

Syntéza kognitivní vědy o náboženství a kognitivní archeologie: Nová perspektiva studia pravěkých náboženských systémů?

Rudolf Havelka, FF MU, Ústav religionistiky¹

Archeologie a (pre)historie. Problém studia kultury a náboženství na základě archeologického pramenného materiálu

Archeologická vědecká znalost, tedy výpověď o kulturně-materiální a ekologicko-subsistenční rovině prehistorických a protohistorických kultur,² je založena primárně na syntéze expertních analýz artefaktů a ekofaktů. Na procesu tvorby této znalosti se samozřejmě podílí velké množství expertíz z různých oborů. Společným znakem všech těchto „pomocných“ expertíz je jejich exaktnost. Na jejich základě dnes může archeologie učinit velmi sofistikované výpovědi např. o způsobu obživy konkrétních kultur (pylové analýzy, rozbory kostí atd.), technologických postupech výroby artefaktů, při ní užitých materiálech a způsobech jejich získávání (např. metalografické expertízy), absolutní dataci artefaktů (na základě poločasů rozpadu izotopu uhlíku ¹⁴C), zdravotním stavu populací (fyzická antropologie), prostorové distribuci archeologických struktur (pomocí geografických programů a systému GPS) a podobně.

Jeli ale archeologický materiál studován jen z této perspektivy, může se snadno stát, že archeologický výstup má podobu dějin technologií, přehledu relativních chronologií, abstraktních prostorových schémat a podobně. Implicitně je předpokládáno, že podoba „živé“ kultury mimoděk vyvstane z těchto dílčích, kromě samotné archeologické analýzy artefaktů, přírodovědných poznatků.

Tento problém je v rámci archeologické obce reflektován přinejmenším v dílech pokoušejících se o syntézu dílčích období pravěku (pomineme-li prozatím přístup postprocesuálního směru archeologie).³ Zde se rezignuje na snahu vytvářet „historii“, tedy na pokus vetkat do subsistenčního rámce dané archeologické kultury i rekonstrukce „nadstavbových“ sociálních jevů, jako jsou např. kosmologie, ideologie či náboženství. Motivací k této snaze je kromě přitažlivosti těchto témat jak pro badatele, tak zejména pro veřejnost, které je výstup určen, i uvědomění si toho, že tyto „nadstavbové“ jevy do značné míry ovlivňovaly a ovlivňují i samotný hospodářský základ společností⁴ a že je jim tudíž třeba věnovat badatelskou pozornost, protože jinak může být vytvořený obraz minulosti zavádějící.

¹ Práce vznikla v rámci Programu rektora Masarykovy univerzity na podporu tvůrčí činnosti studentů. Text vychází z příspěvku předneseném na Studentské vědecké konferenci studentů religionistiky v akademickém roce 2007/2008.

² Lépe řečeno „primárně“ o prehistorických a mimohistorických kulturách. Archeologii lze obecněji chápat jako diskurz vědy o materiální kultuře.

³ Viz např. Mithen 2006b. K otázce „tvorby“ historie srov. Pleiner et al 1978; Podborský *et al* 1993.

⁴ Některé příklady uvádí Flannery – Marcus 1998: 39–40.

Badatel však vytváří obraz minulosti na základě své zkušenosti, resp. dílčí atributy pravěké kultury strukturuje a přikládá jim význam podle abstraktu struktury badatelovy vlastní kultury. Snaha překlenout vlastní kulturní horizonty aplikací etnologických paralel má jen omezený vliv.⁵ Důvodem je vyhledávání paralel hodících se do předem vytvořené představy pravěké kultury a dále sice reflektované, ale vědomě přehlížené, přetrvávající pojmání mimoindustriálních kultur jako živých fosilií (viz např. Pearson 2002: 36–37; Insoll 2005: 113–116; Oliva 2005: 84–85). Navíc ani současný etnolog (anebo sám archeolog) není imunní vůči těžko překonatelnému etnocentrismu.

Tento problém může být do jisté míry řešen použitím explicitně formulovaných teorií kultury a společnosti, v nichž je relativnost různých modelů kultury alespoň reflektována. Omezení se na užívání takovýchto teorií ale představuje spíše rezignaci na pokus o objektivní poznání a znamená selektivní interpretaci archeologického materiálu tak, aby konečný výstup odpovídal zvolené teorii. Jak podotýká Renfrew (1994: 47):⁶

Při všech pokusech o výzkum vzdálené minulosti existuje nebezpečí, že nejdříve vytvoříme pojmy, ustanovíme celou řadu kategorií vlastní konstrukce, podle kterých následně seřadíme [archeologická] data. Minulost je pak předkládána v těchto pojmech a je snadné domnívat se, že náš popis vypovídá o minulosti, jak skutečně byla. V některých případech je ovšem vše, co vidíme, právě obrazem podloženým našimi vlastními apriorními kategoriemi.

Zřetelně tedy chybí dostatečně široká až univerzální teorie kultury, která by byla použitelná jako platforma pro výzkum *všech* konkrétních kulturních jevů, včetně náboženství. Tato teorie musí překonat vlastní kulturní horizont jeho dekonstrukcí. Měla by ukázat, které jevy lze chápat jako „antropologicky konstantní“ a na jakém základě těmito jsou, a tyto odlišit od kulturních jevů vlastních (tedy jevů pro danou kulturu jedinečných), resp. rozpoznat kulturně podmíněné varianty téhož jevu. Jakkoliv by byl takto vytvořený interpretační rámec hrubý, mohl by umožnit kvalitativně novou úroveň studia pravěkých kultur, potažmo interpretace jejich materiální kultury.⁷

Jestliže se tedy nechceme spokojit s obrazem vlastního, silně kulturně ovlivněného pohledu na svět v kulisách tábora paleolitických lovců, je třeba kulturní fenomény, specifické (a „kulturní“) jen do jisté úrovně, zredukovat až na obecné univerzální principy fungování lidské mysli a mechanismy, skrze něž mysl komunikuje s fyzickým i sociálním prostředím. Je li tento přístup zasazen do evolučního paradigmatu vývoje člověka, lze hovořit o evolučně-kognitivní teorii kultury.⁸

Nedostatečná teorie kultury se nutně projevuje na pokusech o výzkum pravěkých náboženských systémů, chápaných jako kulturní jevy. S veškerým

⁵ Filozofické hermeneutické přístupy (W. Dilthey, H.G. Gadamer, M. Heidegger) do archeologie přímo, až na dílčí výjimky, fakticky nepronikly.

⁶ Český překlad této a ostatních citací z anglickojazyčné literatury R.H.

⁷ Nabízejí se některé paralely se strukturální antropologií. Zde nabízený přístup je ale méně spekulativní, univerzálnější (např. na své úrovni nepředpokládá zásadní jinakost v myšlení „přírodních národů“; srov. Renfrew 1994: 5) a není fixovaný na verbální úroveň kultury.

