

Náboženství: co to je?¹

Stewart E. Guthrie

Abstract: This paper reviews several current approaches to religion and summarizes author's own cognitive theory: that religion is a form of anthropomorphism. Anthropomorphism, usually considered an aberration of thought, wishful thinking, use of what we know to explain what we do not, or all of these, fundamentally is none of them. Instead, it is a reasonable, though in hindsight mistaken, attribution of aspects (appearance, behavior, intention) of what is most important to us, to parts of the world that do not have them. It is a class of perceptual errors that is natural, universal, and inevitable. These errors are a cost of our necessary vigilance for the presence of what most concerns us. Rather than resulting from conscious intellection, they result from a strategy that usually is out of our awareness and always is out of our control. Religion is the outcome of these processes.

Key words: religion, cognition, anthropomorphism
Klíčová slova: náboženství, kognice, antropomorfismus

Vědci se všeobecně shodují, že neexistuje žádná přesvědčivá obecná teorie náboženství. V poslední době se však objevily nové snahy o její vytvoření. Sahají od teorií „přání je otcem myšlenky“ až k teoriím racionalistickým a lingvistickým, stále větší důraz však kladou na kognici. Tento text hodnotí několik současných přístupů a předkládá moji vlastní kognitivní teorii: že náboženství je formou antropomorfismu.

Dřívější autoři považující antropomorfismus za základ náboženství se rozcházel v názoru na jeho povahu a příčiny. Většina z nich vysvětlovala antropomorfismus jako něco, co přináší útěchu, nebo jako rozšíření toho, co známe, na to, co neznáme. Ani jedno z vysvětlení není správné. Antropomorfismus pramení naopak z nevyhnutelné strategie vnímání: tváří v tvář nejistému světu interpretujeme víceznačné jevy jako to, co se nás nejvíce týká. Což jsou obvykle živé objekty a zvláště lidé. Vnímáme tedy svět jako více lidský, než jaký ve skutečnosti je. Tento článek tvrdí, že náboženství jsou takové systémy myšlení a jednání, které jsou do velké míry založeny na této silné, všudypřítomné a nedobrovolné tendenci.

Odborníci se zhruba shodují, že neexistuje žádná přesvědčivá všeobecná teorie náboženství. Více než čtvrt století poté, co Geertz (1966) o antropologické teorii náboženství prohlásil, že „stagnuje“, přiznávají autoři ve všech oborech, které se náboženstvím zabývají, že nedošlo ke shodě ani v případě definice samotného poj-

¹ Z angličtiny přeložila Hana Synková. Anglický originál byl publikován v roce 1996 v *Journal for the Scientific Study of Religion* 35(4): 412-420. Dekujeme autorovi za laskavé svolení publikovat český překlad na stránkách časopisu Cargo.

Stewart E. Guthrie

mu. Mezi tyto autory patří například antropologové Wax (1984), Poole (1986), Saler (1993) a Boyer (1994), religionisté Preus (1987), Penner (1989), Lawson (1990), a Masuzawaová (1993), sociologové Stark a Bainbridge (1987) a filozof McCauley (1990).

V současnosti se však objevily nové snahy o vytvoření všeobecné teorie. I když sahají od teorií „přání je otcem myšlenky“ až k teoriím racionalistickým a lingvistickým, stále více zdůrazňují kognici. Tento text se zabývá několika současnými autory a předkládá moji vlastní, kognitivní teorii.

Současný stav prací na definici

Než se budu věnovat všeobecným teoriím samotným, rád bych zmínil současné práce, které pomáhají snaze o vytvoření teorie tím, že vyjasňují definice. V *Conceptualizing Religion* (1993) se Benson Saler snaží „přetvořit lidovou kategorii v kategorii analytickou“ (Saler 1993:1) – tj. definovat pojem náboženství tak, aby se mohl používat mimo kulturu a dobu, která jej vytvořila.

Saler zkoumá nejprve „monotetické“ definice, které vyjmenovávají nezbytné a dostatečné vlastnosti, jež musí každé náboženství splňovat. Zjišťuje, že tyto definice nevyhovují, převážně pro jejich esencialismus a z něj vyplývající marnou snahu o klasifikaci všech jevů jako buď náboženských nebo nenáboženských. Saler raději navazuje na Wittgensteina a pozdější kognitivní psychology, jako například na Eleanor Roschovou, v tom, že obhajuje „rodinnou podobnost“ či polytetický přístup k definici. Taková definice uvádí soubor vlastností, jejichž rozličné podmnožiny způsobí, že jejich nositel je více či méně typický, ale žádná z nich není nutná nebo dostatečná k tomu, aby došlo k zařazení do dané kategorie. Tento soubor vlastností je odvozený od jistého prototypu. Pro většinu antropologů je prototypem náboženství židovsko-křesťanská tradice.

