

Clifford Geertz

INTERPRETACE KULTUR

Vybrané eseje

přeložili

Hana Červinková, Václav Hubinger
a Hedvika Humlíčková

SOCIOLOGICKÉ NAKLADATELSTVÍ

Kapitola čtvrtá

NÁBOŽENSTVÍ JAKO KULTURNÍ SYSTÉM

Pokus mluvit a neužívat při tom určité zvláštní řeči, není beznadějnější než pokus o náboženství, které by nebylo náboženstvím zvláštním. ... Tak každé živé a zdravé náboženství má pozoruhodné své citění. Jeho moc leží ve zvláštním a překvapujícím poslání a ve spádu, který dává toto zjevení životu. Vidění, která odhaluje, a tajemství, která přináší, jsou jiným světem, ve kterém se má žít; a jiný svět pro život – ať očekáváme, že v něj docela vejdemo či nikoli – to je to, čemu říkáme, mít náboženství.

SANTAYANA, *Reason in Religion**

I

Jestliže porovnáám antropologické práce o náboženství, vydané od konce druhé světové války, s výzkumy prováděnými v období těsně před a po první světové válce, okamžitě mne překvapí dva nápadné rysy. Jedním je, že se nedosáhlo žádného významného teoretického pokroku; žije se z pojmového kapitálu po předcích, ke kterému bylo přidáno jen velmi málo, když se nepočítá určité empirické obohacení. Druhým je, že užívané pojmy pocházejí z velice úzce definované intelektuální tradice. Jsou to Durkheim, Weber, Freud či Malinowski, a kterákoliv z prací se řídí přístupem jedné či dvou z těchto nadčasových postav, obvykle jen s okrajovými doplňky, které si vynucuje přirozený sklon těchto průkopnických myslitelů k přehánění nebo narůstající množství spolehlivých popisných údajů. Ale prakticky nikoho ani nenapadlo hledat analytické myšlenky jinde – ve filosofii, historii, právu, literatuře či „tvrdších“ vědách –, jak to tito muži sami činili. A také se mi zdá, že tyto dva zvláštní rysy spolu nějakým způsobem souvisejí.

* Citováno podle českého překladu Jaroslava Šimsy G. Santayana, *Essays o filosofii, náboženství a umění* (Praha, 1932), s. 81-83.

Je-li antropologické zkoumání náboženství skutečně ve stavu celkové stagnace, pochybuji, že je rozšířeno produkovaním dalších drobných variací na klasická teoretická témata. Možná, že ještě jeden pečlivě zpracovaný případ natolik všeobecně přijímaných tvrzení typu, že uctívání předků podporuje právní autoritu stařešinů, že prostřednictvím iniciačních obřadů se ustavuje sexuální identita a status dospělosti, že rituální seskupení odrážejí politické protiklady nebo že mýty vysvětlují a ospravedlňují existenci sociálních institucí a sociálních privilegií, nakonec přece jenom přesvědčí dostatek lidí, v oboru i mimo něj, že antropologové jsou, stejně jako teologové, pevně oddáni úkolu dokázat nezpochybnitelné. V umění se takové vážné reduplikaci výkonů uznávaných umělců říká akademismus; domnívám se, že je to správné označení i pro naši nemoc. Pouze když se vzdáme, slovy Lea Steinberga, onoho sladkého pocitu úspěchu, pramenícího z předvádění navyklých dovedností, a obrátíme svou pozornost na nedostatečně objasněné problémy, které nám umožní něco objevit, můžeme doufat, že docílíme výsledků, které nebudou jen převtělením prací velkých postav první čtvrtiny tohoto století, ale které se jim vyrovnají.¹

