

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Bakalářská práce

**Dialogy o počátcích náboženství
(evolucionistický model, teorie náboženské deprivace)
Émile Durkheim – Elementární formy náboženského
života**

Vladislava Balcarová

Plzeň 2015

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Katedra filozofie

Studijní program Humanitní studia

Studijní obor Humanistika

Bakalářská práce

Dialogy o původu náboženství

(evolucionistický model, teorie náboženské deprivace)

**Émile Durkheim – Elementární formy náboženského
života**

Vladislava Balcarová

Vedoucí práce:

Mgr. et Bc. Dagmar Demjančuková CSc.

Katedra filozofie

Fakulta filozofická Západočeské univerzity v Plzni

Plzeň 2015

Obsah

1	ÚVOD.....	5
2	RELIGIONISTIKA A PŘEDPOKLADY JEJÍHO VZNIKU	6
	2.1 Deismus	9
	2.1.1 Anglický deismus	10
	2.1.2 Francouzský deismus	12
	2.1.3 Německý deismus	12
3	TEORIE NÁBOŽENSKÉ DEPRAVACE.....	13
	3.1 Školy.....	13
	3.2 Andrew Lang (1844-1914), Friedrich Ratzel (1844-1904), Leo Frobenius (1873–1938), Fritz Graebner (1877–1934)	14
	3.3 Wilhem Schmidt (1868-1954).....	16
	3.4 Prof. ThDr. Josef Kubalík (1911- 1993).....	18
4	RESPONZIVNÍ HYPOTÉZA	21
5	EVOLUČNÍ HYPOTÉZA	22
	5.1 Náznaky evoluce v antickém období	22
	5.2 Vědní obory zabývající se evoluční hypotézou	23
	5.2.1 Charles Darwin (1809-1882).....	24
	5.2.2 Sigmund Freud (1856-1939)	25
	5.3 Edward Burnett Tylor (1832-1917)	28
	5.3.1 Kritika Tylorovy koncepce.....	29
	5.4 James George Frazer (1854 - 1941).....	30
	5.4.1 Kritika Frazerovy koncepce	34
	5.5 Émile Durkheim (1858 - 1917).....	35
	5.5.1 Úvod do problematiky.....	36
	5.5.2 Kritika animismu, magismu a naturalismu.....	37
	5.5.3 Tylorova teorie v Durkheimově pojetí.....	39
	5.5.4 Kolektivní vědomí	42
	5.5.5 Durkheimova definice náboženství	43
	5.5.6 Sakrální a profánní	44
	5.5.7 Totem	44
	5.5.8 Kritika z řad etnologů prostřednictvím Karla Skalického v knize <i>V zápase s posvátnem</i>	46
6	ZÁVĚR	50
7	SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY A PRAMENŮ	52
8	RESUMÉ.....	54

Prohlašuji, že jsem práci zpracovala samostatně a použila jen uvedených pramenů a literatury.

Plzeň, duben 2015

.....

1 Úvod

Téma, které jsem si pro svoji bakalářskou práci zvolila: *Dialogy o počátcích náboženství; evolucionistický model; teorie náboženské depravace; Émile Durkheim – Elementární formy náboženského života*, zahrnuje širokou oblast nezodpovězených otázek, na které nelze přinést uspokojivou odpověď a ve své podstatě zůstanou stále otevřené. A přestože věda vynakládá veškeré úsilí, aby alespoň částí přispěla k tomu, co trápí lidstvo po staletí, přináší jen nepatrné střípky toho, co nám zůstane navěky skryto. Otázky o původu světa a vesmíru, vzniku života a náboženství zůstanou i nadále opředeny tajemstvím. Člověk si však svým vnitřním nastavením potřebuje na tyto otázky neustále odpovídat, s věčným tajemstvím nedokáže být smířen. Touží totiž neustále po novém poznání. Výchozím bodem této bakalářské práce bude uvedená kniha Émile Durkheima, Autor se v ní pokusil najít určité východisko, kterým zdůvodňoval původ náboženských představ a náboženství jako takového. Jeho koncepce se právem zařadila mezi ostatní teorie evolucionistického modelu. Durkheim se v ní pokusil mimo jiné přinést odpověď na některé otázky ohledně elementární formy náboženského systému, za který považoval totemismus. V období 19. století se v souvislosti s novými objevy v rámci vědy začaly utvářet teorie o původu náboženství, které měly své kořeny již např. v antice. V duchu těchto teorií vznikaly mezi badateli určité neshody. Nedařilo se jim najít taková fakta, která by sjednotila jejich názory a prokazatelně vedla k prvotní formě náboženství. Prostřednictvím knihy É. Durkheima bude poukázáno na problémy, které s těmito teoriemi souvisely, přičemž důraz bude kladen více na evolucionistický model. Cílem této bakalářské práce bude tedy přiblížení názorových neshod mezi stoupenci evoluční hypotézy, k nimž se Durkheim řadil. Zaměřena bude konkrétně na ty, ke kterým se ve své knize vyjadřuje a zároveň je podrobuje přísné kritice. Dále budou nastíněny některé jeho úvodní myšlenky, postoje a názory ve vztahu k náboženství. Některé z nich budou následně porovnány s názory stoupců jiných hypotéz. V závěru pak budou uvedeny vybrané kritické postoje a námitky k Durkheimově koncepci od jiných autorů, neboť i jeho názor na původ náboženství vykazuje z jejich pohledu určité nedostatky a nejasnosti. Při zpracování této práce bude využita metoda kompilace, interpretace a metoda popisná.

2 Religionistika a předpoklady jejího vzniku

Na otázky o původu náboženství můžeme odpovědět mnoha způsoby a každý z nich bude stále jen jedním z malých střípků skládky, co přesahuje naše možnosti i nás samotné. Nestojíme mimo tento svět, abychom mohli být dostatečně objektivní ke zkoumání těchto jevů. Museli bychom stát mimo naše lidství i mimo celý vesmír, aby takové objektivní bylo dosaženo. To se však nemůže stát. Při každém pokusu o rozřešení se vždy v každé takové odpovědi odráží náš subjektivní názor. Rozdíl může být pouze v tom, jestli se v rámci toho, co je nám předkládáno, přikloníme k víře ve Stvořitele jako k původci všeho, nebo zvolíme jinou z nabízených možností, že vše ovládá tajemný přírodní mechanismus.¹

Nejprve budou nastíněny problémy, které předcházely vzniku samotných hypotéz. Velký význam pro pátrání po původu náboženství měl ve druhé polovině 19. století vznik religionistiky, která se jako nový vědní obor začala vyučovat na vysokých školách na přelomu 19. a 20. století.² Průkopníkem v tomto oboru se stal Max Müller se svým dílem *Střípky z německé dílny*, kde poprvé zaznělo slovo *science of religion* – religionistika.³ „*Obrazně řečeno, první religionisté byli lidé, kteří drželi v rukou mapu světa a chtěli zaplnit všechny její bílá místa religionistickým poznáním.*“⁴ Prostřednictvím těchto lidí a jejich úsilí jsme získali dar v podobě ucelené náboženské mapy světa, která nám umožňuje nahlédnout do různých náboženských kultur, idejí, mytologií, soustav, atd.⁵ Religionistika však přispěla také tím, že umožnila nahlédnout do systému jiných náboženství, pomohla vymezit rozdíly mezi náboženskými a nenáboženskými problémy, nebo se zabývala analýzou poznatků ze Starého a Nového zákona atd.⁶ Další významná jména, která lze v souvislosti se vznikem religionistiky uvést, jsou např. **Petrus Tiele** (1830-1902), **Daniel Chantepie de la Sausaye** (1848-1920) a další.⁷

Religionistika ve svém bádání nejprve vycházela z historického přístupu, který ji umožňoval náboženství vidět jako jeden z jevů historického procesu ovlivněného kulturními, sociálními a životními podmínkami. Toto historické pojetí pak religionistice výrazně pomohlo. Na základě předložených materiálů mohla jednotlivá fakta dále

¹ HELLER, J. MRÁZEK, M. *Nástin religionistiky: uvedení do vědy o náboženstvích*, s. 23.

² HORYNA, B. PAVLINCŮVÁ, H. *Dějiny religionistiky: antologie*, s. 7.

