstvy VII původních vykopávek Jamese Mellaarta (1967: 105 - 117), datované do období zhruba 6000 cal BC. Je třeba mít na paměti, že v případě vyobrazených bovidů jde stále o divoký druh pratura, přestože Mithen (2006b) upozorňuje na fakt, že na genetické úrovni se domestikace může projevit až i se zpožděním stovek let. Naopak již jistě domestikovaný brav je zobrazován minimálně.

Jak bylo naznačeno výše, autorem vykopávek a dalšími autory (např. Cauvin 2000, Gimbutas 1982) byl zdůrazňován silný prvek počátků existence konceptu „Velké bohyně“ (interpretované v daném kontextu i jako „Paní zvířat“) na této lokalitě. Mimořádně známým vyobrazením je plastika „sedící bohyně“, jedna z nejstarších nalezených ženských plastik na lokalitě, nalezená ve vrstvě č. II, datované do doby zhruba 6000 cal BC. Korpulentní postava s velkými povislými prsy sedí na trůnu podpíraném dvěma kočkovitými samicemi a právě patrně porodila (zřejmě) mužského potomka (viz např. Mellaart 1967: 165 – 157). Dalšími vyobrazeními interpretovanými jako reliéfy bohýň jsou nástěnné plastiky doprovázející vyobrazení býčích hlav s rohy (ibid.: 109 – 111). Uvedená vyobrazení evokují spíše stylizované opět kočkovité bytosti, nežli nějakou formu „mateřského božstva“. Přesto autor výzkumu chápe roli „Velké bohyně“ jako centrální pro obyvatele Çatal Hüyük: „[Velká bohyně], jako jediný zdroj života, byla asociována se zemědělskými úkony, s krocením a



pěstováním domácích zvířat, s představou vývoje, hojnosti a plodnosti.“ (ibid.: 202)

Hodder a Meskell (2010: 52 – 53) se přiklánějí k interpretaci, že i na lokalitě Çatal Hüyük je symbolismus býka (tak jako na lokalitě Göbekli Tepe uvedené „T“ pilíře) asociován s předky, a to buď formou jejich „ochrany“, nebo přímou fyzickou asociací: „Možná, že moc rohatých býků ochraňuje [v místě pohřbené] předky. Možná, že jsou jak pohřbení lidé, tak býci [samotnými] předky.“ Autoři takto usuzují např. z části rekonstruované nádoby z nových výzkumů na lokalitě („Area 4040“), která velmi dovedně zpodobňuje zobrazení býka a dvou lidských obličejů, která do sebe plynule přecházejí. Další asociace je kontextuální: místnosti „svatyní“ opatřené zobrazeními býků v různé formě zpravidla korespondují s hroby (i relativně masovými), které byly uloženy v bezprostřední blízkosti, např. vedlejších opuštěných místnostech. Tak, jako na několika dalších lokalitách dnešního Turecka (1 další lokalita) a Levanty (6 lokalit) byly i na lokalitě Çatal Hüyük objeveny stopy rituálního nakládání s lebkami zemřelých (i když v případě velmi malého procentuálního zastoupení nalezených pohřbů). Jde opět o doklad jistého „kultu předků“; podle autorů bylo pohřbeno přímo pod hliněnými podlahami budov v Çatal Hüyük nebo v jeho opuštěných místnostech pohřbeno okolo 70% tamějších obyvatel (ibid.: 53). Naproti tomu Mithen uvádí, že v případě tohoto nakládání s ostatky zemřelých nejde o „kult předků“, ale o fakt, že jejich „další“ existence ve světě živých není nijak zpochybňována, ale že jsou více „tolerováni“, nežli nutně „uctíváni“ (2004: 34 – 35). Vzhledem k relativně malému procentu mrtvých, s jejichž lebkami bylo nakládáno nestandardním způsobem, lze snad usuzovat na výjimečné jedince, snad spjaté s duchovní oblastí již za života. Zde se vnucuje myšlenka na (patrně) šamany pohřbené na lokalitě Jeleního ostrova (viz výše), jejichž hlavy, alespoň v některých případech, vyčnívaly nad povrch, nebo byly alespoň opakovaně „vyhrabávané“. Podle Kuijta (2001: 94) „Náboženští [polo]profesionálové museli hrát centrální roli v těchto společnostech. Prostřednictvím dotváření lebek do podoby masek patrně udržovali a zprostředkovali kontakt s předky, a to způsobem, který se patrně lišil od pouhé účasti na primárních i sekundárních pohřebních rituálech.“