Způsob, jakým toho dosáhnout, nespočívá v opuštění zavedených tradic sociální antropologie v této oblasti, nýbrž v jejich rozšíření. Přinejmenším čtyři z příspěvků mužů, kteří, jak říkám, vládnu našemu myšlení do té míry, že je činí provinčním, mi připadají jako nevyhnutelná východiska pro jakoukoliv užitečnou antropologickou teorii náboženství: Durkheimův rozbor podstaty posvátného, Weberova *verstehenden* metodologie, Freudova paralela mezi osobními a kolektivními rituály a Malinowského výzkum rozdílu mezi náboženstvím a praktickým rozumem. Ale to jsou jenom východiska. Abychom se od nich dostali dále, musíme je umístit do mnohem širšího kontextu současného myšlení, než jaký samy o sobě zahrnují. Nebezpečí, které takový postup představuje, jsou zjevná: namátkový eklekticismus, povrchní šíření teorií a naprostý intelektuální zmatek. Ale přinejmenším já nevidím žádný jiný způsob, jak uniknout z toho, co Janowitz nazval (s odkazem na antropologii obecně) mrtvou rukou kompetentnosti.²

¹ L. Steinberg, „The Eye Is Part of the Mind“, *Partisan Review* 70 (1953):194-212.

² M. Janowitz, „Anthropology and the Social Sciences“, *Current Anthropology* 4 (1963):139, 146-154.

Ve snaze dosáhnout takového rozšíření konceptuálního rámce našich výzkumů se můžeme samozřejmě ubírat mnoha směry; možná, že tím největším počátečním problémem bude nevyrazit, jako policajt Stephena Leacocka, všemi směry najednou. Pokud jde o mě, omezím se ve svém úsilí na to, čemu po vzoru Parsonse a Shilse říkám kulturní rozměr analýzy náboženství.³ Termín „kultura“ získal v kruzích sociálních antropologů poněkud špatnou pověst v důsledku vysokého počtu odkazů na něj a neurčitosti, s níž se až příliš často užívá. (I když úplně nechápu, proč by měl být z těchto důvodů zavrhován více než „sociální struktura“ nebo „osobnost“.) Ať je tomu jak chce, pojem kultura, kterého se držím já, ani neoznačuje rozmanité předměty, ani, pokud vim, nemá žádnou neobvyklou dvojznačnost: označuje historicky předávaný vzorec významů obsažených v symbolech, systém zděděných pojetí vyjádřených v symbolické formě prostředky, kterými lidé komunikují, zachovávají a rozvíjejí svou znalost života a postoj k němu. Samozřejmě, že termíny jako „význam“, „symbol“ a „pojetí“ volají po vysvětlení. Ale to je přesně to, v čem spočívá úloha tohoto rozšiřování, prohlubování a rozpínání. Má-li Langerová pravdu v tom, že „pojem významu, ve všech jeho podobách, je převládajícím filosofickým pojmem naší doby“ a že „znak, symbol, označování, význam, komunikace... jsou naším [intelektuálním] zbožím“, potom možná nastal čas, aby sociální antropologie, a zejména ta její část, která se zabývá studiem náboženství, vzala tuto skutečnost na vědomí.⁴

II

Jelikož se máme zabývat významem, začneme příkladem: totiž, že posvátné symboly fungují tak, že syntetizují étos lidí – základní rys, charakter a podobu jejich života, jejich morální a estetický styl a náladu – a jejich světový názor –, jak si představují, že se věci skutečně mají, jejich nejkompexnější představy o řádu. V oblasti

³ T. Parsons a E. Shils, *Toward a General Theory of Action* (Cambridge, Mass., 1951).