³ Tamtéž, s. 39.

⁴ Tamtéž, s. 8.

⁵ Tamtéž, s. 8.

⁶ WAARDENBURG, J. *Bohové zblízka*, s. 37.

⁷ HORYNA, B. PAVLINCŮVÁ, H. *Dějiny religionistiky: antologie*, s. 40.

systematizovat. Tak začaly vznikat různé interpretační historickoteoretické modely - *systematizace dějinných faktů a systémový pohled na dějinný pohyb* náboženství. Do této sféry spadaly právě i teorie o původu náboženství.⁸ Jejich cílem bylo nalezení onoho momentu, který by se stal pomyslným odrazovým můstkem pro další vědecká bádání. Pro dosažení tohoto cíle pak bylo ze strany vědců vynaloženo velké úsilí.⁹ Religionistika dále čerpala z různých vědních oborů. Tyto obory byly shrnuty do čtyř základních oblastí: přírodních vědy, duchovních věd, sociálních věd a hlubinné psychologie.¹⁰

Nebylo by však správné tvrdit, že do té doby se lidstvo o původ náboženství nezajímalo. Vznik religionistiky se dlouhodobě připravoval od antiky až po osvícenství. Zájem o zkoumání náboženství z vědeckého hlediska má své kořeny hluboko v minulosti. Zásadním momentem tohoto vědního zájmu byla ztráta náboženské samozřejmosti, s níž souvisela také jeho objektivizace a zpředmětnění. Vlivem této tendence bylo třeba přinést odpověď na velké množství nezodpovězených otázek. Jednalo se však o otázky nenáboženského charakteru, které mohly být kriticky zhodnoceny až na určitém intelektuálním, kulturním a sociálním stupni vývoje. Jednalo se tedy o podmínku, která mohla být naplněna pouze za předpokladu, že lidská kultura dospěje do stádia, kdy bude schopná kriticky zhodnotit nejen tradice cizích náboženství, ale především náboženství svého. Cílem této cesty tedy bylo dosažení úrovně *kritiky náboženství*, v rámci níž se začala rozvíjet i *filosofie náboženství*.¹¹ „*Objektivizace náboženství na fenomenální rovině je tedy možné až s rozvojem filosofie náboženství, to znamená tehdy, stává-li se náboženství a podmínky jeho existence předmětem myšlení, racionální kritické reflexe.*“¹² Tohoto stavu bylo v dějinách lidstva dosaženo teprve v období antiky, kdy se zřejmě vlivem různých mocenských a politických bojů, mísením náboženství a obchodu, objevily první teorie o vzniku a původu náboženství, které měly již filosofický charakter v podobě ucelených koncepcí.¹³

Pro upřesnění představy jsou vybráni alespoň 3 autoři, jejichž koncepce pocházejí z 6. století př. n. l. Budou zmíněni jen okrajově, aby byl jejich prostřednictvím doplněn celkový obraz problému kritiky náboženství dané doby.

⁸ HORYNA, B. *Úvod do religionistiky*, s. 30.

⁹ Tamtéž, s. 32.

¹⁰ WAARDENBURG, J. *Bohové zblízka*, s. 25.

¹¹ HORYNA, B. PAVLINCŮVÁ, H., *Dějiny religionistiky: antologie*, s. 10.

¹² Tamtéž, s. 10.

¹³ Tamtéž, s. 11.

„*O bozích nemohu vědět, ani že jsou, ani že nejsou; ani jakou mají podobu. Neboť mnoho věci to brání vědět, jak nejasnost věci, i nezjevnost boha, i krátký život člověka.*“¹⁴ Tato věta pocházela od **Prótágora z Abdér** (485-410 př. n. l.), který si za svůj kritický postoj k existenci bohů vysloužil vyhnanství, a jeho dílo *O bozích* bylo spáleno.¹⁵ Protágoras zpochybňoval existenci boha z toho důvodu, že jej není možné poznat našimi smysly. Domníval se, že v průběhu tak krátkého života, jakým je život lidský, není možné v této oblasti dosáhnout spolehlivého poznání.¹⁶

Autorem racionalistické koncepce teorie vzniku náboženství byl **Prodikos z Kea** (asi 470 př. n. l.). Dle Prodika vzniklo náboženství vlivem uctívání veličin, které byly pro člověka určitým způsobem užitečné. Z toho důvodu bylo zbožšťováno např. Slunce, řeky, oheň, voda a vše, co lidem přinášelo užitek. Prodikos předpokládal, že si lidé vytvářeli různá božstva podobným způsobem, jako se stala božstvem pro Egyptěany řeka Nil. Jeho dílo se nazývalo *O lidské přirozenosti*.¹⁷ „*Slunce, řeky, měsíc, prameny a vůbec vše, co prospívá našemu životu, pokládali naši předkové za bohy pro užitek z toho. Tak jako Egyptěané Nil. A proto byl prý pokládán chléb za Démétru, víno za Dionýsa, voda za Poseidóna, oheň za Héfaista a podobně jako každá z užitečných věcí.*“¹⁸

Hérodotos z Halikarnássu (484-430 př. n. l.), přezdíváný „otec dějepisu,“ vykládal dějiny jako konflikt mezi barbary a řeckými národy, stejně tak srovnával řecké a orientální tradice a v rámci svých výzkumů udělal první krok ke zkoumání dějin náboženství. Sesbíral bohatý materiál, na jehož základě pak stavěl např. Polybios z Megapole (200-120 př. n. l.) a další.¹⁹

Římské autory zmíním pouze jmenovitě. Z vlastního subjektivního pohledu se k náboženství vyjadřovali např. **Cicero** v *De natura deorum* (106-43 př. n. l.), **Lucretius Carus** v *De rerum naturae* (94-55 př. n. l.) a další.²⁰

Od antiky až do osvícenství byly otázky po původu jiného než křesťanského náboženství utopeny ve víru středověké tradice. Ve středověku výzkum jiných než křesťanských náboženství stagnoval, neboť ze strany křesťanství o uchování poznatků o jiných náboženských systémech nebyl zájem. Jediným zdrojem těchto informací se později stala misijní činnost spojená s poznáváním nových mimoevropských kultur, a tím

¹⁴ SVOBODA, K. *Zlomky předsokratovských myslitelů*, s. 158-159.

¹⁵ HORYNA, B. PAVLINCOVA, H. *Dějiny religionistiky: antologie*, s. 12.

¹⁶ HEJNA, D. *Náboženství a společnost, Věda o náboženství a její historické kořeny*, s. 76.

¹⁷ HORYNA, B. PAVLINCOVÁ, H. *Dějiny religionistiky: antologie*, s. 12.

¹⁸ HEJNA, D. *Náboženství a společnost, Věda o náboženství a její historické kořeny*, s. 77-78.

¹⁹ HORYNA, B. PAVLINCOVÁ, H. *Dějiny religionistiky: antologie* s. 13.

²⁰ Tamtéž, s. 14-15.

i jiných než křesťanských náboženství.²¹ Teprve v 18. století vlivem nových poznatků a objevů v rámci námořních cest, došlo v tomto směru k výraznému posunu. Náboženství začalo být pojímáno racionálně a zkoumáno empiricky, přičemž velký vliv na tento vývoj měl vznik religionistiky původně jako pomocné síly teologie. Objevitelské nadšení vědců z různých oborů nad objevy starých textů, spisů, kultur a jazyků vedlo k rozvoji věd a historicismu, což umožnilo zkoumat náboženství jako dějinnou skutečnost.²²

Myšlenka pátrat po původu náboženství se tedy objevila znovu až v osvícenství a souvisela s návratem kritiky náboženství. Od antické podoby se však lišila tím, že reagovala spíše na stávající sociální a politický systém včetně náboženského uspořádání. Poukazovala též na neuspokojivý a stagnující stav věd včetně filozofie. Jednalo se o období, které v duchu racionalismu vedlo ke vzniku deismu a přirozeného náboženství.²³ V tomto duchu se nesla i snaha o reformu náboženství, jejímž úkolem bylo zbavit se náboženství opírajícího se o představu krutého Boha a strachu z jeho trestu a nahradit jej náboženstvím přirozeným opírajícím se o rozumově zdůvodněné pravdy.²⁴ V 19. století začaly vznikat různé hypotézy o původu náboženství. Každý z badatelů, který v tomto duchu předložil svoji koncepci, se domníval, že objevil dějinný počátek náboženství. Evolucionistický směr spojoval vývoj náboženství s evolucí lidstva. Tato teorie však nebyla dlouhodobě udržitelná, neboť jak píše Waardenburg ve své knize *Bohové zblízka*, neměli bychom si evoluci představovat jako lineární vývoj, nýbrž jako různě probíhající pohyb podle druhu kultury, ve které právě probíhá.²⁵