Salerův přístup vytváří otevřené kategorie bez jasné linie mezi náboženstvím a nenáboženstvím. Otevřený tak zůstává původ prototypických jevů i dalších exemplárních výskytů. Tato otevřenost nám pomáhá pochopit rozmanitost. Zdá se však, že tento přístup rovněž podřívá jednotu zkoumaného fenoménu, a tak brání pokusům o jednotný výklad. Co máme objasňovat, pokud pojem, jehož teorii chceme vytvořit, označuje pouze nekonečně proměnlivý soubor? Jestliže soubor určitou jednotu má, pak co jiného je jeho základem, pokud vůbec něco, než náhodná okolnost v západní kulturní historii?

Přes tyto otázky přináší Salerova práce ostrou kritiku současné teorie a důležitý korektiv k našemu vytrvalému esencialismu. Přístup, který zastává, rovněž odpovídá všeobecnému užívání pojmu, jelikož pojem náboženství se ve skutečnosti používá pro fenomény tak rozdílné, jako je komunismus (Goodenough 1989) a „občanské náboženství“ (Bellah 1967).

Současné pokusy o vytvoření teorie

Teorie náboženství lze klasifikovat mimo jiné do tří skupin (které se mohou překrývat nebo kombinovat): teorie „přání je otcem myšlenky“, teorie symbolizmu a teorie kognitivní. Většina současných teorií se přiklání ke skupině poslední.

Teorie „přání je otcem myšlenky“ nicméně také přetrvávají. Sociologové Rodney Stark a William Sims Bainbridge (1987) navazují na linii autorů zahrnující Huma, Feuerbacha, Freuda a Malinowského a zastávají názor, že lidé věří proto, že náboženská víra utěšuje. Bohové „existují jako naděje v lidském vědomí“ (Stark, Bainbridge 1987: 23). Víra nám nahrazuje něco, čeho bychom chtěli ve skutečnosti dosáhnout, ale čeho dosáhnout nemůžeme. Náboženství tudíž tvoří „systémy všeobecných kompenzátorů založené na doměnkách o nadpřirozenu“ (ibid.: 39).

Stejně jako další autoři zastávající teorii „přání je otcem myšlenky“, spojují Stark a Bainbridge aspekt náboženství s jeho intuitivní přitažlivostí. Stejně jako jiní však ani oni nedokáží vysvětlit, jakým způsobem se toužebné fantazie stanou natolik přesvědčivými, aby nás uspokojily, a především jak k tomu může dojít, aniž by to vážně narušilo realističtější cíle. Největší problém je zřejmě v tom, že neumějí vysvětlit náboženské jevy, jako je například peklo a démoni, které ztělesňují spíše obavy než přání.

Druhá skupina teorií, často souhrnně nazývaná symbolizmem, tvrdí, že náboženství se ve skutečnosti netýká světa jako celku, ale pouze lidské společnosti. To znamená, že náboženské myšlenky a symboly jsou ve skutečnosti skryté prostředky k uskutečňování rozmanitých sociálních cílů, zvláště sociální soudržnosti a pořádku. Symbolistické teorie převládaly v antropologii několik posledních desetiletí, avšak mezi nejnovějšími všeobecnými pracemi žádnou z nich nenalezneme. Hlavního symbolistu Durkheima jsem nedávno kritizoval v jiném textu (1993), takže zde uvedu pouze tvrzení, že symbolisté se snaží udělat celek z jedné části náboženství, a sice z jednoho způsobu jeho užívání. Pokud tomu tak je, mohou být jejich vysvětlení úspěšná jen částečně. Kromě toho musejí ještě objasnit, proč způsob myšlení a jednání, který vymezují jeho funkcí (většinou vytvořit a udržet sociální jednotu), tak často působí proti této funkci, například v náboženském konfliktu.

Kognitivní či intelektualističtí teoretikové tvrdí, že hlavní motivací náboženského myšlení a jednání je jednak vyložit či vysvětlit svět a jednak jej ovlivnit a ovládnout. Z tohoto hlediska může být náboženské myšlení mylné, ale není ani iracionální a v určitém kontextu dokonce ani neužitečné. Náboženství se rovněž neliší od jiných způsobů myšlení a jednání. Sem patří i můj vlastní přístup, nejprve však uvedu tři jiné.