⁴ S. Langer, *Philosophical Sketches* (Baltimore, 1962).

náboženské víry a jednání je skupinový étos vyjádřen jako intelektuálně přijatelný tak, že je ukazován jako způsob života ideálně přizpůsobený skutečnému stavu věcí, které světový názor popisuje. Světový názor je zase vyjádřen emocionálně přesvědčivým způsobem tak, že je podán jako obraz skutečného stavu věcí obdivuhodně dobře uspořádaných tak, aby vyhovovaly takovému způsobu života. Tato konfrontace a vzájemné potvrzování mají dva základní účinky. Na jedné straně objektivizují morální a estetické preference tak, že je podávají, jako by se jednalo o dané životní podmínky, tvořící součást světa s určitou strukturou, jako výsledky praktického rozumu s ohledem na nezměnitelnou podobu reality. Na druhé straně podporují tyto přijímané názory na svět tím, že se odvolávají na hluboce pocíťované morální a estetické city jako na empirické důkazy jejich pravdivosti. Náboženské symboly vytvářejí základní soulad mezi určitým způsobem života a určitou (přestože nejčastěji implicitní) metafyzikou, a udržují tak obojí při životě prostřednictvím navzájem propůjčované autority.

Pomineme-li, že je to floskule, je snad možné tento názor přijmout. Myšlenka, že náboženství sladuje jednání lidí s představovaným kosmickým řádem a promítá obrazy kosmického řádu na úroveň lidské zkušenosti, není zdaleka nová. Ale není ani dobře prozkoumaná, takže víme velice málo o tom, jak se tento zážitek z empirického hlediska udál. Víme jenom tolik, že k němu dochází, jednou za rok, za týden, každý den, pro některé lidi téměř každou hodinu; a máme obrovské množství etnografické literatury, která to dokazuje. Ale neexistuje teoretický rámec, který by nám umožnil podat analytický popis tohoto děje, popis takového druhu, jaký umíme podat v případě členění rodů, politického nástupnictví, vzájemné výměny prací a služeb nebo socializace dětí.

Zredukujme tedy náš příklad na definici, protože i když je obecně známo, že definice nic neustavují, samy o sobě poskytují, když jsou dostatečně obezřetně formulované, užitečnou orientaci nebo reorientaci myšlení, takže jejich důkladný rozbor může být účinným způsobem rozvíjení a řízení nového směru zkoumání. Definice jsou užitečné v tom, že jsou explicitní: podstupují riziko způsobem, kterým to nečiní diskurzivní próza, která zejména v tomto oboru mívá tendenci nahrazovat argument rétorikou. Takže bez dalších průtahů, *náboženství* je:

1) systém symbolů, které 2) v lidech ustavují silné, pronikavé a dlouhotrvající nálady a motivace tím, že 3) formulují pojmy obecného řádu bytí a 4) obdařují tyto pojmy takovým nádechem skutečnosti, že 5) se tyto nálady a motivace zdají jedinečně realistické.

Na výraz „symbol“ se zde klade taková váha, že se nejprve musíme poměrně přesně rozhodnout, co tím myslíme. To vůbec není jednoduchý úkol, neboť podobně jako „kultura“ se také „symbol“ používá k označení nejrůznějších věcí, často i několika současně.

Někdo jej používá k čemukoliv, co pro někoho značí něco jiného: černé mraky jsou symbolickými předchůdci nadcházejícího deště. Někdo jej používá pouze k vyjádření explicitně zavedených znaků toho či onoho druhu: červený prapor je symbolem nebezpečí, bílý symbolem kapitulace. Ostatní jej omezují na něco, co nepřímo a obrazně vyjadřuje to, co nemůže být vyjádřeno přesně a doslovně, takže symboly sice existují v poezii, ale ne ve vědě, a symbolická logika je nesprávně pojmenovaná. Jiní jej zase používají k označení jakéhokoliv objektu, činu, události, vlastnosti nebo vztahu, který slouží jako nositel pojmu – tento pojem je „významem“ symbolu – a to je přístup, kterého se zde budu držet já.⁵ Číslo 6, napsané, představené, vyložené jako řádka kamenů nebo dokonce vyděrované do dřevěné pásky, je symbol. Ale stejně tak je symbolem kříž, o kterém lidé mluví, který si představují, bázlivě kreslí do vzduchu nebo který s oblibou nosí na krku, obrovské pomalované plátno nazvané „Guernica“ nebo kousek pomalovaného kamene nazvaného čuringa, slovo „realita“ nebo dokonce morfém „ing“. Jsou to všechno symboly, nebo alespoň symbolické prvky, neboť jsou to hmatatelná vyjádření myšlenek, abstrakce ze zkušenosti zachované ve vnitřní formě, konkrétní ztělesnění myšlenek, postojů, soudů, tužeb nebo věr. Zkoumat kulturní činnost – činnost, v níž symbolizování vytváří pozitivní obsah – tak neznamená opustit sociální analýzu kvůli platónské jeskyni stínů, vstoupit do mentalistického světa introspektivní psychologie nebo, ještě hůře, spekulativní filosofie, a bloudit tam navždy v mlze „Poznání“, „Pocitů“, „Usilování“ a dalších prchavých entit. Kulturní činnosti, vytváření, pochopení a využívání symbolických forem, jsou sociál-