2.1 Deismus

Jednalo se o myšlenkový proud, který si kladl za cíl očistit náboženství od mysticismu, mytologie a tradice, přičemž idea Boha zůstala zachována. Deisté chápali Boha jako přirozený závazný zákon, nikoliv již jako náboženství zjevné. O zjevném náboženství říkali, že bylo dříve ve své podstatě také čisté, dokud se nezačalo opírat o předsudky a pověry ze strany kněží, vladařů atd. Jeho přirozené základy pak znovu obnovil Ježíš. Vše, co ve víře stálo proti rozumu, odmítali, co se však rodilo přirozeně v lidské

²¹ HORYNA, B. PAVLINCOVÁ, H. *Dějiny religionistiky: antologie*, s. 15.

²² WAARDENBURG, J. *Bohové zblízka*, s. 24.

²³ HORYNA, B. PAVLINCOVÁ, H. *Dějiny religionistiky: antologie*, s. 18.

²⁴ HEJNA, D. *Náboženství a společnost. Věda o náboženství a její historické kořeny*, s. 130.

²⁵ WAARDENBURG, J. *Bohové zblízka*, s. 44.

mysli, bylo vítáno. Deisté se tedy opírali o přirozené náboženství, přičemž vycházeli ze tří základních pravd.²⁶

- 1) *„Teze o existenci dobrého a spravedlivého Boha, k němuž je možno dospět cestou mravního sebezdokonalování.*
- 2) *Teze o existenci svobodné lidské duchové duše.*
- 3) *Teze o její nesmrtelnosti.*“²⁷

Za průkopníka v tomto směru byl považován **René Descartes** (1569-1650). Descartes prostřednictvím své „*metody*“ prozkoumal oblast racionality, kterou pak oddělil od oblasti víry, již považoval za vědecky neověřitelnou.²⁸

Za výchozího představitele deismu byl však považován **John Locke** (1632-1704). Svoji koncepci rozvinul v díle *O rozumnosti křesťanství* (1665), v němž říká, že existenci Boha a jeho vlastnosti lze poznat rozumem, víra ve Zjevení je z jeho pohledu iracionální. K tomu je však třeba dojít cestou rozumu. Výpovědi o Zjevení mají tedy podléhat rozumové kontrole, aby bylo dostatečně prokázáno, že o něm bylo vypovídáno v souladu s rozumem. Z jeho pohledu tím ale není myšleno podřízení náboženství rozumu. Teprve po rozumové kontrole mohou být takové výpovědi označeny za přesahující náš rozum. Lockovým původním záměrem však bylo zamezit šíření takto pojatých deistických myšlenek. Nebylo totiž možné je sloučit s křesťanstvím. Opak se však stal pravdou, deisté jím byli inspirováni a jeho dílo se stalo východiskem pro jejich tvorbu.²⁹

2.1.1 Anglický deismus

Mimo jiné i anglický deismus čerpal z myšlenek Johna Locka. Tyto myšlenky byly přehledně shrnuty v knize *Dějiny religionistiky* (2001), z níž je následně citováno: *„Náboženská víra by měla být podřízena rozumovým hlediskům; náboženství lze redukovat na morálku a přirozené právo; při výkladu posvátných textů v křesťanství je třeba uplatňovat kritickou metodu; diferenciaci mezi pravým, tzn. přirozeným rozumovým náboženstvím a teologií jako záležitostí nerozumu; rozlišení mezi rozumovým náboženstvím a lidovou pověřčivostí, která se váže s nevzdělaností a nerozumem.*“³⁰

Stoupencem anglického deismu byl např. **John Toland** (1670-1722), který oponoval Lockovi názorem, že to, co se v náboženství považuje za nadpřirozené, je pouhý

²⁶ HEJNA, D. *Náboženství a společnost, Věda o náboženství a její historické kořeny*, s. 130–131.

²⁷ Tamtéž, s. 131.

²⁸ HORYNA, B. PAVLINCOVÁ, H. *Dějiny religionistiky: antologie*, s. 19.

²⁹ Tamtéž, s. 19.

³⁰ Tamtéž, s. 19.

výdobytek kněží s cílem získat moc. V evangeliích se, dle jeho názoru, nic protirozumného nevyskytuje, proto by křesťanská nauka neměla být spojována se Zjevením.³¹

Nejvýznamnějším představitelem byl však **Matthew Tindal** (1653-1733). Ve své koncepci postavil přirozené náboženství na první příčku vývoje před všechna ostatní.³² Byl považován za kontroverzního autora, který často mění své postoje, neboť přešel od anglikanismu ke katolictví a zpět.³³

Tindal byl autorem rozsáhlé koncepce náboženství, které se říkalo „*Bible deismu*“. V rámci této koncepce rozpracoval vývoj náboženství, přičemž na jeho počátek postavil přirozené náboženství jako východisko všech ostatních náboženství. Jeho teorie spočívala na společném obecném rozumu daného Bohem umožňujícím poznat veškeré pravdy a pravidla včetně náboženských a morálních. Protože byly tyto pravdy a pravidla pro všechny stejné, bylo stejné i náboženství, tedy jediné pravé.³⁴ Celý název jeho koncepce se nazýval: „*Křesťanství tak staré jako stvoření, neboli evangelium znovu odhaleného, přirozeného náboženství.*“³⁵ O obecném lidském rozumu říká, že je to „*jasné a zřetelné světlo, které osvětluje všechny lidi, jakmile ho zpozorují, jim umožňuje uchopovat ony věčné pravdy, které tvoří základ veškerého našeho vědění.*“³⁶

Další stoupenci jsou uvedeni jen jmenovitě, patří mezi ně např. **Anthony Collins** (1676-1729), **William Wolaston** (1660-1724), **Thomas Chubb** (1679-1746) a další.³⁷

Význam anglických deistů spočíval v tom, že v rámci svých teorií vnesli do náboženství nové prvky, které následně umožnily jeho rozdělení na přirozená a zjevná. Tímto činem také výrazně ovlivnili pohled na náboženství mimoevropská. V této souvislosti se pak začalo na všechna historická náboženství pohlížet jako na úpadková; jako na ta, která se odklonila od náboženství pravého - přirozeného. Rozdíl byl pak už jen v tom, jakým způsobem k tomuto úpadku došlo.³⁸

³¹ HORYNA, B. PAVLINCOVÁ, H. *Dějiny religionistiky: antologie*, s. 20.

³² Tamtéž, s. 20.

³³ HEJNA, D. *Náboženství a společnost: věda o náboženství a její historické kořeny*, s. 140.

³⁴ HORYNA, B. PAVLINCOVÁ, H. *Dějiny religionistiky: antologie*, s. 20.

³⁵ HEJNA, D. *Náboženství a společnost, Věda o náboženství a její historické kořeny*, s. 140.

³⁶ Tamtéž, s. 141.

³⁷ HORYNA, B. PAVLINCOVÁ, H. *Dějiny religionistiky: antologie*, s. 19.

³⁸ Tamtéž, s. 20.

2.1.2 Francouzský deismus

Koncepce přirozeného náboženství se stala východiskem pro francouzské myslitele. Od zrušení Ediktu nanského (1685) byla Francie v rámci své stávající politické moci zemí vynuceného náboženství. V duchu osvícenství se ve Francii zformovala dvě křídla. První bylo zaměřeno na kritiku náboženství, a to zejména na kritiku stávajícího stavu náboženství podléhajícího vlivu pověr a fanatismu. Jednalo se o reformistické křídlo, jehož stoupenec tvořili své koncepce v duchu deismu a přirozeného náboženství. Patří mezi ně např. **Voltaire** (1694-1778), **J. J. Rousseau** (1712-1778) a **C. A. Helvetius** (1715-1771).