⁸ Mithen (1996: 147–150, 2006) analýzami kognice neandrtálců ukazuje, že pomocí kognitivní teorie mysli, resp. kultury lze do jisté míry překonat nejen kulturní horizont, ale horizont myšlení evolučně moderního člověka vůbec.

respektem k oprávněné snaze o studium těchto aspektů kultury v rámci archeologie je třeba konstatovat, že existuje velmi zřetelný nesoulad mezi exaktní částí výzkumu a onou „tvorbou historie“, zahrnující i pokusy o uchopení symbolicko – náboženského (ideologického, kosmologického...) rozměru kultury. Na jedné straně archeologie vyžaduje k vyslovení hypotézy důkladnou analýzu empirického materiálu provedenou z různých perspektiv a na druhé straně se spokojí s užitím takřka mysteriózních závěrů např. Eliadovy „kreativní hermeneutiky“ (viz např. Chroustovský 2006: 6–7; Podborský 2006:23), která je aplikována na archeologický materiál a struktury, jejichž funkce je těžko interpretovatelná jako utilitární (Renfrew 1994: 52):⁹

Když nemůže být kulturní prvek věrohodně vysvětlen racionálním, „funkčním“ způsobem, bývá mu připisán „rituální“ význam. Archeologická kategorie „rituální“ tak často nabývá reziduální povahy a je definována v zásadě absencí něčeho jiného, konkrétně dobrého alternativního vysvětlení.

Ačkoliv nelze popřít, že řada artefaktů a struktur užitých pro rekonstrukci pravěkých náboženských systémů zřejmě skutečně nesla primárně náboženský význam a funkci v rituálních praktikách, je postavení rekonstrukce náboženského systému a jeho funkce v kultuře jen na nich zavádějící, zejména z důvodu, že implikuje relativní oddělenost náboženství od ostatních sociálních jevů. Tato oddělenost v archaických společnostech zřejmě neexistovala a jde opět o perspektivu založenou na sekularizovaném společenském systému badatele. Komplexní výzkum pravěkých náboženských systémů tedy nemůže být započat apriorním vyselektováním materiálu se „zřejmým“ náboženským významem (Insoll 2004: 5):

Potřebujeme přistupovat k náboženství jako k jevu stojícímu v základech veškeré hmotné kultury a jejího významu – a neredukovat jej na pojem označující „rituální předmět“. Potřebujeme rozpoznat náboženství jako jeden ze základních kamenů, ne-li přímo základní kámen [kulturní] identity. Jak bylo zdůrazněno, takovýto přístup umožňuje chápat náboženství jako součást celostního [kulturního] souboru, možná formujícího všechny rozměry života, a rozpoznávat kategorie „náboženské“ materiální kultury jako kategorie nejednoznačné a těžko definovatelné. Vylučujeme materiál, který mohl být využíván, když se lidé zaobírali svými náboženskými představami? [...] Nebo jen začleňujeme předem předdefinovaný seznam materiálu „jednoznačně“ náboženské povahy?

Chce li archeologie studovat pravěké náboženské systémy s jiným záměrem, než je produkování jímavých narací s nádechem tajemna, rekonstruování panteonů a podobně, měla by k těmto výzkumům přistupovat se stejnou teoretickou důsledností a rigorózností, s jakou přistupuje k jiným oblastem svého vědeckého zájmu. Kulturní distance studovaných kultur, obtížná interpretovatelnost archeologické materiálu a standardy vědecké práce by měly archeologii nutit k tomu, aby přistupovala k archeoreligionistickým bádáním s dostatečnou teoretickou připraveností spočívající především v nosné teorii náboženství, potažmo jevů, které jsou jako náboženské chápány (rituál, oběť, modlitba atd.). Archeologům nelze upřít snahu hledání těchto teorií v příslušných oborech. Lze jen litovat, že zejména

⁹ Tento problém teoretické disharmonie není tak patrný u prací týkajících se obvykle jednoho (protohistorického) náboženského systému, které čerpají z písemných pramenů. Tyto práce se ale veskrze nedotýkají samotné teoretické problematiky výzkumu náboženství v pravěku a charakteru tohoto kulturního jevu obecně.

religionistické teorie přijímají nekriticky, aniž by se zabývali jejich teoretickou kompatibilitou s vědecky pojatou archeologií. Příkladem tohoto přístupu může být přejímání již výše zmíněných hermeneuticko – fenomenologických koncepcí náboženství. Že je tato praxe dosud běžná dokládá následující citace (Podborský 2006: 23):

Archeoreligionistiku považujeme za pomezí, resp. interdisciplinární vědní obor, jehož úkolem je zkoumání náboženství/náboženskosti lidstva [...] na základě obecných zákonů religionistiky, zejména její („kreativní“, či „totální“) hermeneutiky a fenomenologie. [...] Samozřejmým předpokladem je dále apriorní nezaujatost, oproštění se od „kryptoteologického myšlení“, empatické citění a schopnost „imaginace“ v pojetí M. Eliadeho, tj. schopnost sestavit na základě torzovitých pramenů (intuitivní) obraz náboženského světa pro tu kterou historickou epochu.

Podborského syntéza náboženství pravěku je postavena spíše na evolucionistickém pojetí vývoje náboženských představ a Eliadova koncepce náboženství se v ní nijak, kromě citované deklarace, zásadně neprojevuje. Těžko lze ale autorovi vytýkat obtíže s jasnou formulací a aplikací teorie náboženství, s níž by k pramennému materiálu přistupoval. Jak trefně komentuje (Podborský 2006: 3):

Při přípravě práce jsem narážel na chronický problém s odbornou literaturou. Ani ne tak pro její záplavu a často nesnadnou dostupnost, jak spíše pro její ideovou pluralitu; orientace ve spleti subtilních teoretických problémů světové religionistiky vskutku není jednoduchá, zvláště pro autora s převážně archeologickým školením, který ze své profese tíhne spíše k faktografii než k filozofii.

To, že se religionistika jeví spíše jako filozofický než faktografický diskurz, je problémem religionistiky samotné. Tento problém bude trvat tak dlouho, než se religionistika odhodlá k sebeidentifikaci jako antropologická disciplína (srov. Horyna 2007) s explicitním odmítnutím všech kryptoteologických spekulativních narací halčících se do fenomenologicko-hermeneutických přístupů¹⁰ k výzkumu náboženství chápaného jako kategorie *sui generis*.

Vzhledem k výzkumu pravěkých náboženských systémů lze konstatovat, že pokusy o aplikaci přímo religionistických konceptů náboženství obecně, ale např. i rituálu, oběti a podobně, jsou v rámci archeoreligionistiky spíše raritou (kromě koncepcí Eliadových), právě pro faktickou nemožnost jejich aplikace na archeologický materiál (religionista ví, že řadu z nich nelze fakticky užít ani při výzkumu živých kultur). Tento jev není vizitkou teoretické sterility archeologie, ale religionistiky. Při požadavku alespoň relativně ověřitelných závěrů ohledně pravěkých náboženství (resp. možnosti rekonstrukce procesu jejich učinění), na nichž archeologie většinou trvá, mnohé religionistické teorie prostě neobstojí. Pokusy o syntézu archeologii vlastního materialistického přístupu a idealistických konstruktů (fenomenologicko – hermeneuticky laděné) religionistiky vedou k teoretickému marasmu a nedorozuměním.

Na druhou stranu jde kolísavá úroveň studia „nadstavbových“ sociálních jevů v pravěkých kulturách na vrub i archeologii. Zřídka jde totiž o hlavní oblast jejího badatelského zájmu a její teorie a metody nejsou k uchopení tohoto předmětu uzpůsobené.

¹⁰ Užítí hermeneutických přístupů se jeví jako opodstatněné v interpretační části výzkumu a při jeho literárním zpracování.

