

POJEM KRAJINA

Příspěvek k debatě v rámci kurzu „Geografie náboženství“

Jakýkoliv pokus o vymezení pojmu krajina sebou nutně nese určité ideologické, resp. paradigmatické zatížení interpreta, které je ještě poznamenáno jeho oborovým zaměřením (např. filozof, přírodovědec, archeolog, krajinný architekt). Samo slovo „krajina“ je starogermánského původu a vyjadřovalo část země obhospodařované jedním rolníkem. To, co se nacházelo za horizontem tohoto území už byla krajina jiná.¹ Toto již samo o sobě implikuje, že existuje mnohost krajin, resp. krajín je tolik, kolik existuje krajiny vnímajících subjektů.

V české literatuře podal zajímavou definici krajiny přírodovědec Jiří Sádlo.² Z výše uvedeného je vhodné konstatovat, že Sádlovo vymezení pojmu krajina vychází z postmoderních sociálních teorií a v archeologii by našlo odezvu nejzřejměji u postprocesualistů.

Základní ze Sádlových tezí je konstatování, že „krajina je živou soustavou, tj. není směsí interagujících, ale nezávislých živých a neživých struktur, (...) je jednou z organizačních úrovní života.“ Řadí se z hlediska strukturální hierarchie živých soustav takto: organelay-buňka-tkáň-orgán-jedinec-populace-společenstvo-krajina. V této hierarchii je nad fenoménem krajiny jen těžko uchopitelná kategorie planeta.

Krajina je tak úrovní hraniční a „shora“ i „zdola“ izolovaná, neboť mezi společenstvy a krajinou je zřejmý hiát, obvykle záplatovaný pojmem ekosystém, u něhož je ovšem „strukturní stránka věci znevážena“.

Sádlo dále konstatuje, že existují dva základní pohledy na krajinu, jež se navzájem vylučují: První nechápe krajinu jako samostatný jev, „nepřiznává jí osobnost“, chápe ji jako výslednici věcí, sil a vztahů, které se v ní nacházejí, ale krajina jako taková nedisponuje sama o sobě žádnými vlastními zákonitostmi, které by nebyly odvoditelné od zákonitostí jejich nižších složek. Tento pohled je vlastní mechanistické a redukcionistické přírodovědě (v širším ohledu pak postosvíceneckého racionalismu – pozn. autora). Druhým možným pohledem je **krajina jako svébytný fenomén se sobě vlastními zákony, jejíž substrukтуры jsou jen vyjádřením těchto zákonů**. Slovy Sádla: „přiznáváme krajíně osobnost.“ Výrazem tohoto

¹ Gojda M.: *Archeologie Krajiny, vývoj archetypů kulturní krajiny*, Academia, Praha 2000, str. 59.

² Sádlo J.: *Krajina jako interpretovaný text*, in: Beneš, J., Brůna V. (eds.): *Archeologie a krajinná ekologie*, Nadace projekt sever, Most 1994, str. 47-54.

druhu nazírání na krajinu (tedy nazírání přímého, nikoliv nazírání prostřednictvím podřízených složek) je i intuitivně používaný pojem „genius loci“.

Důležitou částí je ta část Sádlova textu, v níž se autor zamýšlí nad vztahem subjektu a krajiny. Krajinu chápe jako interpretovaný text ke kterémuž konstatování uvádí do opozice chápání krajiny jako dekodovaného kódu, tj. jako něčeho s „tvrdě určeným jednoznačným smyslem.“ ‘Čtoucím’ subjektem zde není myšlen jen člověk, ale např. i lesní společenstvo, vesnice a podobně. Každý subjekt svou existencí krajinu fyzicky spoluutváří, registruje a přetváří. „Je-li krajina knihou, jsme my spolu se všemi dalšími složkami krajiny čtenáři této knihy, ale zároveň jejími aktivními tvůrci, a rovněž písmenky nebo částmi textu této knihy.“

Jak plyne z výše uvedeného, **jednotlivé složky krajiny neskládají na základě mechanických způsobů, ale svou pozici v ní nacházejí na základě vlastní interpretace již utvořeného okolí. „Pro každou složku je krajina relevantní jinak a v jiném měřítku.“**

Samostatně se Sádlo zabývá pojmem „genia loci“. Tomuto pojmu přikládá ontologický i epistemologický význam: „Je to duše krajiny i způsob, jak krajinu vidět.“