Předním či dokonce nejvýznačnějším intelektualistou byl dlouho Robin Horton. Hortonovy *Patterns of Thought in Africa and the West* (1993) obsahují především eseje z let 1960 až 1984, nový úvod a doslov je však zasazují do novějšího kontextu. Hlavním záměrem jeho práce (kterou recenzovali Penner 1986, Guthrie 1993,

Appiah 1993 a Cameron 1994) je poukaz na spojitost mezi vědou a náboženstvím jako vysvětlujícími činnostmi a obhajoba tvrzení, že náboženství je třeba považovat především za snahu o „vysvětlení, předpověď a kontrolu“ (Horton 1993: 306). Náboženství se od vědy částečně liší svým „personalismem“ – znázorněním světa v antropomorfních pojmech – ale to je pouze jeho relativně nepodstatný způsob vyjadřování. Horton shrnuje svá tvrzení do tří tezí:

- (1) Náboženství i věda vstupují do sociálního života lidí, aby vykompenzovaly nedostatky běžného usuzování ve vysvětlování, v předpovídání a v praxi.
- (2) Obě plní tuto funkci tím, že popisují běžné jevy tohoto světa jako projevy skryté, základní skutečnosti.
- (3) Obě sestavuje schémata této skryté reality tvorbou analogií mezi různými aspekty každodenního života (Horton 1993: 347-348).

Horton tak poukazuje na to, jak si jsou dvě oblasti myšlení, které se často považují za vzájemně protiklady, podobné a jak spolu souvisí. Důležité je, že podává racionalistické vysvětlení personalismu (já používám termín antropomorfismus), což je znak náboženských koncepcí považovaný obvykle za typicky iracionální. Horton přesvědčivě tvrdí, že personalistické modely světa fungují podobně jako modely vědecké, nepersonalistické a mohou být v podstatě stejně logické. Nabourává tak iracionalistické koncepce, které stojí v čele teorie náboženství od dob Schleiermacha a převládají od dob Durkheima, Freuda a Malinowského.

Hortonova práce je však limitována třemi skutečnostmi: koncentruje se na vědomou, jasně vyjádřenou kognici, vynechává nevědomé procesy vnímání, které jsou zřejmě základem této kognice, a nevěnuje pozornost sekulárnímu personalismu. Tato opomenutí mu brání prohlédnout, aby viděl hloubku a rozsah personalismu – či antropomorfismu – který soustavně nazývá pouhou formou vyjadřování. Z tohoto důvodu věnuje Horton personalismu samotnému jen letmou a podle mého názoru nedostatečnou pozornost.

Thomas Lawson a Robert McCauley (1990) předkládají další kognitivní teorii, která se však týká hlavně rituálu a ne náboženství jako celku. Jejich práce je mnohostranná. Při kladení základů své teorie například nabízejí pečlivý a přesvědčivý argument, že dva často diskutované pojmy v současné filozofii vědy, „vysvětlení“ a „interpretace“, se navzájem nevyklučují, jak se často myslelo, ale jsou to vzájemně závislé a prolínající se činnosti.

Lawson a McCauley stavějí především na lingvistických modelech, aby podobně jako jiní autoři obhájili, že rituál lze chápat jako rozumný prostředek k uchovávání informací a jako způsob komunikace. Avšak na rozdíl od symbolistů a strukturálních funkcionalistů, kteří se domnívají, že rituál je určen lidem, Lawson a McCauley

ley se domnívají, že je určen „nadlidským silám“, tj. bohům. Tato domněnka má tu výhodu, že konvenuje názorům mnoha věřících.

Pojem nadlidského se však nehodí na síly, jakými jsou v mnoha náboženstvích se vyskytující démoni a duchové, které je často vhodnější charakterizovat jako podlidské. Všichni náboženští činitelé se tak podle mě musejí označovat jako člověku podobní, ale ne-lidští. Tato terminologická záležitost je více než jen pouhý detail. Připustíme-li, že jde i o jiné bytosti než „nad“lidi, musíme se také zbavit všech předpokladů (například freudovských či schleiermacheriánských) mlčky spojovaných se známou, avšak kulturně vázanou západní představou nadlidskosti. Poté, co se těch premis zbavíme, musíme znovu zeptat: proč by měli lidé vůbec předpokládat, že existují člověku podobné, ale ne zcela lidské bytosti?

Přístup Lawsona a McCauleyho nám žádnou jasnou odpověď nenabízí a spíše zaměňuje problém antropomorfních činitelů za problém náboženství. Tato otázka je i nadále otázkou ústřední a nevyřešenou, je chybějícím základním kamenem. Možná proto si Horton (1993: 350) myslí, že Lawson a McCauley líčí náboženství jako „výstavbu složitých, na sebe samotné odkazujících struktur, které jsou zjevně samoučelné.“

Antropomorfních činitelů si kromě jiných témat všímá i práce Pascala Boyera *The Naturalness of Religious Ideas* (1994), která nabízí „všeobecnou teorii náboženství vysvětlenou z hlediska univerzálních kognitivních procesů“. Boyer tvrdí, že dosavadní antropologická vysvětlení náboženství selhávají, protože závisejí na naivním empiricismu. Znázorňují přenos kultury, včetně náboženství, jako popisování čistého listu lidské mysli ve vyčerpávajícím, ale nespecifikovaném a neprokázaném procesu. Podobná vysvětlení musí konstatovat, že tento přenos je umožněn bohatým instruktivním prostředím, protože si neuvědomují kognitivní vklad způsobený omezeními, které jsou dány schopnostmi učícího se mozku/mysle.