Určitou vnitřní koherenci při výzkumu těchto jevů vykazují studie řadící se do „postprocesuálního“ proudu archeologie, která se specializuje zejména na studium symbolického významu antropogenních monumentálních struktur ve vztahu k fyzické krajině (viz např. Bender 1992; Tilley 1993, 1994, 2004; Field 1998; Fleming 1999). Ve svém odporu k vědeckým „metanaracím“ opomíjí tento směr vědomě teoretickou rovinu bádání (v jeho extrémním směru „radikální archeologie“ lze hovořit až o teoretickém anarchismu) a klade důraz především na složku metodologickou. V této převažuje aplikace hermeneutických a fenomenologických přístupů při interpretaci krajinných struktur spolu s badatelovými subjektivními prožitky zakoušenými při navštěvování studovaných míst.

Z výše uvedeného by se zdálo, že v tomto směru by bylo teoreticky únosné užití religionistických fenomenologů – hermeneutických přístupů. Toto zdání je ale zavádějící. Oba směry se zásadně liší celkovým pojetím dějin,¹¹ kultury (a tedy i náboženství) a způsobem aplikace fenomenologie.¹² Zatímco přístup k náboženství u fenomenologů náboženství by bylo možno nazvat „substanciálním“, v rámci postprocesuální archeologie, ačkoliv silně zaměřené na symbolický význam hmotné kultury, se s pojmem „náboženství“ v podstatě nepracuje. Uváděné důvody jsou dva:

- Postprocesuální archeologové jsou výrazně zaměřeni na význam a smysl hmotné kultury jako aktivního činitele v sociální realitě. Tato není chápána jako pasivní doklad abstraktních myšlenkových konceptů a již vůbec ne jako doklad „vyjevování se posvátna“. Studium náboženství se do značné míry redukuje na studium rituálu, který je nahlížen ze sociologické perspektivy, tedy jako aktivita umožňující vládnoucí elitě kontrolovat sociální realitu.
- S tímto souvisí i druhý důvod absence „náboženství“ v postprocesuálních interpretacích: postprocesualisté pracují s marxistickým pojetím dějin, v jehož rámci je náboženství chápáno na úrovni ideologie, resp. je negativně nahlíženo jako nástroj vládnoucích vrstev pro zajištění sociálního pořádku vyznívajících v jejich prospěch na úkor mas ovládaných. Sama podoba tohoto „nástroje“ (explicitní podoba náboženství) je studiem hmotné kultury téměř nedosažitelná a navíc vlastně její studium nepřináší nic hodného poznání.¹³

Ačkoliv je tento přístup vzhledem k výzkumu antropogenních krajinných symbolických struktur přínosný a vnesl do obecné archeologické teoretické debaty mnoho vážných připomínek a témat (z nichž některá byla převzata i do archeologie kognitivně-procesuální, viz níže), jde o přístup ryze interpretativní a opomíjející

¹¹ Z hlediska zaměření této práce lze jen stručně konstatovat, že postprocesuální archeologie v zásadě neuznává koncepci dějin ve smyslu „dějinných událostí“ odehrávavších se ve společenském makroměřítku. Minulost chápe jako maximálně fragmentární koláž v zásadě náhodných, subjektivních aktů jedinců, maximálně sociálních skupin. Dějinným leitmotivem je pak boj o moc mezi „třídami“ společnosti (Shanks – Tilley 1992: 130).

¹² V rámci postprocesuální archeologie je fenomenologicko-hermeneutických postupů užíváno v drtivé většině při interpretaci antropogenních monumentálních struktur v krajině. Fenomenologické koncepty jsou inspirovány především díly Heideggera a Merleau-Pontyho (viz např. Tilley 1993, 1994, 1996, 2001, 2004; Nash 1997; Field 1998; Thomas 2001).

¹³ Dle postprocesuálních archeologů je nutno studovat zejména ty jevy, které jsou aktuální i současné době, resp. je „dovoleno“ účelově a neustále reinterpretovat „objektivně neexistující“ minulost vzhledem k požadavkům současné společnosti. Toto činí postprocesualisté explicitně, zatímco, dle nich, všichni ostatní vědci implicitně – a navíc s nárokem na „objektivitu“ a „pravdivost“ (viz např. Tilley 1998). – Ke kritice tohoto přístupu viz Insoll 2004: 760–85.

explanační rovinu výzkumu.¹⁴ Problematická je též explicitní sociální angažovanost postprocesualistů promítaná do „vytváření“ historie (anebo vůbec odmítavého postoje k jejímu „vytváření“), která dle nich objektivně neexistuje (viz např. Tilley 1998: 305–330).

Lze shrnout, že v současné době neexistují vzájemně teoreticky kompatibilní směry archeologie a teorie náboženství, tedy samotná teorie archeoreligionistiky, která by umožňovala vědecký výzkum pravěkých náboženských, v širší perspektivě pak obecně symbolických systémů.

Archeologie postrádá metody k jejich výzkumu a teorie toho, co vlastně má být zkoumáno a religionistika neposkytuje teorie náboženství použitelné při interpretaci archeologického pramene, resp. tyto neobstojí v kontextu kritického pojetí co možná nejvíce exaktní archeologie. Východiskem by mohla být syntéza teorií kognitivní religionistiky a procesuálně – kognitivní archeologie. Důvodem je v předcházejících směrech religionistiky nedosažená exaktnost (dílečích) závěrů kognitivní vědy o náboženství, jasné formulování dostatečně obecných aspektů náboženského chování, zakotvení jejich teorií v evolučním paradigmatu a kompatibilita jejího pojmosloví s ostatními antropologickými obory. Ze strany procesuálně – kognitivní archeologie vychází vstříc její zaměření na materialisticky pojaté studium symbolického rozměru kultury a výzkum lidských kognitivních procesů na základě analýz artefaktů (z této perspektivy pak nabývajících kvalit mentefaktů). Vztah těchto vědních přístupů a možnost jejich uplatnění v archeoreligionistice jsou rozvedeny níže.

Před samotným věnováním se ohledání možné syntézy procesuálně – kognitivní archeologie a kognitivních věd o náboženství je třeba v krátkosti zmínit poslední významný teoretický problém archeoreligionistických bádání vyplývající z povahy archeologického materiálu, resp. jeho užití jako pramene pro výzkum symbolického rozměru pravěkých kultur. Ačkoliv jde o její jediný primární pramen, archeologie se do nedávné doby nepokusila o formulaci teorie hmotné kultury. Bez teorie ošetřující vztah materiální kultury a kultury obecně, tedy způsob, jakým může artefakt získat symbolický význam, jakým způsobem je materiální kultura aktivní při samotné tvorbě symbolické roviny kultury a podobně, nelze ve výzkumu sledované problematiky postoupit od spekulativních narácí k netriviálním teoriím.¹⁵

Základní charakteristika kognitivní vědy o náboženství

Přestože se tato práce nezabývá primárně kognitivní vědou o náboženství, je nezbytné, aby byly na tomto místě načrtnuty alespoň základní rysy určující tento přístup k výzkumu náboženství, se zvláštním zřetelem na ty její aspekty, které považují za důležité vzhledem k možnostem jejího uplatnění v rámci archeoreligionistiky.