Celkově z „výzdoby“ a praktikování pohřbívání přímo v obytném areálu lokality Çatal Hüyük, můžeme usuzovat na jistou úzkost, která provázela jedny z prvních zemědělských - a již, s jistou rezervou, takřka protourbánních - společností, jak uvádí např. Mithen (2006b: 111-120), tedy společností, které se jako první vymanily (byly donuceny k...?) z přímé závislosti na přirozených přírodních zdrojích (přestože prvek lovu, jak je patrné z nástěnných maleb lovu a např. ve větší míře jelenů, byl ve společnosti této lokality stále velmi silným prvkem). Tímto se ale tyto společnosti „vymanily“ také z přirozeného způsobu uchopování

světa a *de facto* byly „nuceny“ vytvořit nový obraz světa, ve kterém člověk zastával zcela jiné postavení a stejně radikálně se musel změnit jeho předpokládaný vztah k postulovaným nadpřirozeným bytostem, včetně patrně i zemřelých, postupem času mytizovaných předků. Tento obraz světa je daleko více antropocentrický – a můžeme říci „sociomorfní“, kdy se vlastnosti postulovaných božstev stále více přibližují vlastnostem lidským, a to nejen povahou jejich předpokládané mysli, ale i formou jejich jednání (viz. např. studii o řeckých mýtech Veyne 1999). Lze se oprávněně, vzhledem ke stále bohatšímu archeologickému materiálu domnívat, že změny, které v symbolické a potažmo náboženské sféře pozorujeme, jsou spíše spjaty se sociálními, nežli ekonomickými změnami, resp. přechodem od života lovců a sběračů k životu zemědělců, to v následujícím významu: Dané životní prostředí a nastupující význam obilnic a dalších posléze pěstovaných plodin umožnil „domestikaci člověka“, ve smyslu života velké komunity lidí více či méně usazené na jednom trvalém místě. Tato radikální změna v životě tehdejších lidí a kognitivních „vstupech“ do jejich myslí musela mít nutně vliv na „sociomorfní“ jejich náboženských představ, včetně rostoucí možnosti tvorby jejich hmotného zachycování a tím, zpětnovazebně, i dalšího následného rozvíjení. Archeologický materiál proto-neolitických a časně neolitických společností neukazuje nic, nebo velmi málo, co by naznačovalo tendenci k vývoji ve směru nějaké formy „zemědělského náboženství“, v němž by centrální roli hrála např. tzv. „Velká bohyně“. Tato tendence je zde jen latentně přítomná *formou*, rostoucí složitostí a „sociomorfní“ tehdejšího symbolicko-náboženského systému. Akcentovány jsou naopak hlavně prvky divokých zvířat, a u těch ještě ty jejich aspekty, jako jsou drápy, zobáky, čelisti a (samčí) pohlavní orgány. Zjednodušeně řečeno tušíme relativně traumatizující „kognitivní zmatek“ („*cognitive disorder*“) tehdejších lidí, snažících se konceptualizovat a materiálně uchopit přetrvávající „kognitivní materiál“ lovců a sběračů v prostředí již relativně usazených početných komunit obývajících klaustrofobní „vesnice“ složené z navzájem nalepených hliněných chýší a stále více se zabývajících zemědělstvím, nežli lovem.

Snad teprve postupně – a tento postup může naznačovat snad i vývoj materiální kultury na lokalitě Çatal Hüyük – s rostoucím významem zemědělství a „zapomínáním“ na mezolitickou minulost (ve smyslu převažující nebo akcentované role lovectví a vztahu k divokým zvířatům), dochází k rozvoji symbolicko-náboženského systému, ve kterém roste význam ženského prvku, ačkoliv patrně není (proto)historicky doložen příklad, kdy by tento prvek jednoznačně převládl, snad s maloasijskou (!) výjimkou pozdějšího kultu bohyně Kybelé. Takto, prostřednictvím postupného vývoje „nového“ symbolicko-náboženského systému, mohlo snad dojít k nově uchopenému způsobu harmonizace s okolním, již převážně lidským,

„sociomorfizovaným“ mentálním modelem světa, ve kterém jsou harmonizovány role člověka – zemědělce, bohyně země a plodnosti a nebeského božstva (v různých a, v případě Egypta, i opačných variacích).