Aby Boyer tento nedostatek napravil, předkládá „selektivní“ model, přejatý částečně ze sociobiologie. Jeho model předpokládá existenci „memů“, jednotek kulturně získané informace (Dawkins 1982), které jsou kulturní obdobou genů. Memy se stejně jako geny replikují skrze své nositele. U náboženských memů závisí replikace na nastolení rovnováhy mezi „přirozeností“, díky níž je snadné jim uvěřit, a „nepřirozeností“, jež k nim poutá pozornost a díky níž jsou snadno zapamatovatelné. Přirozenou či intuitivní složkou náboženských myšlenek je podobnost náboženských aktérů (jako duchů a bohů) lidem, například v tom, že mají touhy a jiné emoce. Nepřirozená a nepředvídatelná složka náboženských představ spočívá v tom, čím se takoví duchové liší od lidí, například v neviditelnosti a nehmotnosti. Náboženské představy tedy kombinují uvěřitelné lidské vlastnosti s nepravděpodobnými, ale nápadnými vlastnostmi ne-lidskými.

Boyer správně upozorňuje na mezery v antropologickém popisu kulturního pře-

nosu a učení se a správně zdůrazňuje potřebu brát v úvahu kognitivní psychologii. Nevysvětluje však, proč by přirozená součást (naivní psychologie) náboženských představ měla být rozšířena také na ne-lidské fenomény, jako mraky a bouře, i když tvrdí, že takové rozšíření je typické. Nevykládá rovněž genezi nepřirozených prvků (neviditelnost a nehmotnost) náboženských představ. Tyto prvky naopak vznikají zřejmě stejným způsobem jako geny: náhodně, mutací. Boyer se zajímá jen o to, když už jednou vzniknou, proč přežívají: „Lidé mají náboženské představy ... protože před nimi je měli jiní lidé v jejich okolí“ (Boyer 1994: ix) a protože jsou obdivuhodně přenositelné.

Zjevný problém spočívá v tom, že Boyerova analogie genů a memů je nepřesná. Podle standardního biologického pohledu vděčí geny za svůj úspěch určité výhodě, kterou přinášejí svým nositelům. Pokud jsou memy analogické genům, měly by jim přinášet podobný úspěch. Boyer však objasňuje spíše jejich přitažlivost (přístupnost a originalitu) než jejich přínos. Přitažlivost a přístupnost memů vysvětluje polovičatě naší „mentalistickou intuitivní psychologií“, která je na oplátku vysvětlena tím, že umožňuje spontánně porozumět chování jiných lidí. Tuto psychologii lze „snadno“ rozšířit na ne-lidské, zvířecí chování, kde může být částečně správná, a také na neživý svět, kde je „zcela chybná“ (ibid.: 293). Není však vysvětleno, proč ji na neživý svět rozšiřujeme. Téma tohoto rozšíření se ve skutečnosti objevuje pouze krátce a jen na konci práce. Čím jsou nepřirozené prvky v memech pro nositele přínosné, o tom se navíc nezmiňuje vůbec.

Boyerovo schéma dále upozorňuje na problém etnografické a etologické skutečnosti. Zjevně nepřirozené složky náboženských idejí, které zmiňuje nejčastěji, neviditelnost a nehmotnost duchovních bytostí, se nevyskytují ve všech náboženstvích a nejsou ani kontraintuitivní. Na jedné straně mohou být bohové například z homérského Řecka pouze podmíněně neviditelní (mohou se neviditelnými stát i tak všedními prostředky, jako je kouř nebo mrak) a mohou být rovněž hmotní. Na straně druhé mohou být zvířata i lidé ve svém přirozeném prostředí jak neviditelní, tak nehmotní. Neviditelnými a nehmotnými se mohou stát díky maskování, díky putování ve složitých a klamavých stádech, hejnech či skupinách, nebo působením z pozadí skrze zvuky, zápachy, a jiné činnosti na dálku. Jak neviditelnost, tak nehmotnost jsou celkem běžné. Dokonce se zdá, že například i šimpanzi Goodallové (1971, 1975 a osobní sdělení) neshledávají na neviditelnosti nebo nehmotnosti bouřky nic překvapivého, přestože ji zřejmě považují za vnímavou bytost, již mohou adresovat své výhrůžky.