Kognitivní věda o náboženství vyhovuje požadavku vertikálně integrovaného systému vědeckého poznání. Její závěry neodporují poznatkům v tomto systému

¹⁴ K přehledovým studiím k postprocesuální archeologii viz např.: Hodder – Shanks 1995; Thomas 1996; Hodder – Hutson 2003; Shanks 2008: 133–144.

¹⁵ K této problematice viz např. Hodder 1982; Renfrew – Scarre 1998; DeMarrais – Gosden – Renfrew 2004; Knappett 2005.

nadřazeným (obecnějším) vědním oborům a paradigmatům (evoluční biologie, kognitivní psychologie atd.).

Náboženství je v rámci kognitivních věd o náboženství chápáno a studováno jako evoluční vedlejší produkt (Atran 2002; Mithen 1996) a kapacita lidského mozku.¹⁶ Kognitivní výbava mozku tyto představy umožňuje a zároveň omezuje jejich variabilitu (Boyer 2001: 4). Náboženské představy „parazitují“ na dílčích doménách mozku (tzv. „domain specific theory of mind“; viz Fodor 1983; Tooby – Cosmides 1992; přehledně Mithen 1996: 33–72), resp. programech, které tyto domény umožňují. Tato evolučně vyvinutá „krajina“ domén je popsána Atranem (2002). Atran postihuje v této „krajině“ několik systémů obsahujících modely zprostředkované kognitivními procesy. Jde o dispozice umožňující chápání prosté mechaniky, „folk“ biologie a intuitivní psychologie. Dále tyto systémy obsahují emoční programy, jako např. strach a úzkost, radost a lásku, smutek a vinu. Poslední skupinou jsou sociální interakční schémata, jako např. schémata predátor-kořist, přítel-nepřítel. Tyto vrozené mechanismy *umožňují* vznik a šíření náboženských reprezentací, ačkoliv tyto přímo nedeterminují (srov. Martin 2003: 223). Neexistuje tedy specifická „náboženská“ doména. Teze, že se „náboženské“ představy, procitování a jednání dějí na základě užívání běžných kognitivních mechanismů je fundamentální axiom kognitivní religionistiky. Náboženské koncepty jsou velmi dobře přenosné a zapamatovatelné, právě proto, že využívají tyto kognitivní procesy a intuitivní znalost světa. Teze rozpracované Boyerem (1994; 2001) shrnuje Martin (2003: 221–222):

[N]áboženské představy jsou snadno osvojovány a zvoleny ke [kulturnímu] přenosu, protože pasují do šablon běžné kognitivní výbavy [...] „celkový význam“ náboženství se zakládá na celé řadě kognitivních jevů, které vyžadují zapojení běžných kognitivních procesů při produkci mírně kontraintuitivních světů. Například k informaci o nadpřirozeném činiteli se automaticky připojuje velké množství informací, ačkoliv tyto informace nebyly explicitně vyjádřeny: [Martin zde cituje Boyera 2001: 314]. [S]ystém [lidské] intuitivní psychologie s nimi [tj. s nadpřirozenými činiteli] nakládá jako s intencionálními činiteli, systém výměny s nimi nakládá jako s partnery pro výměnu, systém morálky s nimi nakládá jako s potenciálními svědky morálních činů, rozpoznávající systém je určuje jako konkrétní jedince. [...] Když jsou ale tyto činitel dále obdařeni „nadopřirozenými“ vlastnostmi – na základě lidské schopnosti brát v potaz oblast možného stejně tak jako tuto oblast konfrontovat – běžné kategorie [činiteli automaticky přisuzované] jsou narušeny kontraintuitivními nároky a tak se [koncepty nadpřirozených činitelů] stávají pozoruhodnými a tudíž zvláště zapamatovatelnými a tíhnocími ke kulturnímu přenosu, výběru a přetrvání [...].

Protože je tedy náboženství dispozicí lidského mozku a neexistuje jinak než ve formě mentálních reprezentací (a jimi podmíněných veřejných reprezentací) (Sperber 1996), je nezbytné začít jeho výzkum právě na úrovni jednotlivců, resp. fungování lidské mysli (Sørensen 2005: 469):

Náboženství odkazuje k jistým typům chování a představ zastávaných lidmi a lidský kognitivní systém je nutným (pokud ne dostačujícím) elementem v jakémkoli vysvětlení náboženství. Jak je tomu v případě každého jiného kulturního jevu, *žádné náboženství neexistuje bez lidské kognice*, a je tedy

¹⁶ Přehledné shrnutí navržených koncepcí náboženství z pohledu kognitivních věd viz Chalupa 2007.

poněkud matoucí, že při konstruování adekvátních teorií byla její role [v náboženství] opomíjeno tak dlouho.

Dalším základním požadavkem kognitivní vědy o náboženství, vyplývajícím z výše uvedeného, je fragmentarizace (dekonstrukce) „náboženství“ na kategorie umožňující aplikaci metod, které jsou užívány k výzkumu nenáboženských fenoménů. Ačkoliv kognitivní věda o náboženství nijak nepopírá, že konkrétní náboženské systémy mají kulturní charakter, požaduje, aby jejich interpretaci předcházely explanační teorie dílčích atributů „náboženského“ jednání (např. rituálu), které umožňují dekonstrukci pro heuristické účely vyfabrikovaného pojmu „náboženství“ a překonání jeho explicitní roviny (výpovědi věřících, náboženská literatura a pod.), která je při studiu pravěkých náboženských systémů téměř nedosažitelná.

Náboženství je tak studováno jako jev, který má v rámci ostatních sociálních jevů jen relativní samostatnost. Jeho „morfologie“ je podobná např. ideologii, ekonomice a podobně. Odlišnost je založena až na legitimizaci a autorizaci „náboženských“ reprezentací skrze odkazování se na kulturně postulované nadpřirozené činitele (viz výše) a konání náročných a nákladných praktik směřujících ke kontraintuitivním světům, které nadpřirození činitelé reprezentují (srov. Atran 2004: 264; Martin 2003: 219):

[P]otřebujeme *explanační* teorie. I když je snaha porozumět náboženským jevům v jejich vlastním kulturním a historickém kontextu chvályhodná, nemůže být jediným smyslem vědeckého studia náboženství. Potřebujeme uchopit [z tohoto typu studia] zodpovědět všeobecné otázky, což není možné v rámci lokálních interpretací. Explanační teorie nám nejenže dovolují zodpovědět tyto všeobecné otázky, ale také obohacují lokální interpretace poskytnutím solidnějšího terminologického ukotvení a formulováním nových možných oblastí vědeckého zájmu. Všechny interpretace jsou závislé na teoriích a čím jsou tyto teorie explicitnější, tím lépe. **Kognitivní věda o náboženství tedy neodmítá význam interpretací v rámci akademického studia náboženství, ale pouze se pokouší napravit nevyváženou situaci důrazem na nezbytnost [užívání] explanačních teorií.**¹⁷

Pojetí náboženství jako na lidské kognici založeného jevu ve spojení s dekonstrukčním přístupem umožňuje nalezení kauzálních mechanismů a procesů, které se v „náboženství“ pravidelně objevují. Na jejich základě lze přistoupit ke komparativnímu výzkumu zdánlivě téměř nekonečně pestrých a variabilních náboženských fenoménů (Martin 2003: 223–224):

Vědecký přístup k [výzkumu] náboženství [...] může rozpoznat obecnou biokognitivní architekturu, na které lidské společnosti vystavely své rozmanité kulturní projevy. Tento biologický a kognitivní archiv lidských možností může poskytnout vědecký základ pro utřídění náboženských dat vzešlých ze srovnávacích a historických studií. [...] jestliže nebude vzata v potaz snaha o vytváření vědeckých teorií, akademie bude jen nadále ochraňovat předchozí témata charakteristická pro ideologiemi prodchnuté [religionistické] přístupy.