⁵ S. Langer, *Philosophy in a New Key*, 4. vydání (Cambridge, Mass., 1960).

ní události jako každé jiné; jsou stejně veřejné jako manželství a stejně pozorovatelné jako zemědělství.

Není to ale úplně totéž, lépe řečeno, ze sociálních událostí coby empirických celků se dá teoreticky abstrahovat jejich symbolický rozměr, stejně jako jejich rozměr psychologický. Pořád ještě existuje rozdíl, abych parafrázoval poznámku Kennetha Burka, mezi stavěním domu a kreslením plánu pro stavbu domu; a čist báseň o tom, jaké to je vyženit děti, není totéž jako vyženit děti.⁶ Přestože stavba domu může postupovat podle nakresleného plánu nebo – což už nebývá tak časté – rozhodnutí mít děti může být motivováno přečtením básně, má něco do sebe upozornění na to, abychom si nepletli naše zacházení se symboly se zacházením s předměty nebo lidskými bytostmi, neboť ty samy o sobě nejsou symboly, i když tak mohou často fungovat.⁷ Bez ohledu na to, jak hluboce mohou být v každodenním životě domů, farem, básní a manželství propleteny kulturní, sociální a psychologické aspekty, je užitečné je v analýze rozlišovat a tím izolovat rodové znaky každého z nich od normalizovaného pozadí zbyvajících dvou.

Pokud se týče kulturních vzorců, to znamená systémů nebo soustav symbolů, pro nás nejdůležitějším rodovým znakem je skutečnost, že jsou vnějšími zdroji informací. „Vnějšími“ myslím pouze to, že – například na rozdíl od genů – leží mimo hranice individuálního organismu jako takového, v intersubjektivním světě běžného chápání, do něhož se rodí všichni lidští jedinci, v němž uskutečňují své kariéry a který natrvalo opouštějí, když zemřou. „Zdroji informací“ myslím pouze to, že symboly – stejně jako geny – dodávají plán nebo šablonu, jejichž prostřednictvím získávají konečnou podobu procesy, jež jsou vůči nim vnější. Podobně jako pořadí bázi řetězce DNA tvoří kódovaný program, sadu instrukcí nebo re-

cept pro syntézu strukturálně komplexních proteinů, které utvářejí fungování organismu, kulturní vzorce poskytují takové programy pro ustavení sociálních a psychických procesů utvářejících veřejné chování. Přestože se v obou těchto případech výrazně liší druh informace a způsob jejího přenosu, je takové srovnání genu a symbolu více než jenom přehnaná analogie typu známé „sociální dědičnosti“. Je to vlastně substantivní vztah, protože právě proto, že geneticky programované procesy jsou u člověka tak vysoce nediferencované (ve srovnání s nižšími řády zvířat), jsou kulturně programované procesy tak důležité; pouze proto, že lidské chování je tak slabě předurčeno vnitřními zdroji informací, jsou vnější zdroje tak životně důležité. Bobr potřebuje k postavení hráze pouze vhodné místo a vhodné materiály – jeho pracovní postup je určen jeho fyziologií. Ale člověk, jehož geny mu o stavebnictví neříkají nic, potřebuje také nějakou představu o tom, co to znamená postavit hráz, a to je něco, co může získat pouze z nějakého symbolického zdroje – z plánu, učebnice nebo z výroků někoho, kdo už ví, jak se staví hráz – a samozřejmě také z manipulování grafickými nebo lingvistickými prvky tak, aby získal představu o tom, co to jsou hráze a jak se staví.