Vzájemné interagování zemědělské „revoluce“, „exploze“ materiální kultury a symbolismu a souvisejících změn v kognitivním uchopování světa patrně probíhalo v jednotlivých vlnách zkracující se amplitudy, kdy jednotlivé „vlny“ měly vzájemně se posilující, synergický efekt. Nelze tak říci, zda byly změny v rovině materiální kultury a symbolismu důsledkem sedentarizace a příklonu k zemědělskému způsobu obživy či naopak. Současně je ale jeden každý z uvedených „kamenů“ mozaiky ústící ve složité zemědělské společnosti nezbytný. Symbolicko-náboženský systém neolitiků a pozdějších kultur Mezopotámie (především) by nedával smysl (resp. by nemohl existovat) bez své ekonomické a humánně-ekologické platformy; z opačné perspektivy, a pokud můžeme v míře dostupné rekonstrukce soudit, symbolicko-náboženský systém přesně odpovídal potřebám „kosmické“ duchovní orientace příslušníků těchto společností.

## Seznam použité literatury

- Albrethsen, S. E., - Petersen, E. B. 1976:* Excavation of a Mesolithic cemetery at Vedbæk, Denmark. *Acta archaeologica*, 47, 1-28.
- Atakuman, Ç. 2015:* From Monuments to Miniatures: Emergence of Stamps and Related Image-bearing Objects during the Neolithic. *Cambridge Archaeological Journal*, 25(4), 759-788.
- Atran, S. 2002:* In Gods We Trust. Oxford.
- Autio, E. 2000:* Spiritual treasures of Ancient Karelia. In *Kare, A. ed.:* Myanndash – Rock Art in the Ancient Arctic, Arctic Centre, Rovaniemi, 174-201.
- Bailey, G. N. - Spikins, P. ed. 2008.* Mesolithic Europe. Cambridge University Press. Cambridge.
- Bateson, G. 2000 [1972].* Steps to an Ecology of Mind. The University of Chicago Press. Chicago.
- 2006 [1979]. Mysl a příroda: Nezbytná jednotka. Malvern.
- Bednarik, R. G. 1992.* A new method to date petroglyphs. *Archaeometry*, 34(2), 279-291.
- Bertalanffy, L. von 1968.* General System Theory. George Braziller. New York.
- Bouzek, J. 1977:* Sluneční vůz a vůz s kotlem, *Archeologické rozhledy* 29, 197-202.
- 1995: Triády, trojhranné oltáře a olověná kolečka, *Archeologické rozhledy* 47, 323-324.
- 1996: Sibyly, *Religio. Revue pro religionistiku* 4/2, 121-126.
- 2000a: Interpretace v archeologii. In Bouzek, J. – Ondřejová I. – Musil J.: *Archeologie a humanitní vědy. Studia Hercynia IV*, Praha, 7-90.
- 2000b: *Archeologie a humanitní vědy, Archeologické rozhledy* 52, 409-411.
- 2002: K depotům v Českém středohoří, *Archeologické rozhledy* 54, 811-812.
- 2006: Velký dům v Lovčičkách a počátky řecké chrámové architektury, *Pravěk NŘ*. 14/14, 163-178.
- 2007: Dětské oběti v tradicích a mytologiích a dětské kostry v jamách v době bronzové a halštatské, *Študijné zvesti Archeologického ústavu SAV* 42/1, 11-16.
- Boyer, P. 1994:* The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion. Berkley.
- 2001: *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought.* New York.
- Buber, M. 1964 [1913] :* Daniel: Dialogues on Realization. Holt, Rinehart, Winston. New York.
- 2005 [1923]: Já a Ty. Kalich. Praha.
- Cauvin, J. 2000:* The Birth of the Gods and the Origins of Agriculture. Cambridge University Press.
- Conneller, C. 2004:* Becoming deer. Corporeal transformations at Star Carr. *Archaeological dialogues*, 11(01), 37-56.
- Čemjakin, J. P. 2008:* Slučajnyje nachodki na Barsovoj Gore. In A. J. Trufanov (ed.), *Barsova Gora: Drevnosti taježnovo Priobja.* Uralskoje izdatelstvo. Surgut. 28-43.
- Dietrich, O. - Heun, M. - Notroff, J. - Schmidt, K., - Zarnkow, M. 2012.* The role of cult and feasting in the emergence of Neolithic communities. New evidence from Göbekli Tepe, south-eastern Turkey. *Antiquity*, 86(333), 674-695.
- Dočkalová, M. 2000:* Lidské oběti a rituály v době bronzové ve Velimi, *Pravěk NŘ* 10, 301-316.
- Donald, M. 1991:* Origins of the Human Mind. Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition. Harvard University Press. Cambridge, MA.
- 1993. „Précis of Origins of the Human Mind.“ *Behavioral and Brain Sciences* 16, 737-791.