Takto lze komparaci morfologicky stejných „náboženských“ projevů (byť s různým kulturním zabarvením) dojít k formulování verifikovatelných, pro daný fenomén obecně platných teorií, anebo alespoň do značné míry funkčních

¹⁷ Sørensen 2005: 467; zvýraznění R. H.

hypotéz. Konkrétně lze jmenovat např. Sperberovu teorii kulturních reprezentací (Sperber 1996), Mithenovu teorii vzniku umění, náboženství a vědy (Mithen 1996), Whitehouseovu teorii dvou protikladných způsobů náboženskosti a rituální činnosti (Whitehouse 1995, 2000), obecnou teorii rituálu a rituální kompetence McCauleyho a Lawsona (2002), kognitivní teorii magie Pyysiäinena (2004) či Boyerovu teorii „mírně kontraintuitivních kulturně postulovaných nadpřirozených činitelů“ (Boyer 2001).

Jakkoliv je výše učiněný „črt“ kognitivní religionistiky povšechný, vyplývají z něj minimálně dva pro archeoreligionistiku velmi cenné závěry: kognitivní věda o náboženství a vědecky pojatá archeologie jsou na metateoretické úrovni kompatibilní. Kromě shodného pojetí tvorby vědeckých teorií sdílejí např. i evoluční paradigma a materialistický přístup k výzkumu kultury. Fakticky *kognitivní* archeologie a paleoantropologie přispívají k výzkumu vývoje lidské kognice a tedy k rozvoji kognitivních věd obecně. A dále, kognitivní věda o náboženství poskytuje archeoreligionistice netriviální teorie náboženského chování, které umožňují aplikaci na archeologický materiál a spolehlivou predikci jevů, které nelze na základě tohoto materiálu zachytit.

Procesuální archeologie a její vztah ke kognitivní archeologii

Kognitivní archeologie přímo navazuje na archeologii procesuální (také označovaná jako „nová archeologie“). Procesuální archeologie vznikla v padesátých letech ve Spojených Státech. Jde o scientistní směr archeologie, který se hlásí k filozofickému pozitivismu a zaměřuje se na subsistenční rozměr kultury. Pozitivismus se zde projevuje primárně přesvědčením, že archeologická, vědecky uchopená (např. i pomocí statistických analýz) data jsou objektivní – „nelžou“ –, jejich explanace není závislá na teorii a na základě těchto explanací lze učinit univerzálně platné závěry ohledně např. principu kulturní změny (Pearson 2002: 20):

Mezi její hlavní témata patřil zájem o explanaci empirických pozorování týkajících se lidského chování v kontextu mezikulturních zevšeobecnění nebo zákonů a přesvědčení, že tato empirická pozorování (archeologická data) jsou vždy nezávislá na jakékoliv teorii.

Celá kultura je tak v zásadě chápána jako extrasomatický adaptační mechanismus, jehož změna je založena na vnějších ekologických, anebo vnitřních, takřka etologických tlacích, přičemž artefakty s např. zřejmým symbolickým významem („umělecké“ artefakty) jsou nahlíženy jako doklad zkoumání nehodného (popř. nezkoumatelného) epifenoménu. Zřejmým nedostatkem tohoto přístupu, který se stal později předmětem kritiky postprocesuální archeologie, je pomínutí člověka jako intencionálního, zdaleka ne vždy racionálně (nebo čistě pudově, a tedy ryze adaptativně) jednajícího individua.¹⁸ Tyto problémy kognitivně-procesuální archeologie reflektuje a překonává (viz níže).

Zde je třeba korektně (protože podobná poznámka směřovala i postprocesuální archeologii) upozornit na jistou ideologickou zátěž kognitivně – procesuální archeologii předcházející archeologie procesuální a to zejména v ohledu jejího

¹⁸ K problematice aktivní role subjektu člověka v (pravěkých) společnostech a možnostech jejího studia na základě archeologických pramenů viz např. Dobres – Robb 2000.

nezájmu o studium symbolického rozměru kultury (o zájmu přímo o pravěké náboženské systémy nemluvě), který nebyl zapříčiněn jen jejím teoretickým zaměřením a limity jejich metod.

Výzkumu či ostentativnímu ignorování pravěkých náboženských systémů v archeologii je takřka inherentní ideologická a společenská zátěž. V mnoha případech je zneužívání archeologie pro nacionalistické (v jistých quazivědeckých směrech např. archeologie Germánů, Slovanů, Keltů a pod.) a ideologické¹⁹ zájmy zcela zřejmé. Více překvapuje, že ideologické motivy a akcenty můžeme rozpoznat v *jakémkoliv* směru archeologie a to minimálně při volbě problematiky výzkumu, zejména pak ale při procesu jeho interpretace, do níž je nezbytně promítáno implicitní „předporozumění“ interpreta (viz např. Tilley 1998: 305–330). Jistým paradoxem je, že do jisté míry lze nazvat jako ideologickou i motivaci o vyhnutí se interpretačním pokusům omezením se na rigorózní popis pravěkých kultur čistě na základě (přírodovědných) verifikovatelných analýz, případně doplněných o etnologická pozorování, jak se dělo právě v rámci procesuálního archeologie. Procesuální archeologie vznikla v době nadšení (a částečně – v souvislosti s gradující hrozbou atomové války či objevujícími se problémy degradace životního prostředí – i zděšení) z výsledků exaktních vědeckých oborů. Kromě toho, že aplikace exaktních expertíz přinesla skrze ní do archeologie obecně mnoho zásadních metod a poznatků (viz výše), celkové společenské klima působilo na obor archeologie (doposud považovaný za humanitní směr) v tom smyslu, že i její čelní protagonisté usilovali o to, aby se z archeologie stala *science*, tedy charakterem přírodovědný obor. Jako taková měla šanci usilovat o společenskou prestiž a tedy i finanční zajištění z veřejných zdrojů. Je otázkou, zda se kognitivní archeologie nenachází v podobné pozici např. ve společenské soutěži s čtenářsky přívětivějšími interpretačními směry archeologie.

Kognitivní archeologie

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“. 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 mladšího pravěku, tedy tematické

¹⁹ Např. příklad nutnosti dezinterpretace archeologického naleziště Oleneostrovskij migilnik archeology stalinistického Ruska tak, aby byl výstup kompatibilní s Engelsoným pojetím vývoje lidské společnosti, uvádí Mithen (2006: 195–196).

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. Gowlett 1984; Issaac 1986; Mithen 1990, 1996, 2006; Mellars – Gibson 1996; Wynn 2001, 2002).