Druhé křídlo soustřeďovalo autory sdílející prorepublikové revoluční myšlenky a patří mezi ně **Holbach** (1723-1789), **Denis Diderot** (1713-1784) a **La Mettrie** (1709-1751).³⁹

2.1.3 Německý deismus

Za stoupence německé kritiky náboženství, zaměřené na analýzu a kritiku biblických textů, byli považováni racionalista **Christian Wolff** (1679-1754), **Johan Salmo Semler** (1725-1791), **Hermann Samuel Reimarus** (1694-1768) a **Gotthold Ephreim Lessing** (1729-1781).⁴⁰

V 19. století se začaly objevovat různé hypotézy o původu náboženství, které byly ovlivněny sekularizací dějin náboženství, k níž docházelo již v době osvícenství.⁴¹ Vliv křesťanských výkladů v duchu rozvíjejícího se deismu slábl, neboť osvícenská kritika kladla důraz na rozum. Prostřednictvím rozumu pak bylo možné zkoumat náboženství jako vyvíjející se veličinu z racionálního pohledu.⁴²

³⁹ HORYNA, B. PAVLINC OVÁ, H. *Dějiny religionistiky: antologie*, s. 21.

⁴⁰ Tamtéž, s. 23.

⁴¹ Tamtéž, s. 23.

⁴² HORYNA, B. *Úvod do religionistiky*, s. 32.

3 Teorie náboženské depravace

Teorie depravace se opírá o první kapitoly knihy Genese, kde se uvádí, že člověk žil nejprve v přítomnosti Boha. Následkem prvního hříchu však bylo toto soužití následně přerušeno.⁴³ To znamená, že na rozdíl od evoluční hypotézy, je v počátku náboženství člověka kalkulováno s vyspělým náboženstvím, které se vlivem uvedeného hříchu rozpadá na vývojově nižší stupně.⁴⁴ V knize *Úvod do religionistiky*, ze které je pro přiblížení této hypotézy čerpáno, cituje autor B. Horyna některé pasáže z bible, ze kterých si lze vytvořit jasnější představu o výše popisovaném úpadku náboženství. Z epištoly Římanům tedy pochází tento text: „Zaměnili slávu nepomíjitelného Boha za zobrazení podoby pomíjitelného člověka, ano, i ptáku, čtvernožců a plazů (Ř 1,18-32).“⁴⁵

3.1 Školy

Tato teorie byla podpořena též východisky školy etnologicko – historické, kolínského (Graebner, Ankermann, Foy), francouzské (De Quatrefages, Rivet, Tastevin), anglické (Maitland, Hobhaus, Rivers), americké (Sapir, Lowie, Boas), skandinávské (Rasmussen, Krohn) a školy vídeňské Societas Verbi divini vedené W. Schmidtem a M. Koppersem.⁴⁶

Depravační teorii, postavenou na monoteismu jako počátku náboženství, potvrzovaly výsledky výzkumů některých věd - etnologie, srovnávacího jazykozpytu, psychologie a archeologie. Josef Kubalík uvádí tyto příklady:

1. **Etnologie** – v této oblasti jsou významné hlavně výzkumy W. Schmidta, o jejichž přínosu v rámci náboženství je zmínka v další části této práce.
2. **Jazykozpytná bádání** – Jako příklad lze uvést výsledky výzkumů vídeňského profesora Leopolda V. Schroedera, které dokazovaly, že staří Indoevropané uctívali Boha Djauš pitar (Otce nebe). Profesor D. C. Brockelmann ve svém díle *Allah und die Götzen* říká, že Allah (El – silný) nebo ar Rahman (milosrdný) nepocházel z animismu. Tyto teorie postupně oslabovaly nadvládu animismu v rámci semitských náboženství.
3. **Psychologie** – člověk od pradávna hledal příčinu závislosti na Bohu. Po té, co lidé mravně upadli, začala se idea Boha ztrácet a do popředí se dostala

⁴³ HELLER, J. MRÁZEK, M. *Nástin religionistiky: uvedení do vědy o náboženstvích*, s. 23.

⁴⁴ HORYNA, B. *Úvod do religionistiky*, s. 45.

⁴⁵ Tamtéž, s. 45.

⁴⁶ KUBALÍK, J. *Dějiny náboženství*, s. 19.

pohanská náboženství. V mysli lidí však myšlenka monoteismu nikdy nezanikla.

4. **Archeologie** – v této oblasti byly provedeny významné výzkumy a objevy. V roce 1928 v Ras Shamra byly odkryty zbytky města Ugaritu. Historie tohoto města začíná ještě mnoho let před našim letopočtem, což bylo zjištěno podle nalezených tabulek se starými texty psanými klínovým písmem. Výzkumy dokládají, že náboženství starého Ugaridu neprošlo vývojem od nižších forem náboženství po ta nejsložitější, nýbrž již zde byl patrný pojem nejvyššího Boha jménem El.⁴⁷ Kubalík uvádí, že se zde odehrávala degenerace od monoteismu k polyteismu a mytologii.⁴⁸

3.2 Andrew Lang (1844-1914), Friedrich Ratzel (1844-1904), Leo Frobenius (1873–1938), Fritz Graebner (1877–1934)

V 19. století převládl názor *původního monoteismu*, který se členil na teorii *Nejvyšší bytosti* a teorii *kulturních cyklů*. Autorem prvního z nich byl **Andrew Lang**. Lang patřil nejprve k zastáncům animismu. Pak ale došel ke zjištění, že mnohé starší kultury vycházely z představ božských bytostí, které nebylo možné vyvozovat z animismu. Na počátek náboženství tedy Lang kladl tzv. „*Nejvyšší bytost*“, čímž zpochybnil teorii evoluční. Tato teorie předpokládala existenci Nejvyšší bytosti jako tvůrce světa. Pro dokreslení představy uvádí Lang příklad středoafričských pasteveckých kmenů Pygmejů, pro něž byl nejvyšší bůh pánem lesa a zvířat.⁴⁹

Lang byl nejprve Tylorovým přívržencem a kritikem Müllerovy naturalistické teorie. Když ale narazil na zprávy jednoho misionáře, který psal o velmi primitivním národu, jenž věří v Nejvyšší bytost, zprvu si myslel, že se jedná o omyl. Začal se však tímto problémem více zabývat a postupem času změnil názor. Krátce na to publikoval knihu *The Making of Religion* (London, 1898). Kniha zaznamenala velký úspěch, proto pár let na to vyšla ve druhém a třetím vydání. Vědecký svět však zmiňovanou knihu přijal s velkými rozpaky a nejistotou. Langovy názory totiž upíraly animismu prvenství na příčce nejstarších náboženství. Na post patřící původně animismu byla Langem dosazena idea Nejvyšší bytosti. Po Langově smrti v roce 1912 vyšla kniha W. Schmidta *Der Ursprung der Gottsidee* (Původ myšlenky Boha), která se opírala o lépe zpracovaná fakta. Tato kniha

⁴⁷ KUBALÍK, J. *Dějiny náboženství*, s. 19–23.

⁴⁸ Tamtéž, s. 23.