Kognice a antropomorfismus

Ačkoliv všechny výše uvedené kognitivní a na přání založené výklady staví člověku podobné, ale ne-lidské bytosti do středu náboženství, žádný z nich uspokojivě nevy-

světluje, proč je v takové bytosti možno věřit. (Durkheim a ostatní se domnívají, že v buddhismu tyto bytosti nejsou, avšak mylí se; viz Spiro. 1966 a Guthrie 1993). Některé symbolistické výklady také kladou důraz na člověku podobné bytosti, ale opět je vysvětlují jen povrchně. Podle mého názoru jsou však právě důvody, proč je v takové bytosti možno věřit, tou nejzásadnější otázkou. Ve chvíli, kdy lze v tyto bytosti snadno uvěřit, a samozřejmě jsou-li přesvědčivé, ztrácí náboženství leccos ze své tajemnosti.

K této otázce, proč je v takové bytosti možno věřit, přistupuji skrze obecnější výklad antropomorfismu: přisuzování lidských vlastností věcem a událostem ne-lidským. Náboženství, stejně jako profánní myšlení a jednání, svět jeví antropomorfizuje. Znamená to, že antropomorfní bytosti – bohy tohoto světa – nevzýváme ve vakuu, ale činíme je zodpovědnými za určité věci a události. Odvoláváme se na bohy nebo lidské bytosti (tyto dvě kategorie přitom tvoří kontinuum) zvláště jako na interpretace věcí víceznačných nebo věcí, které se zjevují v noci: zvuky větru vnímáme jako hlasy, ve stínech vidíme číhající postavy a přírodní struktury nám připadají jako by je někdo navrhl. Když později v sekulárním kontextu usoudíme, že stíny, zvuky či struktury nemají s lidmi nic společného, říkáme, že jsme je antropomorfizovali: tj. dopustili jsme se určité chyby. Stejnou chybu děláme v náboženském kontextu – například když si myslíme, že mor a zemětřesení jsou důsledkem zásahu bohů.

Proč ale chybujeme, a proč tak neustále? Je to tím, že antropomorfismus se neomezuje jen na náboženství, ale obsáhle a do hloubky zasahuje veškeré naše myšlení a jednání (Guthrie 1993). Podbarvuje naše vnímání a reakce po celý život; například když mluvíme se svým počítačem, v mracích nalézáme obličej nebo pokládáme přírodní katastrofu za trest. Literární kritici a historikové umění jej v umění, kde jej nazývají personifikací nalézají všude, a etnografové a folkloristé se s ním setkávají v každé kultuře. Nietzsche si povšiml, že dokonce i přírodovědci

„se potýkají s chápáním světa jako antropomorfní věci a ... mají za to, že celý svět je spojen s člověkem, že je to nekonečně rozříštěná ozvěna původního hlasu, hlasu člověka, že jde o mnohonásobnou kopii původního obrazu, obrazu člověka.“ (Nietzsche 1966: 316)

Navzdory některým současným dohadům o povaze antropomorfismu (jichž si všímají Kennedy 1992; Mitchell, Thompson, Miles v tisku; a Guthrie 1993 a v tisku), již dlouho je považován za tendenci v myšlení a za kategorickou chybu. Skutečnost, že takto obecné tendenci bylo věnováno tak málo detailních studií, je zvláštní a má to několik evidentních příčin. Zde je jedna z nich: tato tendence leckomu připadá jako trapnost, jako iracionální úchylka, kterou je lépe potlačit a skrýt, než zkoumat na veřejnosti. Podle religionistů omezuje antropomorfismus naše pojetí božství, podle humanistů omezuje naši racionalitu a naše chápání přirozeného světa.

K dispozici máme navíc dvě povrchně uspokojivá vysvětlení – vysvětlení pomocí

známosti a pomocí útěchy. Každé zvláště i obě dohromady brání lepším analýzám. Podle teorie známosti používáme sami sebe jako modely světa, protože sami sebe dobře známe, na rozdíl od světa ne-lidského. Podle této teorie je naše motivace kognitivní. Chtěli bychom světu porozumět a abychom mu porozuměli, musí být model světa takový, na který se již můžeme spolehnout – to je naším hlavním kritériem.

Tento názor se vrací přinejmenším k prvnímu systematickému kritikovi antropomorfismu, Francisu Baconovi. Bacon píše, že lidský rozum „dychtí po něčem vyšším, a přitom ... upadá do věcí nejbližších“ (Bacon 1960: 51-52). Podobně psal později Spinoza a rovněž Hume (1957: 29): lidé stanou-li tváří v tvář tajemnému universu, „přenášejí na každou věc ty vlastnosti, které dobře znají a které si důvěrně uvědomují ... [proto] se stromy, hory a řeky personifikují a neživé části přírody mohou nabývat citů a vášní.“ (ibid.)