- 1998. „Hominid Enculturation and Cognitive Evolution.“ In: *Renfrew, C. – Scarre, C. ed.: Cognition and Material Culture: the Archaeology of Symbolic Storage.* McDonald Institute for Archaeological Research, 7-17. Cambridge.
- Ellen, R. 1982. Environment, Subsistence and System: The Ecology of Small-Scale Social Formations.* Cambridge University Press. Cambridge.
- Eliade, M. 1995: Dějiny náboženského myšlení I. Oikumené. Praha.*
- Erä-Esko, A. 1958: Die Elchkopfskulptur vom Leärojärvi. Rovaniemi Suomen Museo LXV, 8-18.*
- Fodor, J. 1983: The Modularity of Mind. Cambridge MA.*
- Gardamšinová M. I. – Čebotajevová, N. A. – Kalimenková, E. V. – Savrasová, G. P. 2006: Lesnye nency. Infolio. Novosibirsk.*
- Gibson, J. J. 1979. The Ecological Approach to Visual Perception. Houghton Mifflin Company. Boston.*
- Gimbutas, M. 1982: The goddess and gods of old Europe. University of California Press.*
- Gojda, M. 2000: Archeologie krajiny. Vývoj archetypů kulturní krajiny. Academia, Praha.*
- 2004 ed.: *Ancient Landscape, Settlement, Dynamics and Non-Destructive Archaeology. Praha.*
- Grosman, L. - Munro, N. D., 2008: A 12,000-year-old Shaman burial from the southern Levant (Israel). Proceedings of the National Academy of Sciences, 105(46), 17665-17669.*
- Grünberg, J. M. 2001: Die enthauptete Schamanin von Bad Dürrenberg. In H. Meller ed.: Schönheit, Macht und Tod, 120 Funde aus 120 Jahren Landesmuseum für Vorgeschichte Halle. Halle.*
- Gurinová N. N. 1956. Oleneostrovskij mogil'nik. Izdatelstvo Akademii nauk SSSR. Moskva.*
- Guthrie, S.E.. 1993: Faces in the Clouds: A New Theory of Religion. Oxford.*
- Havelka, R. - Chalupa, A. 2007: Vladimír Podborský, Náboženství pravěkých Evropanů (recenze), Religio: Revue pro religionistiku 15(2), 291-295.*
- Havelka, R. 2013: Nástin náboženských tradic Lesních Němců. Sacra 10(2), 5-32.*
- Hodder, I. 1986: Reading the Past. Cambridge University Press. Cambridge.*
- 1990: *The Domestication of Europe. Blackwell. Cambridge, MA.*
- 2010: *The symbolism of Çatalhöyük in its regional context. Religion in the emergence of civilization: Çatalhöyük as a case study, 32-72.*
- 2012: *The Present Past: An Introduction to Anthropology for Archeologists. Pen and Sword.*
- Chairkina, N. M. - Kuzmin, Y. V. - Hodgins, G. W. 2016: Radiocarbon Chronology of the Mesolithic, Neolithic, Aeneolithic, and Bronze Age Sites in the Trans-Urals (Russia): A General Framework. Radiocarbon, 1-14.*
- Chairikina, N. M. 2010: Torfjanikovie pamjatniki Zauralyja. Archeologija, etnografija i antropologija Euroazii (4), 44.*
- Charlton, N. G. 2008. Understanding Gregory Bateson: Mind, Beauty, and the Sacred Earth. University of New York Press. Albany.*
- Chroustovský, L. 2006: Posvátné hory českého pravěku. Nepublikovaná diplomová práce. FF ZČU. Plzeň.*
- 2008: *Kontingenční tabulky a vektorová syntéza: příspěvek k možnostem transformace nominálních dat a jejich následné matematické syntézy, Počítačová podpora v archeologii 2, 49 –60.*
- Chalupa, A. 2010*
- Chomičová, L. V. 1977: Religioznye kul'ty u nencev. In Pamjatkniki kul'tury narodov Sibiri i Severa Nauka. Moskva, 5 – 28.*
- 1995. *Nency. Russkij dvor. Sankt Peterburg.*