⁴⁹ HORYNA, B. *Úvod do religionistiky*, s. 46.

vzápětí vzbudila zájem o problematiku Nejvyšší bytosti i u dalších z řad badatelů; např. Leopold von Schröder po ní pátral u indo-germánských národů, P. Ehrenreich a A. L. Kroeber u amerických indiánů.⁵⁰

Teorie *kulturních cyklů*, kterou v 19. století zastával **Friedrich Ratzel**, byla založena na jiném principu, než předešlá. Vycházela z předpokladu, že žádný národ nevedl usedlý způsob života. Tato teorie se tedy týkala stěhování národů, jehož vlivem docházelo k prolínání kultur, obchodu a řemesel a také náboženských představ. Ratzel si všiml, že materiální předměty různého charakteru mají různé podoby podle oblastí, v nichž byly nalezeny. Zastával názor, že v těchto oblastech, které měly v minulosti společné vazby, se mohou vyskytovat identické předměty. Na základě vystopování těchto podobností lze, dle Ratzela, objevit různé kulturní podobnosti a souvislosti mezi jednotlivými národy.⁵¹

Na Ratzela navazoval jeho žák **Leo Frobenius** (1873-1938). Frobenius viděl ve všech kulturách jakýsi organismus. Ve svém bádání se zaměřil především na jednotnou lidskou kulturu od její zrodu, rozkvětu až po zánik. Základním pojmem jeho koncepce byl pojem „*paideuma*“, což ve Frobeniově pojetí znamenalo⁵² „*soubor norem, hodnot, kodifikovaných způsobů jednání, lidské činnosti a náboženských představ*.“⁵³ Na základě tohoto *paideuma* vznikaly různé kulturní celky, které Frobenius nazval „*kulturní cykly*.“⁵⁴ Frobenius byl odpůrcem evolucionistické linie. Při výzkumech národů v Západní Africe si všiml, že v porovnání s kulturou melanéskou, měly tyto národy k sobě blízko nejen pouze nějakými zanedbatelnými prvky, nýbrž celým kulturním cyklem (tj. materiální, sociální i mytologické prvky). Na Frobenia dále navazoval F. Graebner, který na základě bohatého nashromážděného materiálu určil řadu dalších kulturních cyklů.⁵⁵

Fritz Graebner (1877-1934) navazoval na oba předchozí autory. Zastával teorii mezikulturních kontaktů, jejichž prostřednictvím docházelo k výměně různých statků. Velký význam přikládal migraci lidstva a byl přesvědčen, že našel správnou cestu, po jejíž stopách se může dostat až k počátkům lidské kultury.⁵⁶

⁵⁰ SKALICKÝ, K. *V zápase s posvátnem*, s. 125–127.

⁵¹ HORYNA, B. *Úvod do religionistiky*, s. 47-48.

⁵² Tamtéž, s. 48.

⁵³ Tamtéž, s. 48.

⁵⁴ Tamtéž, s. 48.

⁵⁵ SKALICKÝ, K. *V zápase s posvátnem*, s. 128.

⁵⁶ HORYNA, B. *Úvod do religionistiky*, s. 48.

3.3 Wilhem Schmidt (1868-1954)

Nejvýznamnějším autorem náboženské deprivace byl Graebnerův žák **Wilhem Schmidt**. Mimo jiné byl také zakladatelem vídeňsko-religionistické školy. Narodil se 16. února 1868 v Hörde ve Vestfálsku. Stal se členem Misijní kongregace Společnosti Božího slova. V letech 1895-1905 vedl semináře pro misie St. Gabriel Mödlingu u Vídně. Zde se svými řeholními bratry začal provádět etnograficko-antropologické výzkumy a lingvistické výzkumy. V roce 1906 začal vydávat časopis *Anthropos*. Nejednalo se jen o vydavatelskou činnost. V rámci této publikace byly pořádány různé výpravy za výzkumy. Od roku 1921 působil na Vídeňské univerzitě, kde se stal později profesorem. Mezi lety 1926-1927 založil v Římě Etnografické lateránské muzeum, kde působil jako ředitel. V roce 1932 založil v Mödlingu Institut Anthropos, v roce 1938 jej založil ještě také ve Freiburgu. Za svého života vydal knihu *Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte* (1930), která byla shrnutím jeho předchozích vědeckých výsledků. Jeho ústředním dílem byla kniha s názvem *Der Ursprung der Gottsidee* (Původ myšlenky Boha, 1912-1955), obsahující dvanáct svazků, z nichž dvanáctý svazek byl vydán až po jeho smrti v roce 1954.⁵⁷

Svoji koncepci stavěl na základech Graebnerovy a Frobeniovy teorie kulturních okruhů a též na základech Langovy hypotézy Nejvyšší bytosti. Schmidtova koncepce se opírá o rozšíření kulturních cyklů ve světě a o to, jakým způsobem se tyto cykly vyvíjely v čase. Rozlišuje 3 stupně kultury: primitivní, primární a sekundární. Do prvního primitivního stupně řadí Schmidt kmeny, které se nacházejí ve stádiu *sběru*, tzn., stádium, kde žena sbírá plody k obživě a muž loví. V tomto stádiu objevuje Schmidt 3 kulturní cykly, přičemž ve všech těchto cyklech platilo patriarchální právo. V primárním stádiu (fázi produkce) jde již o cykly, kde se začíná obdělávat půda. Tyto cykly byly též tři a neutvářely se najednou. Část primitivní kultury přešla zřejmě k totemismu, část k chovu zvířat, část k zemědělství. Vývoj každé z nich probíhal autonomně, přičemž docházelo k přejímání jednotlivých prvků. Původně však byly odděleny, Žena v cyklu matriarchální exogamické kultury pěstuje rostliny; muž v cyklu patriarchální rodiny neloví pouze zvěř, ale začíná také už s chovem zvířat. V patriarchálním exogamickém cyklu se dostává např. k totemismu. V sekundárním stupni vznikají další cykly tím, že se propojí primitivní a primární kultury. Do sekundárního stupně patří např. matriarchální volná kultura, která

⁵⁷ SKALICKÝ, K., *V zápase s posvátnem*, s. 138.

vznikla právě propojením těchto dvou kultur. Vývoj sekundárních kultur probíhal analogicky s kulturou primární.⁵⁸

Poté, co si Schmidt jednotlivé cykly takto rozdělil a zjistil jejich stáří, začal je zkoumat od vývojově nejmladších po ty nejstarší. Zabýval se hlavně jejich náboženstvím. Zjistil následně jednu zajímavou věc, že cyklus primitivní kultury byl rozšířen téměř po celé zeměkouli, přičemž u všech národů spadajících do tohoto cyklu, se vyskytovala víra v Nejvyšší bytost. A i když tato bytost měla různé formy, jednalo se, dle Schmidta, o náboženský monoteismus.⁵⁹

Schmidt také přišel s argumenty proti ostatním teoriím. Mínil, že víru v Nejvyšší bytost, nelze odvodit z teorií ostatních forem náboženství (těmi myslel mytologii, naturalistickou teorii, fetišismus, manismus, animismus, totemismus a magii) a následně vysvětlil proč. Podle těchto teorií by náboženství s vírou v Nejvyšší bytost muselo být v této podobě až na nejvyšší příčce celého vývoje. Tento systém byl však patrný už u nejprimitivnějších národů, což si s ostatními názory odporuje. Dalším argumentem bylo, že ostatní náboženství jako totemismus atd., se u cyklu primitivní kultury téměř neobjevovala, nebo jen velmi omezeně. Ve větším měřítku byly tyto prvky patrné, dle Schmidta, až v primárním kulturním cyklu. Etnologicky nejstarší národy – Pygmejové, Algokinové atd., které vykazovaly přítomnost Nejvyšší bytosti, byly touto bytostí nebo prostřednictvím jiného činitele, seznámeni s morálními pravidly, systémem víry a kultu. Schmidt dále říká, že je nutno předpokládat, že tito primitivní lidé museli být v kontaktu s něčím velmi neobvyklým, neboť kdyby tomu tak nebylo, představa Nejvyšší bytosti by nepřežila tolik generací. Nemohlo se tedy, jak uvádí Schmidt, jednat ani o nic subjektivního nebo materiálního, neboť lidé byli touto bytostí uchváteni v obrovské míře. A tato bytost, pak v pozici jediného svědka všech událostí, poučila prvního prarodiče.⁶⁰ Schmidtova teorie měla své pokračovatele např. W Kopperse, který se ve svém díle *La religione dell' uomo primitivo*, vyjadřuje o Schmidtově teorii, že se u tohoto „*pranáboženství*“ jedná o příčinný důkaz existence Boha, neboť systém náboženství v takové jednotě nemohl vytvořit primitivní člověk.⁶¹

⁵⁸ SKALICKÝ, K. *V zápase s posvátnem*, s. 129–130.

⁵⁹ Tamtéž, s. 132.

⁶⁰ Tamtéž, s. 133–135.

⁶¹ Tamtéž, s. 135.