Teorie útěchy naopak prosazuje polinutky emotivní: nevěříme tomu, co je ne-lidské, ale to, co je lidské, nás uklidňuje. Nemotivuje nás potřeba vědět, ale potřeba nevědět: popřít znalosti a uniknout do fantazie. Lidé „věří tomu, v co věřit chtějí“.

Tento názor sahá do jisté míry rovněž minimálně k Humovi, u něhož se mísí s motivem touhy po vědění. Hume poznamenává, že lidé neznají hlavní faktory, které ovlivňují jejich osud nebo si jimi nejsou jisti, což je vyvádí z míry.

„Tyto neznámé příčiny se pak stávají trvalým objektem našich nadějí a obav; a zatímco naše pocity jsou dychtivým očekáváním událostí udržovány ve stavu stálého znepokojení, ve své obrazotvornosti se zároveň zabýváme vytvářením o silách, na nichž jsme tak naprosto závislí“ (Hume 1957: 29).

Motivováni nejen rozumovými, ale také citovými potřebami, vytváříme antropomorfní modely, abychom vysvětlili události a ovlivnili jejich průběh.

Současnější verze, Freudova, teorie útěchy přiděluje hlavní úlohu přáním, a kognici pouze úlohu zápornou. Freud tvrdil, že antropomorfizujeme svět (a tak vytváříme náboženství) v iracionálním snaze o získání pocitu, že jej můžeme ovlivnit: „K neosobním silám a sudbám se nelze přiblížit; zůstávají navěky vzdálené. Pokud však živly mají vášně, které bouří stejně, jako bouří v našem vlastním nitru, pokud sama smrt není samovolná, ale je násilným aktem zlé vůle, pokud se všude v přírodě nacházejí Bytosti takového typu, jaký známe z vlastní společnosti, pak můžeme svobodně dýchat a cítit se jako doma“ (Freud 1964: 22).

Vysvětlení jak teorií známosti, tak teorií útěchy v sobě mají zrnko pravdy. Žádné však před podrobným zkoumáním neobstojí. Teorie známosti si všímá faktu, že o sobě něco víme, a bez toho bychom ani nemohli použít sami sebe jako předlohu. Abychom však svoji velkou důvěru v nás coby modely mohli ospravedlnit, museli bychom sami sebe také tak dobře znát. Všichni se známe, avšak stejně jako Lear, „jen tak tak“. To co z hlediska fyziologie, psychologie a jiných oborů víme nebo nevíme

o sobě, se zas tak moc neliší od toho, co víme o psech, kočkách nebo kamenech a řekách. Dokonce i tak zásadní jev, jako je krevní oběh, byl objasněn teprve poměrně nedávno. Neznámo uvnitř je stejně rozsáhlé, jako to vně. Skutečnost, že sami sebe používáme tak často jako předlohu tedy nemůžeme odůvodnit spolehlivými znalostmi.

Teorie útěchy také zpočátku vypadá přesvědčivě. Lidé jsou zajisté společenší a samota může vyvolat pocit osamění. Ostatní lidé jsou našim největším potěchou, avšak jsou nám také největší hrozbou. Právě tak leckterý antropomorfismus sice dokáže utěšit, jiný však naopak děsí. Když paní domu zaslechne, jak noční vítr zabouchne dveře a představí si přitom vetřelce, její mylná interpretace ji neutěší. Zrnko pravdy v teorii útěchy spočívá v tom, že jakákoliv interpretace je možná lepší než žádná interpretace. Tím se ale nevysvětlí, proč tak často volíme antropomorfní interpretaci.

Mé vlastní vysvětlení je kognitivní, evoluční a z oblasti teorie her: tváří v tvář věčné nejistotě o povaze světa se vyplácí předpokládat, že nějaká věc či událost je antropomorfní nebo člověkem způsobená. Jde jen o předpoklad, neboť ve složitém a víceznačném světě jsou naše vědomosti vždy nejisté. A jde o dobrý předpoklad, neboť pokud máme pravdu, můžeme hodně získat, zatímco se zmýlíme, ztratíme obvykle jen málo. Říkám-li tomu předpoklad, neznamená to ovšem, že jde o vědomý akt. Stejně jako většina procesů vnímání naopak zůstává mimo naše vědomí (Kahneman a Tversky 1982). Jako strategie je výsledkem přírodního výběru, nikoli rozumové úvahy.