- Ingold, T. 2000.* The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill. Routledge. London.
- 2001. From the transmission of representations to the educations of attention. In H. Whitehouse (ed.), *The debated mind: Evolutionary psychology versus ethnography* (113 - 153). Berg. New York. 113-153.
  - 2011. Being Alive. Routledge. London.
- Iršėnas, M. 2010:* Antropomorphic and zoomorphic stone age art in Lithuania, and its archaeological cultural context. *Archaeologica Baltica* 13.
- Jiráň L. – Venclová N. ed. 2007-2008:* Archeologie pravěkých Čech. Praha.
- Joy, F. 2007:* Shamanism and rock art: the dancing figure and stone face at Hossa, northern Finland. *Suomen Antropologi*, 32, 77-89.
- Jordan, P. 2003.* Material culture and sacred landscape: the anthropology of the Siberian Khanty. Altamira Press.
- Kardaš, O. B. 2008:* Ritualnyj kompleks kulajskoj kultury na Sorovskich ozerach. In A. J. Trufanov (ed.), *Barsova Gora: Drevnosti tajožnovo Priobja. Uralskoje izdavatelstvo. Surgut.* 207-218.
- Kare, A. 2000:* Rock paintings in Finland. In *Kare, A. ed.:* Myanndash – Rock Art in the Ancient Arctic, Arctic Centre, Rovaniemi, 88-127.
- Karjalainen, F. K. 1996 [1927].* Religija jugorskich narodov III. Izdavatelstvo Tomskovo universiteta. Tomsk.
- Kerezsiová, Á. 1996:* Similarities and differences in Eastern Khanty shamanism. In *J. Pentikäinen ed.:* Shamanism and Northern Ecology (pp. 183-198). Mouton de Gruyter. Berlin, 183 – 198.
- Kovárník, J. 2016:* Mladoneolitičtí zemědělci a kruhové monumenty. Trojitý rondel kultury s vypíchanou keramikou v Plotištích n/L II. *Anthropologia integra*, 7(1), 31-44.
- 2014: Objev dvojitého rondelu MMK/MOG Ia u Milovic, okr. Břeclav, a jeho obdoby. In *Popelka, M.-Šmidtová, R.ed.:* *Neolitizace aneb setkání generací. Univerzita Karlova v Praze, Filozofická fakulta.* Praha, 123 – 164.
- Kuna, M. 1997:* Archaický čas, *Archeologické rozhledy* 49, 209-216.
- ed. 2007: Archeologie pravěkých Čech. 1. Pravěký svět a jeho poznání. Archeologický ústav AV ČR.
- Květina, P. – Květinová, S. – Řídký, J. 2009:* Význam her v archaických společnostech *Archeologické možnosti studia, Archeologické rozhledy* 61, 3-30.
- Kuijt, I. 2001:* Place, Death, and the Transmission of Social Memory in Early Agricultural Communities of the Near Eastern Pre-Pottery Neolithic. *Archeological Papers of the American Anthropological Association*, 10(1), 80-99.
- Kulemzin, V. M. 2004:* O chantyjskich šamanch. Tartu.
- Lar, L. A. 2007:* Škola šamanov u nencev. *Izvestija Russijskovo gosudarstvenovo pedagogičeskovo universiteta im. A. I. Gercena*, 36/13, 60-63.
- Lahelma, A. 2005:* Between the worlds. Rock art, landscape and shamanism in subNeolithic Finland. *Norwegian Archaeological Review*, 38(1), 29-47.
- 2008: A touch of red: archaeological and ethnographic approaches to interpreting Finnish rock paintings. *Iskos*.
- Leete, A. 1997:* Sacrificial Ceremony at Lake Num-To. *Pro Ethnologia*, 5, 35-55.
- Lehtisalo, T. 1998 [1924]:* Mifologija jurako-samojedov. Izdavatelstvo Tomskovo universiteta. Tomsk.
- Lewis-Williams, D. 2007.* Mysl v jeskyni. Vědomí a původ umění. Academia. Praha.
- Little, A et al. 2016:* Technological analysis of the world's earliest shamanic costume: A multi-scalar, experimental study of a red deer headdress from the Early Holocene site of Star Carr, North Yorkshire, UK. *PloS one*, 11(4).