3.4 Prof. ThDr. Josef Kubalík (1911- 1993)

Zastáncem degenerativní hypotézy v českém prostředí byl Josef Kubalík, který se zasloužil o podrobný výklad Schmidtovy koncepce. Mezi religionisty se však neprosadila, neboť se zakládala na mnoha neprokazatelných faktech.⁶² V rámci studia náboženství navštěvoval Josef Kubalík přednášky vedené profesorem Pertoldem a Lesným na filosofické fakultě Karlovy univerzity; později studoval náboženství v Sorboně v Paříži (École des Hautes Études). Kromě cenných seminářů pod vedením pařížských profesorů, které mu byli velkým přínosem, se také několikrát setkal s Wilhemem Schmidtem. Ovlivněn Schmidtovou tvorbou si Kubalík předsevzal, že svým „*nedokonalým dílkem*“, jak svou knihu *Dějiny náboženství* sám v předmluvě nazval, zaplní mezeru v náboženské literatuře a doplní bohosloví. Ostatní náboženství vnímal z pohledu věřícího člověka – katolika, jež se prostřednictvím poznání těchto „*mimokřesťanských*“ náboženství ještě více upevňuje ve svých postojích vůči křesťanské víře a svému náboženství.⁶³ To zároveň také vysvětluje jeho postoj k chápání náboženských představ nejstarších kultur, jejichž víru v neosobní síly nazval „*pseudonáboženstvím*“ a označil ji také za jev přímo protináboženský. Do této skupiny pak zařadil animismus, fetišismus, totemismus, magii a šamanismus. Vnímal je čistě jako prvky etnologické a sociologické, v kterých z jeho pohledu bylo posvátného tak málo, že je nebylo možné považovat za náboženství.⁶⁴ V užším slova smyslu vnímal náboženství jako⁶⁵ „*souhrn mravních vztahů vůči jedinému a pravému Bohu osobnímu.*“⁶⁶ To znamená, že se člověk podřizuje jedinému Bohu jako svému Pánu. Zároveň jej chápe jako první Pravdu a jako svůj cíl, ke kterému v průběhu svého života směřuje, nikoliv tedy jako přirozený vývoj, jak se domnívali evolucionisté. Na základě toho, jaký postoj člověk zaujme vůči Bohu, rozlišuje Kubalík náboženství zjevná a přirozená.⁶⁷

Druhá strana, to znamená evolucionisté, však přistupovala k náboženství z širšího hlediska a pod tento pojem zahrnovala všechny jeho formy.⁶⁸ Každý z nich však původ náboženství spatřoval v jiném systému, proto také v té době začala vznikat spousta škol zaměřených na danou problematiku. Jednalo se např. o školu pozitivistickou, naturalistickou, mytologickou, animistickou, totemistickou atd. K neshodám mezi zastánci

⁶² HELLER, J. MRÁZEK, M. *Nástin religionistiky: uvedení do vědy o náboženstvích*, s. 19.

⁶³ KUBALÍK, J. *Dějiny náboženství*, s. 5.

⁶⁴ Tamtéž, s. 11-13.

⁶⁵ Tamtéž s. 10-13.

⁶⁶ Tamtéž, s. 10.

⁶⁷ Tamtéž, s. 10.

⁶⁸ Tamtéž, s. 10.

evolucionisticky zaměřených teorií, kterých se tehdy v 19. století objevilo hojné množství, docházelo, dle Kubalíka, díky tomu, že jednotliví autoři určili za výchozí bod náboženství určitý domnělý prvek a pak šli k důsledkům cestou vývoje, přičemž v duchu racionalismu naprosto zavrhovali zjevení.⁶⁹ Všechna náboženství byla posuzována v duchu agnosticizmu⁷⁰ a evoluce, výjimkou nebylo ani křesťanství. S těmito názory tedy Kubalík zásadně nesouhlasil, označil tyto teorie za osudový omyl a prostřednictvím své knihy se snažil uvést tento omyl na pravou míru.⁷¹

K *naturalismu* se vyjadřuje v tom smyslu, že vznik mýtů nebyl prvním světovým názorem. V době, kdy se mýtus prvně objevil, měl úlohu pramálo významnou a v nejstarší kultuře, která již znala pojem Nejvyšší bytosti, se vlastně vůbec ještě nevyskytoval. Objevil se až v primárním kulturním stupni a z pohledu Kubalíka nese znaky spíše pohádky. Náboženské znaky bývaly smíseny s jinými prvky, což zatemňovalo celý jeho smysl. Některé národy mýtus ani neměly, proto, dle jeho mínění, není možné, aby byl mýtus považován za náboženský jev.⁷²

Animismus Kubalík považuje za názor na svět oživený duchy. Upozorňuje u této teorie hlavně na nesrovnalost v určení doby vzniku monoteismu, který byl patrný již u mnohem starších kultur, než předpokládá animismus. Dle dostupných etnologických výzkumů se dokonce ukázalo, že dříve než animismus, se objevila magie a před ní předanimistický monoteismus. Kubalík se tedy k dané problematice stavěl kriticky, neboť z jeho pohledu animismus i manismus zatemňoval ideu Boha. Nazval je následně „jevy neobvyklými“, které nemohly stát za náboženským původem.⁷³

Na *magismus* reagoval prostřednictvím názorů některých badatelů. Zmiňuje např. J. H. Kinga, podle jehož názoru vzniklo náboženství na základě toho, že si lidé neuměli vysvětlit některé přírodní jevy, kterým proto přisuzovali tajemný charakter. Prostřednictvím magie se pak stali pány nad těmito silami. J. H. King a R. Marret se dále vyjadřovali v tom smyslu, že magie byla na první příčce vývoje ještě dříve než animismus. K. Preuss naopak na počátek náboženství stavěl jakousi tajuplnou sílu spojenou s různými pudy, která se dle jednotlivých národů nazývala např. *mana*, *orenda*, *wakanda*. V rámci magismu se Kubalík vyjadřuje také k J. Frazerovi, jehož teorie jsou v této práci podrobněji zmíněny. Frazer na počátek vývoje kladl magii totemistickou. Za vznik náboženství

⁶⁹ KUBALÍK, J. *Dějiny náboženství*, s. 14.

⁷⁰ Nemožnost poznat Boha prostřednictvím rozumu. (Kubalík, s. 10)

⁷¹ KUBALÍK, J. *Dějiny náboženství*, s. 14.

⁷² Tamtéž, s. 16.

⁷³ Tamtéž, s. 17.

považoval moment, kdy lidé zjistili, že se na magii nelze již ve všem naprosto spolehnout, proto se s nadějí obrátili na síly přírodní. Proti tomuto názoru však Kubalík vznáší námitku, a to v tom smyslu, že Frazer se pak ve své teorii zmiňuje ještě o vědě, kterou pak společně s magií konfrontuje s náboženstvím. Domnívá se, že stejně tak, jako se lidstvo následně upnul k přírodním silám, mohlo být současně také uspokojeno prostřednictvím vědy.⁷⁴ Mezi magií a vědeckou koncepcí světa, jak je vysvětleno podrobněji níže, spatřoval totiž Frazer analogii. U obou těchto případů nebylo možné spoléhat na náhodu nebo na vrtochy osudu. Vše se dělo prostřednictvím určitých pravidel a zároveň podléhalo následnosti dějů. Budoucnost pak měla zaručit něco pozitivního, např. vidinu úspěchu či kladného výsledku.⁷⁵

V souvislosti s fetišismem zmiňuje Kubalík dvě jména, pro něž byl fetišismus výchozím bodem - Charles de Brosses a John Lubbock. Proti nim se ostře vyjádřil Max Müller, když fetišismus v postavení prvotní formy náboženství nazval, jak píše Kubalík,⁷⁶ „*zlatým deštěm slov*.“⁷⁷ Svůj vztah k magii následně Kubalík shrnuje několika větami. Považoval ji ve své podstatě za opak náboženství, neboť důležitou roli zde hrálo podmanění si přítomné magické síly, která se ubírala jiným směrem vycházejícím z lidské přirozenosti, než uctívání něčeho božského pramenícího z lidské čistoty.⁷⁸

Celou svoji koncepci pak Kubalík uzavírá tvrzením, že idea Boha je duchovním pokladem celého lidstva, které zná tento pojem již od pradávna. Vykytoval se, dle jeho názoru, již v raných fázích nejstarších kultur a nelze jej vyvodit z víry v duše ani ostatních jevů. Pojem Boha je zakotven hluboko mezi prvky nenáboženskými a lze jej někdy jen stěží poznat, přesto se vždy ukazuje alespoň v náznacích. Z hlediska výzkumu je tedy důležité zkoumat přirozená náboženství vzniklá úpadkem, abychom se jejich prostřednictvím dopátrali k náboženství zjevnému, jako jedinému pravému, jež má, dle Kubalíka, původ v Bohu.⁷⁹

⁷⁴ KUBALÍK, J. *Dějiny náboženství*, s. 18.