Nicméně tato bezděčná a z větší části nevědomá strategie vnímání připomíná vědomou strategii, známou pod názvem Pascalův argument. Pascal tvrdil, že ačkoliv se nikdy nedozvíme, jestli Bůh existuje či nikoliv, měli bychom se pokusit uvěřit, že ano. Pokud tomu uvěříme a budeme mít pravdu, bude nám možná odměnou věčná radost, zatímco pokud se zmýlíme, přijdeme pouze o zanedbatelný požitek z několika hříchů. Ovšem pokud tomu naopak neuvěříme a zmýlíme se, hrozí nám věčné zatracení. Oba výsledky jsou tak rozdílné, že i když se existence Boha zdá nepravděpodobná, je dobré předpokládat, že existuje.

Jinak řečeno, naše strategie spočívá ve vnímání světa ne jako toho, co „chceme“ vidět nebo co je nejpravděpodobnější, ale především jako toho, na čem nám nejvíce záleží. Mnohoznačný svět nejdříve prozkoumáváme prostřednictvím modelů, vytvářených našimi nejnaléhavějšími zájmy. Přestože máme různé zájmy, lidé v nich vzhledem ke své organizovanosti a moci figurují velmi často, ne-li stále. Díky této organizovanosti vystupují skuteční lidé v mnoha převlecích a způsobují rozmanité jevy. Zkoumáme-li nejistý terén prostřednictvím modelů, jejichž důležitost a rozmanitost odpovídá důležitosti a rozmanitosti skutečných lidí, často se domníváme, že jsme objevili lidskost, na niž jsme tak citliví, i když tam ve skutečnosti není.

Zde předložený výklad antropomorfismu jako nevyhnutelného produktu nutné strategie vnímání se rovněž vztahuje k příbuzné tendenci, k animismu. Piaget

(1933) a většina pozdějších psychologů definuje animismus jako přisuzování života něčemu neživému. Jejich pojetí animismu je zřejmě širší, než jak jej vnímají religionisté a antropologové (například přisuzování duše či ducha věcem, které je nemají). Také zřejmě obsahuje chybu, jíž se dopouštějí i ne-lidská zvířata. Mnoho zvířat si občas splete neživé věci s živými: ptáci klovou do větviček připomínajících housenky, koně se plaší před papíry poletujícími ve větru a psi vyjí spolu se sirénami. Můžeme tomu říkat také zoomorfismus, přisuzování zvířecích vlastností nezvířecím věcem a událostem. Animismus (nebo zoomorfismus) jako kategorie omylů vychází ze stejné strategie jako antropomorfismus: tváří v tvář věčné nejistotě hledáme všichni především to, na čem nám nejvíce záleží. Pro všechna ostatní zvířata to obvykle znamená další živé bytosti. Pro lidi a některá další zvířata to jsou živé bytosti, zvláště však lidé.

Antropomorfismus je tedy obvykle považován za myšlenkovou úchylku, za přání, za užívání toho, co víme, k vysvětlování toho, co nevíme, a nebo za toto vše dohromady; v zásadě však není ani jednou z těchto věcí. Jde naopak o racionální, i když při zpětném pohledu chybné, přisuzování vlastností (vzhledu, chování, záměrů) toho, co je pro nás nejdůležitější, částem světa, které je nemají. Je to zcela přirozená, obecná a nevyhnutelná skupina percepčních omylů. Tyto omyly jsou cenou, kterou platíme za to, že věnujeme nezbytnou pozornost tomu, co se nás nejvíce týká. Spíše než z vědomého uvažování, pramení ze strategie, kterou si obvykle neuvědomujeme a kterou nikdy nemůžeme ovlivnit.

Závěr

Co je tedy náboženství? Zprv je to koncept vycházející v určité době z určité kultury. Použití tohoto konceptu napříč kulturami proto vyžaduje úpravy, například opuštění hranic a jejich možné nahrazení připodobněním k rodině. Pokud však uijeme metaforu rodiny, pak bychom měli použít také hledisko společného původu, z něhož prototypické podobnosti rodin vycházejí. Podle mé teorie je v tomto případě prapůvodem všeho náš zájem o lidi a naše percepční a kognitivní nejistota. Tento zájem a nejistota dává vznik interpretacím - variacím na téma lidství - které se jedna druhé podobají v tom, že předpokládají ve všelijakých věcech a událostech existenci antropomorfních rysů.

I když náboženství hranice překračují, všechna společně nás však ujišťují, že ne-lidský svět se nám do značné míry podobá. Takové ujišťování je plodné a všudypřítomné. Antropomorfismus, který má mnohem širší dosah než náboženství, proniká naším myšlením a jednáním daleko více, než si připouštíme. Dává vzniknout podobnostem, které nám umožňují nahlížet různá náboženství jako jednu rodinu, a to je pro všechny, kdo se věnují studiu náboženství, to nejdůležitější.