Druhý směr kognitivní archeologie je zaměřen na výzkum obrazivého umění kultur mladšího paleolitu a „přírodních národů“ v kontextu jim přiřádaných náboženských tradic „šamanského“ charakteru (viz např. Pearson 2002; Lewis-Williams 2007 [s další literaturou]; AURA homepage of COGNITIVE ARCHAEOLOGY [viz internetové zdroje]). 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 tohoto příspěvku nejdůležitější směr je samotná kognitivně – procesuální archeologie. Počátek kognitivní archeologie lze klást do roku 1982, kdy byla publikována inaugurační přednáška jejího čelního představitele Colina Renfrewa (1982). V této době byla procesuální archeologie v podstatě považována za překonanou a to nejen proto, že se nespĺnila očekávání, která se od ní jako od sebeproklamované „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,²⁰ a přitom zůstat v tradici procesuální archeologie s jejím požadavkem na co možná neobjektivnější 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

²⁰ Viz např. Hodder 1982, 1986.

překonává kognitivně – procesuální archeologie svou předchůdkyni (vedle samotného zaměření se na výzkum myšlení v pravěku) v uznání významu studia „psycho-sociálních“ 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 uchovávání rozdělil na čtyři hlavní vývojové fáze:

Etapa	Druh/datece	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	rání 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, rozmanitě 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. pomnutí 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 myslí/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 měr.
- 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.

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 a pod.), 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 nezrcadí 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 artefaktním 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 „konstraintivita“, 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 konstraintivních aspektů „kognitivnímu optimu“ (viz Boyer 1994, 2001; Guthrie 1993). Přesto i u těchto náboženských systémů je přenos obtížný, protože konstraintivní 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 konstraintivní (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.

Kognitivní archeoreligionistika?

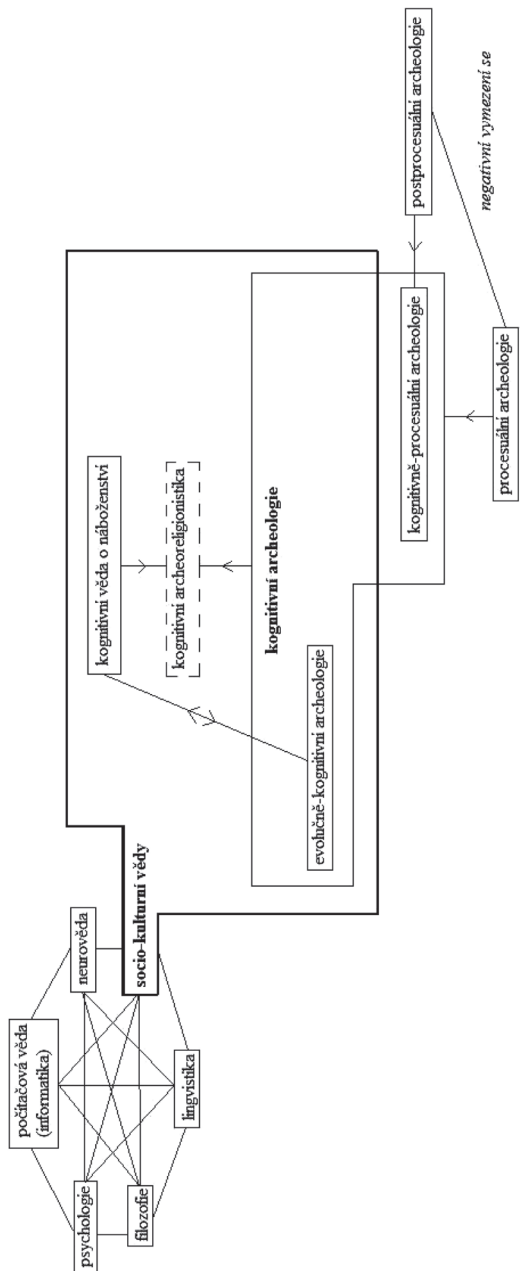
Přístup ke studiu náboženských systémů, tak jak je prezentuje kognitivní věda o náboženství, je dosud v archeologii nedocenenou možností k výzkumu pravěkých náboženských systémů. Důvodem je charakter kognitivních teorií dílčích náboženských fenoménů, které jsou dostatečně obecné, transkulturně aplikovatelné a zároveň do značné míry verifikovatelné. Umožňují predikci forem náboženského chování, existence či neexistence náboženských institucí, základního charakteru nadpřirozených činitelů a pod. Takto představují možnost modelování základních rysů náboženského chování při omezeném množství pramenného materiálu, které obstojí nárokům kladeným na vědecké hypotézy. Tyto modely jsou otevřené další interpretační práci zahrnující kulturní specifika daného náboženského systému.

V rámci diskurzů archeologie jsou s kognitivní vědou o náboženství nejvíce kompatibilní (jak z hlediska do určité míry sdílených paradigmat a nosných teorií, tak i z hlediska oblasti zájmu) přístupy evolučně – kognitivní archeologie a archeologie kognitivně – procesuální. Zatímco evolučně – kognitivní archeologii lze považovat za etablovanou součást kognitivních věd obecně (včetně jejího vzájemného ovlivňování se s kognitivní vědou o náboženství), archeologie kognitivně – procesuální dosud postrádá jasnou profilaci tímto směrem. „Kognitivní“ je v tomto diskursu zatím spíše vyjádřením oblasti badatelského zájmu, než teoretickým vymezením se. Tento moment se ukazuje jako výrazně problematický právě např. při „kognitivním“ výzkumu náboženství, který často zcela opomíjí přístup kognitivní vědy o náboženství, resp. metody a přístupy kognitivních věd obecně.

Kognitivní přístup k výzkumu pravěkých náboženských systémů, neboli potenciální subobor *kognitivní archeoreligionistika*, může být etablován jako teoreticky vymezený a čitelný přístup jen tehdy, je-li v něm pracováno s vývojovou perspektivou náboženství (resp. kognice obecně), tak jak ji prezentuje evolučně – kognitivní archeologie, dále se studiem role materiální kultury jako aktivního činitele v symbolickém rozměru kultury, tak jak je toto studium rozvíjeno v rámci kognitivně – procesuální archeologie, a konečně s teoriemi prezentovanými kognitivní vědou o náboženství. Ideální místo *kognitivní archeoreligionistiky* v rámci kognitivních věd nastiňuje tab. 2.

Poznámka k postavení kognitivní vědy o náboženství v rámci akademického studia náboženství

Je nutné učinit několik poznámek ohledně sociologicko-vědních aspektů častého *apriorního* odmítání kognitivní vědy o náboženství. Mnozí badatelé zaměňují vědeckou debatu s teologickou disputací. Přes explicitní protináboženské zaměření některých autorů zasahujících do pole kognitivní religionistiky (např. evoluční biolog a etolog Richard Dawkins [2002, 2006]) jsou obvinění „kognitivců“ z vulgarizace náboženství bezpředmětná, tak jako je bezpředmětná debata s těmi,



Tab. 2. Částečně podle Knappetta (2005: 3)

kterí tato obvinění (halená do filozofického hávu) vznášejí. Je pochopitelné, že se mnohým religiózně založeným historikům náboženství a odborníkům na nová náboženská hnutí zdá, že teorie kognitivních věd v očích veřejnosti téměř cíleně diskreditují náboženství. V tomto se ale pouze negativně projevuje *jejich* apologetické úsilí. Kognitivní věda o náboženství spíše než to, zda „nahore něco je“, zkoumá, jaké evolučně vyvinuté kognitivní mechanismy člověku umožňují o takových věcech přemýšlet. Hodnocení intersubjektivních kvalit náboženských představ není v její kompetenci a proto je ani nemůže nijak snižovat. Hermeneutické rekonstrukci intersubjektivního smyslu náboženských představ, jako religionistice vlastní oblasti zájmu (Pavlincová – Horyna 1999: 39), však může kognitivní věda o náboženství poskytnout solidní, a do značné míry objektivní zázemí.