Dalším, pro antropologii v širším slova smyslu velmi důležitým pojmem, jímž se Sádlo zabývá je pojem **„paměť krajiny“**. Tuto vlastnost spojuje s pojmem kybernetiky krajiny, tj. specifickým způsobem sebeřízení, jímž krajina (resp. krajiny) disponuje. Svou specifickou kybernetikou disponuje každá součást krajiny. **Celková kybernetika krajiny jako celku je generována interakcemi těchto jednotlivých kybernetik a zpětně tyto opět ovlivňuje.** „Mít paměť znamená být schopen disponovat svými konzervativními strukturami a být schopen je konfrontovat.“ Kdyby krajina neměla zpětnovazebnou kybernetiku, tj. paměť, chovala by se jako celek zcela chaoticky.

Výstižnou glosou je Sádlovo konstatování, že existuje-li paměť a lze-li tuto vlastnost krajině přiznat, je možno tuto paměť i smazat. Jako příklady uvádí absenci **citu pro krajinu** u nově přichozích kolonistů do Ameriky pramenící z její neznalosti a neúcty z ní (pramenící pravděpodobně z „protestantské etiky“ – pozn. autora), tedy vlastnostmi vlastními pro její původní obyvatele. Jako druhý příklad uvádí Mostecko. Na příkladu Mostecka je možno demonstrovat, jak jsou jednotlivé složky krajiny složitě provázány, resp. jak se ztráta paměti této oblasti dialekticky ovlivňuje se svými podsložkami: „...Rychlé a neuspořádané přesuny krajinných složek, jejich krátká životnost, vysoká energetická náročnost a malá energetická provázanost navzájem, chaotická, teprve se ustanovující kybernetika...Tuto strategii (krajiny Mostecka) vykazují složky velmi různé hierarchické úrovně: Jednoleté agresivní plevele i rafinérie ropy. Výsypky uhelných dolů s rychle se měnícím komplexem ruderálních společenstev **i průmyslový technokrat s typickou kombinací velikášství a krátkozraké**

zpupnosti.“ Druhým příkladem je naopak konzervativní středoevropská horská krajina:...Krkonoše jsou určeny významnou adaptací vůči klimatickému stresu: projevem je otužilost, prediktabilita, stabilní strohá kybernetika bez alternativ...platí to pro kostřavu nízkou, pro náhorní lišejníkové trávníky **i pro horskou boudu s majitelem.**“

Dalším zajímavým příspěvkem k problematice vztahu člověka a krajiny je koncept „fenomenologie krajiny“ britského postprocesuálního archeologa Ch. Tilleyho, který jej demonstroval na rozmístění megalitických monumentů anglického mezolitu.

Tilleyho fenomenologie krajiny vychází z filozofické fenomenologie Heideggera a Merleau-Pontyho. Oba tito filozofové nechápou prostor (space) jako matematicky neutrální veličinu. Chápou prostor jako existenciál a lidskou existenci jako prostorovou – prostor v humanizovaném smyslu sám o sobě neexistuje, nýbrž je složen z dílčích prostorů (spaces), míst (places) a „prostorových umístění“ (locations). V samotném způsobu vnímání prostoru se oba filozofové nacházejí někde mezi empirickým objektivismem a kognitivním idealismem. Empirickému objektivismu vytykají absenci vnímajícího subjektu, neboť vnímání je zde chápáno čistě jako fyzicko-chemický, naprosto objektivní děj. Kognitivnímu idealismu naopak vytykají naprostý subjektivismus, v němž vše existuje jen jako projekce transcendentního ega. Jinými slovy, oba tyto krajní přístupy se vyhýbají problematice fenoménu vnímání, první tím, že z vnímajícího subjektu činí objekt a druhý tím, že redukuje vnímání na čistě myšlenkový akt. Merleau-Ponty se vyhýbá oběma těmito krajnostem tím, že chápe lidské tělo jako prostředek, médium, mezi myšlením a světem. Právě skrze tělo dochází k dialektickému vztahu mezi člověkem a světem. Produktem tohoto dialektického vztahu mezi člověkem a přírodním, člověkem nestvořeným, prostředím je *místo (place)* pro *Bytí (Being)*, ve kterém topografie a fyzický ráz krajiny zůstávají zřetelně odděleny od myšlení člověka, nicméně se prolínají v pojmu „známé krajiny“ (intelligible landscape), respektive „prostoralizace Bytí“ (spatialization of Being).³