⁷⁵ HORYNA, B. PAVLINCOVÁ, H. *Dějiny religionistiky: antologie*, s. 156.

⁷⁶ KUBALÍK, J. *Dějiny náboženství*, s. 18.

⁷⁷ Tamtéž, s. 18.

⁷⁸ Tamtéž, s. 18.

⁷⁹ Tamtéž, s. 24.

4 Responzivní hypotéza

Responzivní hypotéza, jejímž autorem byl profesor Evangelické teologické fakulty Univerzity Karlovy v Praze, Jan Heller, je pojímána jako odpověď na nedostatečnost teorií předchozích. Otázkám původu náboženství se Heller věnuje ve svém díle *Nástin religionistiky*, kde upozorňuje na to, že náboženství je lidský jev a říká:⁸⁰ *Lépe bude začít u člověka, neboť on to je, kdo náboženství tvoří.*“⁸¹

Svoji hypotézu uvedl původně v jednom z článků v *Křesťanské revue*, kde se zmiňuje o tom, že hledáme-li původ náboženství, nemůžeme vycházet z pojmu „Boha,“ neboť tento pojem vznikl až později a každý si pod ním může představovat něco jiného. V této souvislosti se zmiňuje o víře v neosobní síly, jako byla např. *mana*, *orenda* atd. Zastává názor, že také existují formy náboženství, které Boha nemají nebo pojem Bůh vůbec neznají, např. buddhismus. Došel k závěru, že náboženství si vytváří člověk. Vede ho k tomu vlastní nevyjasněná existence, která ho nutí pátrat po smyslu života. Proto je nutné při pátrání po původu tohoto fenoménu začít právě u něho. Responzivní hypotéza vidí tedy „původ náboženství v odpovědi na otázku po poslední pravdě, smyslu a ceně našeho života,“⁸² o čemž vypovídá již její název „*respondeo*“ – odpovídám. Tyto otázky a odpovědi jsou však výlučně lidskou výjimečností, neboť po smyslu života může pátrat pouze člověk, který díky svému vědomí počítá se svojí konečností, čímž se liší od všech ostatních druhů živočichů. A toto lidství je zároveň jeho největším břemenem, proto potřebuje odpověď. Cílem responzivní hypotézy nebylo objasnění původu náboženství jako takového, nýbrž jeho vznik zapříčiněný touhou po odpovědi na lidskou existenci.⁸³

⁸⁰ HORYNA, B. *Úvod do religionistiky*, s. 51.

⁸¹ HELLER, J. MRÁZEK, M. *Nástin religionistiky: uvedení do vědy o náboženstvích*, 1. vyd. Praha: Kalich, 1988, s. 21.

⁸² Tamtéž, s. 21-23.

⁸³ Tamtéž, s. 21-23.

5 Evoluční hypotéza

Pro bakalářskou práci je zvolena jedna z uvedených variant. Bude se tedy zabývat těmi, kteří věřili v mechanismus vývoje – evolucionisty. Evoluční hypotéza vznikla v druhé polovině 19. století a byla reakcí na „*předkritické*“ období trvající přibližně do osvícenství. Do této doby převládala představa tradičního pojetí náboženství:⁸⁴ „*Že všechna náboženství kromě křesťanství jsou výsledkem odvratu člověka od pravého Boha k modlám, a tedy projevem úpadku, čili degenerace.*“⁸⁵ Ale i v odpovědích evolucionistů na otázku o původu náboženství můžeme částečně nalézt a zároveň připustit stopy víry. Evolucionisté věřili v zákonitost přírody a v to, že člověk je pouhý přírodní fenomén. Jejich víra však spočívala v zařazení všech podob náboženství do jednotné vývojové linie. Jednalo se tedy o víru v jiném slova smyslu, než jakou předkládali zastánci tradičních teorií zakořeněných v křesťanství.⁸⁶ Přestože byla velmi populární, později byla podrobena ostrým kritikám. Vzhledem ke svému poměrně dlouhému vývoji se člení na *starší evoluční teorii a novější modely evoluce*.⁸⁷ Práce bude zaměřena především na starší modely evoluce.

5.1 Náznaky evoluce v antickém období

Náznaky evoluce již můžeme zaznamenat ve zlomcích dochovaných textů některých antických myslitelů z období asi 6. století př. n. l. Zajímavé výklady přírody v tomto smyslu poskytl např. **Anaximandros**, který říká, „*že člověk se původně zrodil z živočichů jiného druhu, protože ostatní živočichové se brzy sami živí, pouze člověk potřebuje být velmi dlouho kojeno. Proto by se neudržel při životě, kdyby takový byl už od počátku.*“⁸⁸ Na zkameněliny různých živočichů upozorňuje **Xenofanés**: „*Uvnitř země a v horách se nacházejí mušle, v syrakúských lomech byl nalezen otisk ryby a tuleňů, na Paru hluboko v kameni otisk vavřínu a na Maltě ploché otisky mořských tvorů.*“⁸⁹ V duchu evoluce uvažoval také **Empedoklés**, jehož výklad vzniku a vývoje života je velmi originální. Vysvětloval jej totiž prostřednictvím působení *Lásky* a *Sváru* v určité časové linii, tedy podobně jako evolucionisté. Empedoklés kalkuloval se vznikem života náhodnou kombinací spojováním a rozpojováním např. lidských údů, přičemž vznikaly různé útvary

⁸⁴ HELLER, J. MRÁZEK, M. *Nástin religionistiky: uvedení do vědy o náboženstvích*, s. 20-21.

⁸⁵ Tamtéž, s. 20-21.

⁸⁶ Tamtéž, s. 23.

⁸⁷ HORYNA, B. *Úvod do religionistiky*, s. 33.

⁸⁸ SVOBODA, K. *Zlomky předsokratovských myslitelů*, s. 35.

⁸⁹ Tamtéž, s. 50.

více či méně schopné přežít. Přírozeným výběrem pak ze vzniklých spojení byla schopná přežít jen ta, která byla nejsilnější a nejodolnější. Empedoklova představa vývoje tak předpokládala stávající podobu světa.⁹⁰

5.2 Vědní obory zabývající se evoluční hypotézou

Evoluční hypotéza se rozvíjela v návaznosti na astronomické a fyzikální výzkumy v oblasti vesmíru. Ovlivněna byla též geologickými hypotézami o původu naší planety, teoriemi o původu lidské společnosti, výzkumy v oblasti biologie a psychologie, hypotézami o vzniku jazyka a mnohými dalšími. Problematika evoluce tedy zasahovala širokou škálu vědních oborů. Její zastánci považovali náboženství za dějinné jevy, které se během času měnily.⁹¹

V rámci tohoto směru pak vzniklo velké množství studií, jejichž autoři pocházeli, jak již bylo řečeno, z řad vědců a badatelů z různých vědních oborů. Na danou problematiku však každý z nich zastával jiný názor. Na nejstarší podobě náboženství se nedokázali shodnout, a přestože se někdy mohlo zdát, že ve svém bádání našli společnou řeč, vzápětí se ukázalo, že jejich shoda byla pouze částečná, nebo žádná.⁹² Všechny teorie vytvořené přístupy těchto odborníků však měly jeden společný základ, a to předpoklad, že se náboženství muselo vyvinout z nejprimitivnějšího stádia vývoje, které by bylo zároveň i jeho počátkem. S objevením počátku náboženství pak souvisela i jeho podstata, proto byl v devatenáctém století tak velký zájem o primitivní kultury, neboť tato snaha souvisela právě s nimi.⁹³

K pátrání po původu náboženství přispěly zdroje získané antropologickými výzkumy v oblastech domorodých kmenů. Zvláštní pozornost byla věnována společnostem, které ještě nepoužívaly písmo – „*předpísemným národům*.“ Tímto termínem bylo ve 20. století nahrazeno zažité označení pro společnosti, které do doby byly nazývány „*primitivními*.“ V této souvislosti může být uvedeno např. jméno amerického kulturního antropologa **Lewis Henry Morgana** (1818-1881), nebo skotského rodáka **Johna Fergusona McLennana** (1827-1881), který prostřednictvím svých výzkumů u domorodých kmenů objevil pravidlo *exogamie*, tedy pravidlo o možnosti uzavřít sňatek pouze s příslušníkem z jiného kmene než svého; v opačném případě by se jednalo

⁹⁰ SVOBODA, K. *Zlomky před Sokratovských myslitelů*, s. 100-102.