- Mägi, K. – Toulouze, E. 2002: On Forest Nenets Shaman Songs. In Mihály Hoppál 60. Budapest, 417 - 435.*
- Magli, G. 2016: Sirius and the project of the megalithic enclosures at Gobekli Tepe. Nexus Network Journal, 18(2), 337-346.*
- Martin, L. H. 2003: Cognition, Society and Religion: a new approach to the study of culture, Culture and Religion 4, 207-231.*
- Mannermaa, K. 2013. Powerful birds. The Eurasian jay (Garrulus glandarius) and the osprey (Pandion haliaetus) in hunter-gatherer burials at Zvejnieki, northern Latvia and Yuzhniy Oleniy Ostrov, northwestern Russia. Anthropozoologica, 48(2), 189-205.*
- Mannermaa, K. - Panteleyev, A., - Sablin, M. 2008. Birds in late Mesolithic burials at Yuzhiy Oleniy Ostrov (Lake Onega, Western Russia) – What do they tell about humans and the environment? Fennoscandia archaeologica, 25, 3-25.*
- Mather, C. 2003: Shrines and the Domestication of Landscape. Journal of Anthropological Research 59, 23-45.*
- Matoušek, V. 1999: Hora a jeskyně. Příspěvek ke studiu vývoje vztahu člověka a jeho přírodního prostředí ve střední Evropě od neolitu do raného středověku, Archeologické rozhledy 51, 441-456.*
- Matoušek V. – Turek J. 1998: Nález nádoby sídlištního typu šňůrové keramiky z vrchu Bacína (k.ú. Vinařice), Archeologické rozhledy 50, 359-374.*
- McCauley, R.N. – Lawson, E.T. 2002: Bringing Ritual to Mind: Psychological Foundations of Cultural Forms. Cambridge.*
- Mellaart, J. 1967: Çatal Hüyük: a neolithic town in Anatolia. McGraw-Hill.*
- Mikhailova, N. 2006: The cult of the deer and shamans in deer hunting society. Archaeologia Baltica 7, 187-198.*
- Mithen, S. 1990: Thoughtful Foragers: A Study of Prehistoric Decision Making. Cambridge. London.*
- 1996: The Prehistory of the Mind: A Search for the Origins of Art, Science and Religion. London.
  - 1998: The Supernatural Beings of Prehistory and the External Storage of Religious Ideas. In Renfrew, C. – Scarre, Ch. ed.: Cognition and Material Culture: the Archaeology of Symbolic Storage. Cambridge, 97-106.
  - 2004: From Ohalo to Çatalhöyük: the development of religiosity during the early prehistory of Western Asia, 20,000-7000 BC. In Whitehouse, H. – Martin L.H ed.: Theorizing religions past: archaeology, history, and cognition. Walnut Creek, 17-43.
  - 2006a. The Singing Neanderthals. The Origins of Music, Language, Mind and Body. Harvard University Press. Cambridge MA.
  - 2006b. Konec doby ledové. Dějiny lidstva od r. 20 000 do r. 5000 př. Kr. BB Art. Praha
- Mitusová, R. P. 1929: God sredi lesnovo naroda. Vokrug Sveta, 9-12.*
- Neubauer, Z. 2001: Smysl a svět. Moravia Press. Praha*
- Neustupný, E. 1995: Úvaha o specializaci v pravěku, Archeologické rozhledy 47, 641-650.*
- 2007: Metoda archeologie. Plzeň.
  - ed. 2008: Archeologie pravěkých Čech 4, Eneolit. Praha.
- Odum, E. 1977. Základy ekologie. Academia. Praha.*
- Oliva, M. 1996: Mladopaleolitický hrob Brno II jako příspěvek k počátkům šamanismu, Archeologické rozhledy 48, 353-383, 537-542.*
- 2003: K významu akumulací mamutích kostí aneb „věda“ s rozumem v koncích. Archeologické rozhledy 55, 227-271.
  - 2004: Flint mining, rondels, hillforts...Symbolic works or too much free time?, Archeologické rozhledy 56, 499-531.