V méně vypjaté pozici je problém estetický. Jazyk výstupů kognitivní vědy o náboženství je jisté o poznání méně poutavý než jazyk hermeneutiků. Jeho kognitivně-vědecké analytické zabarvení do značné míry brání vytváření spontánních mentálních obrazů a u mnohých tak vyvolává nelibé pocity asociované snad s „četbou“ středoškolských učebnic ne právě u humanitních vzdělanců oblíbených oborů. Jinými slovy, kognitivní věda o náboženství neužívá terminologie a figur užívaných vlastními nositeli náboženství, a proto se zdá, jakoby se „opravdové“ podstaty náboženství ani nedotýkala, resp. ji (při nejlepším) opomíjela. Jak lze parafrázovat raného Wittgensteina: správnou metodou *vědy o náboženství* by vlastně bylo: neříkat nic než to, co se říci dá, tedy věty přírodovědy – tedy cosi, co nemá s *náboženstvím* nic do činění –, a kdyby pak chtěl někdo říci něco metafyzického, upozornit ho, že jistým znakům ve svých větách nedal význam. Tato metoda by toho druhého neuspokojovala – neměl by pocit, že ho učíme *vědě o náboženství* – avšak právě ona by byla jedinou správnou metodou (srov. Wittgenstein 2007: 83).

Seznam použité literatury

- Atran, S. 2002. *In Gods We Trust*. Oxford: Oxford University Press.
- Bender, B. 1992. „Theorising Landscapes, and the Prehistoric Landscapes of Stonehenge.“ *Man* 27, 735–755.
- Boyer, P. 1994. *The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion*. Los Angeles – Berkeley: University of California Press.
- Boyer, P. 2001. *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*. New York: Basic Books.
- Boivin, N. 2004. „Mind over Matter? Collapsing the Mind – Matter Dichotomy in Material Culture Studies.“ In: DeMarrais, E. – Gosden, Ch. – Renfrew, C. (eds.), *Rethinking Materiality. The Engagement of Mind with the Material World*. Cambridge: McDonald Institute for Archaeological Research, 63–71.
- Dawkins, R. 2002 [1986]. *Slepý hodinář: zázrak života očima evoluční biologie*. Praha: Paseka.
- Dawkins, R. 2006. *The God Delusion*. London: Bantam Press.
- DeMarrais, E. – Gosden, Ch. – Renfrew, C. (eds.). 2004. *Rethinking Materiality. The Engagement of Mind with the Material World*. Cambridge: McDonald Institute for Archaeological Research.
- Dobres, M. – Robb, J. (eds.). 2000. *Agency in Archaeology*. London: Routledge.

- Donald, M.** 1991. *Origins of the Human Mind. Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Donald, M.** 1993. „Precis of *Origins of the Human Mind*.“ *Behavioral and Brain Sciences* 16, 737–791.
- Donald, M.** 1998. „Hominid Enculturation and Cognitive Evolution.“ In: Renfrew, C. – Scarre, C. (eds.), *Cognition and Material Culture: the Archaeology of Symbolic Storage*. Cambridge: McDonald Institute for Archaeological Research, 7–17.
- Field, D.** 1998. „Round Barrows and the Harmonious Landscape: Placing Early Bronze Age Burial Monuments in South-East England.“ *Oxford Journal of Archaeology* 17, 309–326.
- Flannery, V. – Marcus, J.** 1998. „Cognitive Archaeology.“ In: Whitley, S. (ed.), *Reader in Archaeological Theory. Post-Processual and Cognitive Approaches*. London: Routledge, 35–48.
- Fleming, A.** 1999. „Phenomenology and the Megaliths of Wales: A Dreaming Too Far?“ *Oxford Journal of Archaeology* 18, 119–125.
- Fodor, J.** 1983. *The Modularity of Mind*. Cambridge: MIT Press.
- Gowlett, J.** 1984. „Mental abilities of early man: a look at some hard evidence.“ In: Foley, R. (ed.), *Hominid Evolution and Community Ecology*. London: Academic Press, 167–192.
- Guthrie, S.** 1993. *Faces in the Clouds. A New Theory of Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Hodder, I.** 1982. *Symbols in Action*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hodder, I.** 1986. *Reading the Past*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hodder, I. – Shanks, M.** 1995. „Processual, Postprocessual and Interpretive Archeologies.“ In: Hodder, I. – Shanks, M. et al. (eds.), *Interpreting Archaeology. Finding Meaning in the Past*. London: Routledge, 3–29.
- Hodder, I. – Hutson, S.** 2003. *Reading the Past. Current Approaches to Interpretation in Archaeology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Horyna, B.** 2007. „Kulturní věda – další dilemma religionistiky.“ *Religio* 15, 3–28.
- Chalupa, A.** 2007. „Religion from the Perspective of Cognitive Sciences: An Evolutionary Adaptation, By-Product or Noise?“ In: sborník z konference *Various Interpretations of Religions: Methods and History* – CERES 2007 (Pardubice, 9.–11.10.2007), (v tisku).
- Chroustovský, L.** 2006. *Posvátné hory českého pravěku*. Nепublikovaná diplomová práce. Plzeň: FF ZČU.
- Insoll, T.** 2004. *Archaeology, Ritual and Religion*. London: Routledge.
- Insoll, T.** 2005. „Are Archaeologists Afraid of Gods? Some Thoughts on Archaeology and Religion.“ In: Insoll, T. (ed.), *Beliefs in the past. The proceedings of the Manchester conference on archaeology and religion*. Oxford: 2004, 1–6.
- Issac, G.** 1986. „Foundation stones: early artefacts as indicators of activities and abilities.“ In: Bailey, G. N. – Callow, P. (eds.), *Stone Age Prehistory*. Cambridge: Cambridge University Press, 221–241.
- Knappett, C.** 2005. *Thinking Through Material Culture*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Lawson, T. – McCauley R.** 2002. *Bringing Ritual to Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lewis-Williams, D.** 2007. *Mysl v jeskyni. Vědomí a původ umění*. Praha: Academia 2007.
- Martin, L.** 2003. „Cognition, Society and Religion: a new approach to the study of culture.“ In: *Culture and Religion* 4, 207–231.
- Mellars, P. – Gibson, K.** 1996. *Modeling the Early Human Mind*. Cambridge: McDonald Institute.
- Mithen, S.** 1990. *Thoughtful Foragers: A study of Prehistoric Decision Making*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Mithen, S.** 1990. 1996. *The Prehistory of the Mind: A Search for the Origins of Art, Science and Religion*. London: Thames and Hudson.
- Mithen, S.** 1990. 1998a. "The Supernatural Beings of Prehistory and the External Storage of Religious Ideas." In: Renfrew, C. – Scare, C. (eds.), *Cognition and Material Culture: the Archaeology of Symbolic Storage*. Cambridge: McDonald Institute for Archaeological Research, 97–106.
- Mithen, S.** 1990. 1998b. "A creative explosion? Theory of mind, language and the disembodied mind of the Upper Palaeolithic." In: Mithen, S. (ed.), *Creativity in Human Evolution and Prehistory*. London: Routledge, 165–191.
- Mithen, S.** 1990. 1999. „Cognitive Archaeology.“ In: Wilson, R. – Keil, F. (eds.), *The MIT Encyclopedia of Cognitive Sciences*. Cambridge MA, London: The MIT Press, 255–257.
- Mithen, S.** 1990. 2004. „From Ohalo to Çatalhöyük: The Development of Religiosity during the Early Prehistory of Western Asia, 20, 000 – 7000 BCE.“ In: Whitehouse, H. – Martin, H. L. (eds.), *Theorizing Religions Past. Archaeology, History, and Cognition*. Walnut Creek: Altamira Press, 17–43.
- Mithen, S.** 1990. 2006a. *The Singing Neanderthals. The Origins of Music, Language, Mind and Body*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- Mithen, S.** 1990. 2006b. *Konec doby ledové. Dějiny lidstva od r. 20 000 do r. 5000 př. Kr.*. Praha: BB Art.
- Nash, G.** 1997. „Monumentality and the Landscape: The Possible Symbolic and Political Distribution of Long Chambered Tombs around the Black Mountains, Central Wales.“ In: Nash, G. (ed.), *Semiotics of Landscape: The Archaeology of Mind*. BAR 661, 17–23.
- Oliva, M.** 2005. *Civilizace moravského paleolitu a mezolitu*. Brno: Moravské zemské muzeum.
- Pavlincová, H. – Horyna, B.** 1999. *Filosofie náboženství. Pokus o typologii*. Brno: Masarykova univerzita.
- Pearson, J.** 2002. *Shamanism and the Ancient Mind. A Cognitive Approach to Archaeology*. Walnut Creek: Altamira Press.
- Pleiner, R. et al.** 1978. *Pravěké dějiny Čech*. Praha: Academia.
- Podborský, V.** 2006. *Náboženství pravěkých Europeanů*. Brno: Ústav archeologie a muzeologie FF MU.
- Podborský, V. et al.** 1993. *Pravěké dějiny Moravy*. Brno: Muzejní a vlastivědná společnost.
- Pyysiäinen, I.** 2004. *Magic, Miracles and Religion. A Scientist Perspective*. Walnut Creek: Altamira Press.
- Renfrew, C.** 1982. *Towards an Archaeology of Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Renfrew, C.** 1994. „Towards a Cognitive Archaeology.“ In: Renfrew, C. – Zubrow, E. (eds.), *The Ancient Mind: Elements of Cognitive Archaeology*. Cambridge: Cambridge University Press, 3–12.
- Renfrew, C.** 2001. „Symbol before Concept: Material Engagement and the Early Development of Society.“ In: Hodder, I., *Archaeological Theory Today*. Cambridge: Polity Press, 123–140.
- Renfrew, C.** 2003. *Figuring It Out. The Parallel Vision of Artists and Archaeologists*. London: Thames & Hudson.
- Renfrew, C. – Scare, C.** (eds.), 1998. *Cognition and Material Culture: the Archaeology of Symbolic Storage*. Cambridge: McDonald Institute for Archaeological Research.
- Sørensen, J.** 2005. „Religion in Mind: A Review Article of the Cognitive Science of Religion.“ *Numen* 52, 465–494.
- Sperber, D.** 1996. *Explaining Culture. A Naturalistic Approach*. Cambridge MA: Blackwell Publishers.
- Shanks, M. – Tilley, Ch.** 1992. *Social Theory and Archaeology*. Cambridge: Polity Press.