Tento závěr se často podává ve formě tvrzení, že kulturní vzorce jsou „modely“, že jsou to sady symbolů, jejichž vzájemné vztahy „modelují“ vztahy mezi entitami, procesy nebo čímkoliv dalším ve fyzických, organických, sociálních nebo psychických systémech tím, že je „srovnávají“, „imitují“ nebo „simulují“.⁸ Termín „model“ má ale dvojitý smysl – být modelem *něčeho* a být modelem *pro něco* –, a přestože se jedná pouze o aspekty stejného základního pojmu, stojí za to je pro analytické účely rozlišovat. V prvním případě se zdůrazňuje manipulace symbolickými strukturami tak, aby se staly víceméně blízce paralelní s dřívějším nesymbolickým systémem, asi jako když pochopíme, jak fungují hráze, tak, že vytvoříme teorii hydrauliky nebo sestavíme postupový diagram. Teorie nebo diagram modelují fyzické vztahy – tím, že vyjadřují jejich strukturu v přehledné formě – tak, že je činí srozumitelnými; jsou modelem *něčeho*, modelem „reality“. V druhém případě se zdůrazňuje manipulace nesymbolickými systémy ve smyslu vztahů vy-

⁶ K. Burke, *The Philosophy of Literary Form* (Baton Rouge, La.: Louisiana State University Press, 1941), s. 9.

⁷ Stejně nebezpečná je opačná chyba, běžná především u neokantovců, jako je například Cassirer, která spočívá v tom, že symboly jsou považovány za totožné nebo „tvořící součást“ toho, na co odkazují. /Srov. E. Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms* (New Haven: 1953-1957), 3 svazky/ [Česky *Filosofie symbolických forem I, II* (Praha, 1996).] „Člověk může ukázat prstem na Měsíc,“ řekl prý nějaký nejspíš dobře vymyšlený učitel zenu, „ale považovat vlastní prst za Měsíc může jenom blázen.“

⁸ K. Crank, *The Nature of Explanation* (Cambridge, 1952).

jádrěných v symbolické podobě, jako když postavíme hráz podle specifikací obsažených v teorii hydrauliky nebo podle závěrů vyvozených z postupového diagramu. V tomto případě je teorie modelem, pod jehož vedením jsou organizovány fyzické vztahy; je modelem *pro* „realitu“. V případě psychických a sociálních systémů a těch kulturních modelů, o kterých bychom normálně nemluvíli jako o „teoriích“, ale spíše jako o „doktrínách“, „melodiích“ nebo „obřadech“, se nejedná o nic jiného. Na rozdíl od genů a dalších nesympolických zdrojů informací, které jsou pouze modely *pro něco*, nikoliv modely *něčeho*, mají kulturní vzorce dvojí vnitřní aspekt dávají sociální a psychologické realitě význam, to znamená objektivní konceptuální formu, jak tím, že se podle ní utvářejí, tak tím, že ji přetvářejí podle sebe.