- 2005: Šaman a jeho loutka 21 tisíc let před Kristem, *Archeologie* I/2, 16-29.
- 2007: Proměny praktických, sociálních a duchovních dimenzí pravěké těžební krajiny Krumlovského lesa. In: *E. Kazdová - V. Podborský ed.: Studium sociálních a duchovních struktur v pravěku*. Brno, 117-135.
- O'Shea, J. - Zvelebil, M. 1984: Oleneostrovski mogilnik: Reconstructing the social and economic organization of prehistoric foragers in northern Russia. Journal of Anthropological Archaeology, 3(1), 1-40.*
- Pearson, J. 2002: Shamanism and the Ancient Mind. A Cognitive Approach to Archaeology. Altamira Press. Walnut Creek.*
- Pinch, G. 1982: Offerings to Hathor. Folklore, 93(2), 138-150.*
- Podborský, V. ed. 1999: Pravěká sociokultovní architektura na Moravě. Brno.*
- 2000a: Mateřské božstvo v pravěkých dějinách lidstva. *Acta historica et museologica Universitatis Silesianae Opaviensis* 5, 70-81.
- 2000b: „Genius loci“ pravěkých a raně středověkých ceremoniálních center, *Památky archeologické-Supplementum* 13, 182-195.
- 2002a: Spondylový šperk v hrobech lidu s lineární keramikou ve Vedrovicích, *Archeologické rozhledy* 54, 223-240.
- 2002b: Studium religiozity pravěku jako varianta „archeologie nenalezeného“. In: *Neustupný E. ed. 2002: Archeologie nenalezeného, sborník k životnímu jubileu Slavomila Vencla*. Praha, 187-189.
- 2006: Náboženství pravěkých Evropanů. Brno.
- Pogodin, L. I. – Polevodov, A. V. – Trufanov, A. J. 2008. Bronzovaja antropomorfnaia plastika mogilnika Borovjanka XVII. In A. J. Trufanov (ed.), Barsova Gora: Drevnosti taježnovo Priobja. Uralskoje izdatelstvo. Surgut. 207-218.*
- Poikalainen, V. 2000: Prehistoric Sanctuary at Lake Onega. In Kare, A. ed.: Myanndash – Rock Art in the Ancient Arctic, Arctic Centre, Rovaniemi, 288 – 289.*
- Pleiner, R., - Rybová, A. ed. 1978: Pravěké dějiny Čech. Academia. Praha.*
- Price, T. D. – Jacobs, K. 1990: Olenii Ostrov: first radiocarbon dates from a major Mesolithic cemetery in Karelia, USSR. Antiquity* 64, 849-853.
- Prokofjevová, E. D. 1971: Šamanské kostjomy narodov Sibiri. In Religioznye predstavlenija I obrjady narodov Sibiri v XIX – načale XX veka. Akademija nauk SSSR. Moskva, 5 – 100.*
- Rappaport, R. A. 1999. Ritual and Religion in the Making of Humanity. Cambridge University Press. Cambridge.*
- Renfrew, C. 1982: Towards an Archaeology of Mind. Cambridge University Press. Cambridge.*
- 1994: „Towards a Cognitive Archaeology.“ In: *Renfrew, C. - Zubrow, E. ed.: The Ancient Mind: Elements of Cognitive Archaeology. Cambridge University Press. Cambridge. 3-12.*
- 2001: „Symbol before Concept: Material Engagement and the Early Development of Society.“ In: *Hodder, I.: Archaeological Theory Today. Polity Press. Cambridge. 123-140.*
- 2003: *Figuring It Out. The Parallel Vision of Artists and Archaeologists. Thames & Hudson. London.*
- Renfrew, C. – Scarre, Ch. ed. 1998: Cognition and Material Culture: the Archaeology of Symbolic Storage., Cambridge.*
- Renfrew, C., Frith, Ch., Malafouris, L. ed. 2008: The Sapient Mind: Archaeology meets Neuroscience. The Royal Society. London.*
- Sádlo, J. et al. 2005: Krajina a revoluce. Významné přelomy ve vývoji kulturní krajiny českých zemí. Malá Skála, Praha.*