Poznámky

Článek je založen na výzkumu, který podpořil stipendijní program Fordhamské univerzity. Jeho dřívější verze byla prezentována na sjezdu Americké antropologické asociace v roce 1994. Za plodné připomínky autor děkuje Walterovi a Phyllis Ann Guthrieovým.

Literatúra

Appiah, K.A. 1993. Invisible entities – patterns of thought in Africa and the West: Essays on magic, religion and science by Robin Horton. *Times Literary Supplement*, July 2, 7.

Bacon, F. 1960. *The new organon and related writings*. F. H. Anderson, ed. New York: Liberal Arts Press.

Bellah, R. 1967. Civil religion in America. *Daedalus* 96, 1-21.

Boyer, P. 1994. *The naturalness of religious ideas: A cognitive theory of religion*. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press.

Cameron, S. 1994. Notices – patterns of thought in Africa and the West: Essays on magic, religion and science by Robin Horton. *International Philosophical Quarterly* 34: 265.

Dawkins, R. 1982. *The extended phenotype*. San Francisco: W. H. Freeman and Co.

Freud, S. 1964. *The future of an illusion*. Garden City: Anchor Books.

Geertz, C. 1966. Religion as a cultural system. In: M. Banton (ed.). *Anthropological approaches to the study of religion*. London: Tavistock Publications, pp. 1-46.

Goodall, J. 1971. *In the shadow of man*. Boston: Houghton Mifflin.

Goodall, J. 1975. The chimpanzee. In: *The quest for man*. V. Goodall (ed.). New York: Praeger, pp. 131-170.

Goodenough, W.H. 1989. The nature of religion as a human phenomenon. *Institute on Religion in an Age of Science Newsletter* 37(3): 6-7.

Guthrie, S.E. 1993. *Faces in the clouds: A new theory of religion*. New York and Oxford: Oxford University Press.

Guthrie, S.E. Forthcoming. Anthropomorphism: A definition and a theory. In *Anthropomorphism, anecdotes and animals*. R. W. Mitchell, N. S. Thompson, H. L. Miles, (eds.) Albany: State University of New York Press.

Horton, R. 1993. *Patterns of thought in Africa and the West: Essays on magic, religion and science*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hume, D. 1957. *The natural history of religion*. H. E. Root (ed.). Stanford: Stanford University Press.

Kahneman, D., Tversky, A. 1982. Variants of uncertainty. In: D. Kahneman,

P. Slovic, A. Tversky, (eds.) *Judgment under uncertainty: Heuristics and biases*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kennedy, J. 1992. *The new anthropomorphism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lawson, E.T., Robert N., McCauley, 1990. *Rethinking religion: Connecting cognition and culture*. Cambridge: Cambridge University Press.

Masuzawa, T. 1993. *In search of dreamtime: The quest for the origin of religion*. Chicago and London: University of Chicago Press.

Mitchell, R.W., Thompson, N.S., Miles, H. Lyn, (eds.) Forthcoming. *Anthropomorphism, anecdotes and animals*. Albany: State University of New York Press.

Nietzsche, F. 1966. *Werke in drei Bänder*. K. Schlechter, (ed.), Vol. 3. Munich: Carl Hanser.

Penner, H. 1986. Rationality and religion: Problems in the comparison of modes of thought. *Journal of the American Academy of Religion* 54: 645-671.

Penner, H. 1989. Impasse and resolution: A critique of the study of religion. *Toronto Studies in Religion*. 8.

Piaget, J. 1933. Children's philosophies. In: C. Murchison, (ed.) *A handbook of child psychology*. Worcester: Clark University, pp.534-547.

Poole, F., Porter, J. 1986. Metaphors and maps: Towards comparison in the anthropology of religion. *Journal of the American Academy of Religion* 54(3): 411-457.

Preus, J.S. 1987. *Explaining religion: Criticism and theory from Bødin to Freud*. New Haven: Yale University Press.

Saler, B. 1993. *Conceptualizing religion: Immanent anthropologists, transcendent natives, and unbounded categories*. Leiden, New York, Köln: E. J. Brill.

Spiro, M. 1966. Religion: Problems of definition and meaning. In: M. Banton (ed.) *Anthropological approaches to the study of religion*. London: Tavistock, pp. 85-126.

Stark, R., Bainbridge, W.S. 1987. A theory of religion. *Toronto Studies in Religion*, 2.

Wax, M.L. 1984. Religion as universal: Tribulations of an anthropological enterprise. *Zygon: Journal of Religion and Science* 19(1): 5-20.

Stewart Elliott Guthrie

Autor je profesorem antropologie na Fordham University, The College at Lincoln Center, New York. Zabývá se antropologií náboženství, především z kognitivního hlediska. Je autorem knihy *Faces in the clouds: A new theory of religion* (1993).

Email: guthrie@fordham.edu