Zásadním pojmem Tilleyho studie je právě pojem *místa (place)*, jako člověku známého bodu (viz níže) v krajině. Tato znalost je založena na zkušenosti s daným místem a to zkušenosti v nejširším slova smyslu, na událostech, které se zde odehrály, zkrátka na aktech, ať již fyzických či mentálních, na jejichž základě je místo „osmysleno“ a s nimiž bude jedincem či společenstvím místo nadále spojováno. V tomto procesu místo nehraje obvykle jen pasivní roli, ale konkrétní místo k jistým aktům svým způsobem vybízí, má v sobě pro ně již inherentní potenciál, který člověkem může a nemusí být využit. Proces „tvorby“ míst jejich

³ Tilley Christopher, 1994: *A Phenomenology of Landscape – Places, Paths and Monuments*, Berg Publishers, Oxford, str. 11-14.

osmyslením je proto dialektický: „The meaning of place is grounded in existencial or lived consciousness of it. It follows that the limits of place are grounded in the limit of human consciousness.“⁴ Jak již bylo zmíněno, místo má silný význam pro jedince i společnosti. Této význam může být jak silně pozitivní (topofilie), tak i negativní (topofobie). V obou smyslech je ale něčím více, než pouhým „bodem“ nebo lokalitou v krajině. Místa hrají nezastupitelnou roli jak ve tvorbě identity („přináležitost“) jedince, tak i v kulturní, a samozřejmě prostorové, identitě společnosti. Je-li smysl místa dlouhodobějšího charakteru anebo je-li sdílen větším počtem lidí, mění se místo v lokalitu (location). Osmyslováním míst a lokalit, jakož i jejich pojmenovávání a dále např. jejich začleněním do systému mýtů, pověstí atd. a jejich vzájemným pospojováním vzniká z cizího a nezúčastněného přírodního prostředí existenciálně významná veličina, známá krajina, pocitově jasně vymezená z okolního neutrálního až nepřátelského prostoru.

Výše popsaný charakter vztahu mezi člověkem a krajinou v širším (spíše hlubším) smyslu, byl vážně narušen vznikem a rozvojem tržní ekonomiky. Tato totiž nutně potřebuje chápat krajinu opět v odcizeném smyslu tak, jako by osmyslena nikdy nebyla. Její existenciální rozměr je přehlížen, chápán jako nežádoucí sentiment bránící jejímu „racionálnímu“ využití. Krajina je degradována na obchodní artikl (např. i jejím „turistickým“ využitím): „It becomes desanctified, set apart from people, myth and history, something to be controlled and used“⁵.

Naskýtá se jistě otázka, co má společného výše referovaný text společného s kurzem „geografie náboženství“. Odpovědí by byla celá řada, nicméně např. debata o vzájemném dialektickém působení životního prostředí jednotlivých společností a jejich náboženského, resp. do náboženství zakódovaného hodnotového systému přesahuje možnosti tohoto příspěvku.

V jednom z diskurzů religionistiky je ale význam krajiny jako pramene pro studium náboženství zřejmý. Jde o studium pravěkých a protohistorických náboženství, resp. archeoreligionistiku. Zabýváme-li se náboženstvími, o nichž máme minimum nebo žádné písemné zprávy, je fenomén „paměti krajiny“, v určité modifikaci tak, jak byl popsán výše, nedocenitelným zdrojem informací (v širším slova smyslu toto platí pro celou archeologii). Nejde jen o to, že v krajině jsou zakonzervovány pravěké artefakty, z nichž u některých

⁴ Tilley Christopher, 1994: *A Phenomenology of Landscape – Places, Paths and Monuments*, Berg Publishers, Oxford, str. 15.

⁵ Tilley Christopher, 1994: *A Phenomenology of Landscape – Places, Paths and Monuments*, Berg Publishers, Oxford, str. 21.

můžeme čerpat vědomosti o náboženství jejich tvůrců např. z ikonografické výzdoby, či z charakteru míst interpretovaných jako kultovní, ale právě i způsob, jakým ta která příšedvší společnost konceptualizovala nově nabytou krajinu, nám může při dostatečné míře pozornosti napovědět mnohé jak o její sociální struktuře (v případě např. rozdělení polí či distribuce a charakter sídel), tak i o některých fundamentálních charakteristikách „socio-kultovních jevů“ v ní se vyskytujících.