- Shanks, M.** 2008. „Post-Processual Archaeology and After.“ In: Bentley, A. – Maschner, H. – Chippindale, Ch. (eds.), *Handbook of Archaeological Theories*. Lanham: Altamira Press, 133–144.
- Thomas, J.** 1996. *Time, Culture and Identity. An Interpretative Archaeology*. London: Routledge.
- Thomas, J.** 2001. „Archaeologies of Place and Landscape.“ In: Hodder, I. (ed.), *Archaeological Theory Today*. Oxford: Polity, 165–186.
- Tilley, Ch.** 1993. „Art, Architecture, Landscape [Neolithic Sweden].“ In: Bender, B. (ed.), *Landscape: Politics and perspectives*. Oxford: Berg Publishers, 49–84.
- Tilley, Ch.** 1994. *A Phenomenology of Landscape*. Oxford: Berg Publishers.
- Tilley, Ch.** 1996. „The Power of Rocks: topography and monument construction on Bodmin Moor.“ *World Archaeology* 28, 161–176.
- Tilley, Ch.** 1998. „Archaeology as Socio-Political Action in the Present.“ In: Whitley, S. D. (ed.), *Reader in Archaeological Theory. Post-Processual and Cognitive Approaches*. London – New York, 305–330.
- Tilley, Ch.** 2001. „An Archaeology of Supernatural Places: The Case of West Penwith.“ *Journal of the Royal Anthropological Institute* 7, 335–362.
- Tilley, Ch.** 2004. *The Materiality of Stone. Explorations in Landscape Phenomenology*. Oxford: Berg Publishers.
- Tooby, J. – Cosmides, L.** 1992. „The psychological foundations of culture.“ In: Barkow, J., Cosmides, L., Tooby, J. (eds.), *The Adapted Mind*. Oxford: Oxford University Press, 19–136.
- Whitehouse, H.** 1995. *Inside the Cult. Religious Innovation and Transmission in Papua New Guinea*. Oxford: Oxford University Press.
- Whitehouse, H.** 2000. *Arguments and Icons. Divergent Modes of Religiosity*. Oxford: Oxford University Press.
- Wittgenstein, L.** [1961] 2007. *Tractatus logico-philosophicus*. Praha: Oikumené.
- Wynn, T.** 2001. „The role of archaeology in cognitive science.“ In: Nowell, A. (ed.), *In the Mind's Eye: Multidisciplinary Perspectives on the Evolution of the Human Mind*. Ann Arbor: International Monographs in Prehistory, 9–19.
- Wynn, T.** 2002. „Archaeology and cognitive evolution.“ *Behavioral and Brain Sciences* 25, 389–438.

Internetové zdroje

AURA homepage of COGNITIVE ARCHAEOLOGY:

<http://mc2.vicnet.net.au/home/cognit/web/index.html>; [20. 4. 2008].

Summary

This article tries to evaluate a possible contribution of cognitive approaches in the study of prehistoric religions. Cognitive approach is here understood as a theoretically well-defined approach based on the theory of Cognitive Science of Religion, Evolutionary Cognitive Archaeology and emerging Cognitively-Processual Archaeology. An integral component of emerging Archaeological Study of Religions must be, because of the nature of our sources, a fully-developed theory of material culture. Material culture is seen as an active element influencing the development of symbolical dimension of culture and not only as a secondary material reflection of abstract concepts. A synthesis of above-mentioned approaches should lead to the scientific study of prehistoric religious phenomena in the context of other cultural elements and material conditions of prehistoric cultures.

Klíčová slova

kognitivní archeologie, kognitivní věda o náboženství, teorie materiální kultury, archeoreligionistika

Key Words

Cognitive Archaeology, Cognitive Science of Religion, Theory of Material Culture, Archaeological Study of Religions