- Salminen, T. 2005: Religious Terminology in Forest Nenets and Tundra Nenets. In J. Pentikäinen – P. Simoncsics ed.: Shamanhood: an endangered language. Novus forlag, Oslo, 67-75.*
- Savvateev, J. A. 2007: Večnye pismena. Naskalnye izobraženija Karelii. Petrozavodsk.*
- Schmidt, K. 2010: Göbekli Tepe – the Stone Age Sanctuaries. New results of ongoing excavations with a special focus on sculptures and high reliefs. Documenta Praehistorica 37, 239-256.*
- Schulting, R. J. 1996: Antlers, bone pins and flint blades: the Mesolithic cemeteries of Téviec and Hoëdic, Brittany. Antiquity, 70(268), 335-350.*
- Siikalová, A. L. 1987: The rite technique of the Siberian shaman. Suomalainen Tiedeakatemia. Helsinki.*
- Smith, J. Z. 1978: Map is not Territory: Studies in the History of Religions. Chicago.*
- *1987: To Take Place: Toward Theory in Ritual. Chicago.*
- Smrž, Z., Blažek J. 2002: Nález bronzových srpů z hory Kletečná (706 m.n.m.) v Českém středohoří. K votivním nálezům z vrcholků kopců a hor, Archeologické rozhledy 54, 791-810.*
- Sørensen, J. 2005: Religion in Mind: A Review Article of the Cognitive Science of Religion, Numen 52, 465-494.*
- Stolyar, A. 2000: Spiritual treasures of Ancient Karelia. In Kare, A. ed.: Myanndash – Rock Art in the Ancient Arctic, Arctic Centre, Rovaniemi, 136–173.*
- Street, M. - Wild, M. 2015: Technological aspects of two Mesolithic red deer “antler frontlets” from the German Rhineland. In No Stone Unturned. Papers in Honour of Roger Jacobi. Lithic Studies Society Occasional Paper, 9.*
- Svoboda, J. 1999: Čas lovců. Dějiny paleolitu, zvláště na Moravě. Brno.*
- Šída, P. 2011: Přejít mezolit–neolit. Existuje kulturní kontinuita či diskontinuita? A klademe si vůbec správné otázky? Praehistorica XXIX, 359-367.*
- *2014: Neolitická těžba v Jizerských horách a její význam pro neolitizaci Čech. In: M. Popelka – R. Šmidtová ed.: Neolitizace aneb setkání generací, Univerzita Karlova, Praha, 287–300.*
- *2014: O počátcích výroby neolitické kamenné broušené industrie. Archeologie západních Čech, 7, 24-31.*
- Tichý, R. 2001: Expedice Monoxylon: Pocházíme z doby kamenné. Hradec Králové.*
- Tolan-Smith, C. 2008: Mesolithic Britain. Mesolithic Europe, 132-157.*
- Tooby, J. - Cosmides, L. 1992: The psychological foundations of culture. In: Barkow, J., Cosmides, L., Tooby, J. ed.: The Adapted Mind. Oxford, 19-136.*
- Vella, J. K. 2012: Reka Agan s pritokami. Jugrafika. Chanty-Mansijsk.*
- Venclová N. 2000: Dvorce a druidové, Památky archeologické-Supplementum 13, 458-471.*
- *2002: Druidové, archeologie a historie, Památky archeologické 93, 153-172.*
- *ed. 2004: Archeologie Pravěkých Čech 7. Doba laténská. Praha.*
- Verhart, L. 2008: New developments in the study of the Mesolithic of the Low Countries. Mesolithic Europe, 158-181.*
- Veyne, P. 1999: Věřili Řekové svým mýtům? Oikumené. Praha.*
- Vitebsky, P. 2001: Shamanism. University of Oklahoma Press.*
- *2006. The Reindeer People: Living with Animals and Spirits in Siberia. A Mariner Book. Boston.*
- Waldhauser J. 2001: Sakrální zóna Keltů v Českém ráji, archeologický mýtus nebo realita? Historická Olomouc 12, 209-228.*
- *2002: Laténská hmotná kultura na vulkanitu Trosky: Anatomie pravděpodobně kultovního místa napodruhé, Archeologie ve středních Čechách 6, 343-344.*

- Weaver, W. 1949.* Recent Contributions to The Mathematical Theory of Communication. The mathematical theory of communication 1, 1-12.
- Whitehouse, H. 1995:* Inside the Cult. Religious Innovation and Transmission in Papua New Guinea. Oxford.
- 2000: Argument and Icons: The Cognitive, Social, and Historical Implications of Divergent Modes of Religiosity. Oxford.
  - 2004: Modes of Religiosity: A Cognitive Theory of Religious Transmission. Walnut Creek.
- Wiget, A. – Balalaevova O. 2001:* Khanty communal reindeer sacrifice: Beliefs, subsistence and cultural persistence in contemporary Siberia. Arctic Anthropology, 38, 82-99.
- Willerslev, R. 2007:* Soul Hunters: Hunting, Animism, and Personhood among the Siberian Yukaghirs. University of California Press. Berkley.
- Xenofontov, G. 2001:* Sibiřští šamani a jejich ústní tradie. Argo.
- Zaretskaya, N. E. et al. 2012:* Radiocarbon chronology of the Shigir and Gorbunovo archaeological bog sites, Middle Urals, Russia. Radiocarbon, 54(3-4), 783-794.
- Zenko-Němčinová, M. A. 2006:* Sibirskie lesnye něncy. Basko. Jekaterinburg.
- Zhulnikov, A. M. - Kashina, E. A. 2010:* Staffs with elk heads in the culture of the ancient population of the Eastern Urals, Northern and Eastern Europe. Archaeology, Ethnology and Anthropology of Eurasia, 38(2), 71-78.
- Zvelebil, M. 2008:* Innovating hunter-gatherers: the Mesolithic in the Baltic. Mesolithic Europe, 18-59.
- Živaljević, I. 2016.* Concepts of the body and personhood in the Mesolithic-Neolithic Danube Gorges: interpreting animal remains from human burials. Issues in Ethnology and Anthropology, 10(3), 675-699.