Je to vlastně tento dvojí aspekt, který skutečné symboly odlišuje od jiných druhů signifikativních forem, tj. forem sloužících k označování. Modely *pro něco* existují, jak ukazuje příklad genu, v celém řádu přírody; takové programy jsou totiž zkrátka potřebné všude tam, kde dochází k předávání vzorce. Možná nejnápadnějším příkladem ve světě zvířat je vtiskání jako forma učení spočívající v automatickém převádění odpovídajícího sledu chování modelovým zvířetem v přítomnosti zvířete, které se učí, jež slouží k tomu, aby v učícím se zvířeti, zcela automaticky, vyvolalo a stabilizovalo určitou sadu geneticky zabudovaných reakcí.⁹ Komunikační tanec dvou včel, z nichž jedna našla nektar a druhá jej hledá, je další, i když poněkud odlišný a komplexnější zakódovaný příklad.¹⁰ Craik dokonce prohlásil, že slabý čůrek vody, který jako první našel cestu od horského pramene až do moře a vyhledal tak malý kanálek pro větší proud vody, který po něm následoval, plní funkci modelu *pro něco*.¹¹ Ale modely *něčeho* – lingvistické, grafické, mechanické, přírodní atd., procesy, které nemají za úkol zajišťovat zdroje informací, podle nichž mohou být uspořádány další procesy, ale reprezentovat tyto uspořádané procesy jako takové a vyjadřovat jejich struktury prostřednictvím alternativního média – jsou mnohem vzácnější

a možná, že se, alespoň pokud jde o živočichy, omezují na člověka. Vnímání strukturálního souladu mezi jednou sadou procesů, činností, vztahů, entit apod. a další sadou, pro niž je ta první programem, který může být považován za reprezentaci nebo pojem – symbol – toho, co je naprogramováno, je jádrem lidského myšlení. Vzájemná zaměnitelnost modelů *něčeho* a modelů *pro něco*, kterou nám symbolické vyjádření umožňuje, je význačnou charakteristikou našich duševních schopností.

~~v lidech ustavují silné, pronikavé a dlouhotrvající náklady a motivace tím, že...~~

~~Pokud se týče náboženských symbolů a symbolických systémů, je tato vzájemná zaměnitelnost zřejmá. Odolnost, odvaha, nezávislost, výdrž a vášnivá tvrdohlavost, které musí prokázat přerijní Indián při pátrání po vidinách, jsou ty skvělé schopnosti, podle kterých se snaží žít; při dosahování pocitu zjevení si upevňuje svůj smysl pro to, kam směřuje.¹² Vědomí odkládané povinnosti, utajovaný pocit viny a, dostane-li se mu odpuštění, veřejná ostuda, na kterou příslušníka lidské společnosti připravuje shromáždění, jsou stejné city, jež jsou základem etiky povinnosti, která udržuje v chodu na vlastnictví založenou lidskou společnost: získat odpuštění současně znamená zpevnění svědomí.¹³ A tatáž sebekázeň, která odměňuje javánského mystika hledícího upřeně do plamene lampy tím, o čem se domnívá, že je náznakem božství, ho eviči v přísné kontrole projevovali city, která je nezbytná pro muže žijícího kvietistickým životem.¹⁴ Jestli člověk považuje pojetí osobního strážného ducha, rodinného ochranného božstva nebo immanentního boha za názorné vyjádření charakteru reality nebo za šablony pro vytváření reality s takovým charakterem, to se zdá být víceméně libovolnou záležitostí, otázkou toho, který aspekt – model *něčeho* nebo model *pro něco* – chce v daném momentě zdůraznit. Konkrétní symboly, o které se jedná – ta či ona mytologická postava objevující se v divočině, lebka zesnulé hlavy rodiny autorita-~~

⁹ K. Lorenz, *King Solomon's Ring* (London, 1952).

¹⁰ K. von Frisch, „Dialects in the Language of the Bees“, *Scientific American*, August 1962.

¹¹ Craik, *Nature of Explanation*.

¹² R. H. Lowie, *Primitive Religion* (New York, 1924).

¹³ R. F. Fortune, *Manus Religion* (Philadelphia, 1935).

¹⁴ C. Geertz, *The Religion of Java* (Glencoe, Ill., 1960).