⁹¹ HELLER, J. MRÁZEK, M. *Nástin religionistiky: uvedení do vědy o náboženstvích*, s. 21.

⁹² DURKHEIM, É. Přeložila Pavla Sadílková. *Elementární formy náboženského života*, s. 211.

⁹³ SKALICKÝ, K. *V zápase s posvátnem*, s. 46.

o endogamii. Jako první se také zabýval totemismem, jako primitivní formou náboženství (do té doby totemismus jako náboženství nebyl vnímán). O tom, že lidstvo bylo na svém počátku vývoje nejprve bez náboženství, polemizoval anglický antropolog **John Lubbock** (1834-1913).⁹⁴ Byl to zastánce takzvaného *primitivního ateismu*. V náboženství rozlišoval 6 stádií, z nichž první předpokládalo absenci přesného pojmu Boha. Pojmenoval ho tedy *ateismem*. Druhé stádium nazval *fetišismem* a třetí, které vedlo k uctívání přírody – stromů, živočichů atd., označil za *totemismus*. Ve čtvrtém stádiu už lidé uctívali šamany, neslo tedy název *šamanismus*. Páté stádium bylo vnímáno v duchu *antropomorfismu a idolatrie*, bylo provázeno modlami a obrazy s motivy bohů v lidské podobě. Poslední stádium *etického teismu* bylo utvořeno představou božstva jako zdroje morálky a tvůrce přírody. Lubbock vytvořil seznam ateistických národů, záhy však i u nich byla dalšími výzkumy zjištěna religiozita. Jednalo se např. o kmeny *Veddů* ze Srí Lanky, *Kubu* ze Sumatry a další.⁹⁵ Myšlenka pokroku a vývoje vnesla do dějin religionistiky nový vítr. S tím souvisí i názor prvních evolucionistů, že náboženství vzniklo z lidské touhy po poznání, z prvních pokusů lidstva o vysvětlení vzniku světa.⁹⁶ Svoji teorii o původu náboženství v rámci myšlení své doby předložil **Charles de Brosses** (1709-1777), který za východisko všech ostatních náboženství považoval *fetišismus*. Prostřednictvím francouzských a portugalských námořníků se dostal k poznatkům o domorodých lidech ze západního pobřeží Afriky, kteří k magickým účelům využívali dřevěné vyřezávané předměty – tzv. fetiše (francouzsky *fetiches* - zhotoveno). To pak ovlivnilo vývoj situace na počátku 19. století, kdy za „*fetišistická*“ byla označována všechna africká náboženství. V duchu doby na ně bylo nahlíženo jako na náboženství degenerovaná a odvrácená ze směru vývoje náboženství evropských.⁹⁷ Fetiše byly předměty, kterým patřila zvláštní úcta, neboť jim byla připisována kouzelná moc. Mohly to být předměty umělé nebo přírodní vyskytující se pod různými názvy jako např. *suman, obosom, wongpa, gri-gri*.⁹⁸

5.2.1 Charles Darwin (1809-1882)

V oblasti biologie svým dílem *O původu člověka* (1871) přispěl k uvedené problematice také **Charles Darwin**. Darwin se stal úspěšným v bádání po původu člověka od jeho předlidských forem až po *divoštství*, přičemž poukazoval na problematiku vlivu

⁹⁴ HELLER, J. MRÁZEK, M. *Nástin religionistiky: uvedení do vědy o náboženstvích*, s. 65.

⁹⁵ SKALICKÝ, K. *V zápase s posvátnem*, s. 47.

⁹⁶ HORYNA, B. PAVLINCŮVÁ, H. *Dějiny religionistiky: antologie*, s. 23.

⁹⁷ Tamtéž, s. 23.

⁹⁸ HORYNA, B. *Úvod do religionistiky*, s. 51.

přirozeného výběru na civilizované národy. Touto problematikou se již před ním zabývali jeho předchůdci – W. R. Greg, Wallace, Galton. V páté kapitole nazvané *O vývoji duševních a morálních vlastností*, konkrétně v její podkapitole *Doklad o barbarském původu všech civilizovaných národů*, se Darwin vyjadřuje kriticky k některým zastáncům názoru o úpadku náboženství.⁹⁹ Nesouhlasí s názorem, že člověk se na Zemi objevil již v civilizované formě a současně jako civilizovaná bytost, v rámci všech přírodních národů, došel k úpadku. V tomto pojetí, dle jeho mínění, postrádají uvedená tvrzení nedostatek argumentů oproti tvrzením opačným, s nimiž se Darwin ztotožňuje.¹⁰⁰ K nastíněnému problému se ve své knize vyjádřil takto: „*Domnívat se, že člověk byl původně civilizovaný a později na tak rozsáhlém území prodělal naprostý úpadek, znamená politováníhodné podceňování lidské přirozenosti. Nesporně pravděpodobnější a potěšitelnější je názor, že se pokrok uplatňoval mnohem více než úpadek a že člověk postupoval, byť jen pomalými a přerušovanými kroky, od zcela nízké úrovně až po nejvyšší úroveň, jaké lze dosáhnout ve vědění, morálce i náboženství.*“¹⁰¹ Pro svá tvrzení měl Darwin mnohé argumenty. Zastával názor, že všechna náboženství prošla vývojovým stádiem barbarství. Důkazy přinesly některé primitivní národy, v nichž se se dochovala nízká úroveň jejich zvyků, jazyka i písma. Zároveň podotýká, že představa boha milujícího dobro a zavrhujeícího zlo, byla v této době naprosto neznámá. Svá tvrzení opírá, mimo jiné, i o názory J. Lubbocka a E. B. Tylora., k nimž se v této kapitole částečně vyjadřuje.¹⁰² Z uvedených argumentů předkládám na dokreslení alespoň jeden příklad o vzniku počítání na prstech, na který autor upozorňuje prostřednictvím E. B. Tylora v souvislosti s tím, že zřejmě římská číslice V měla dříve symbolizovat lidskou ruku. V některých krajích se dokonce používají výrazy, které právě ještě dochovaly z dob počítání prstů na jedné ruce.¹⁰³

5.2.2 Sigmund Freud (1856-1939)

V oblasti **psychologie** se náboženstvím v souvislosti s *oidipovským reflexem*, svědomím a podvědomím zabýval zakladatel psychoanalýzy a hlubinné psychologie **Sigmund Freud**. Považoval jej za nutkavou neurózu, která vnikla jako nemoc vlivem toho, že lidé potlačovali své představy. Náboženství, dle jeho názoru, vzniklo na základě

⁹⁹ Jedná se o reakci na zpracované téma o původu náboženství J. Lubbockem, Tylorem, M'Lennanem a dále tvrzení uveřejněná vévodou z Argyllu (*Primeval Man*, 1869) a také arcibiskupem Whatelym. (*O původu člověka*, s. 167)

¹⁰⁰ DARWIN, Ch. *O původu člověka*, s. 167.

¹⁰¹ Tamtéž, s. 169.

¹⁰² Tamtéž, s. 168.

¹⁰³ Tamtéž, s. 168.

projekce lidských představ do nadlidské bytosti a jednalo se z jeho pohledu o iluzi a snahu lidí o únik od všedních problémů. K tomu byli lidé vedeni svým svědomím.¹⁰⁴

Freud se ve svých úvahách o náboženství opíral zejména o díla J. Frazera, Mareta a R. Smithe. V roce 1912 vydal knihu s názvem *Totem a tabu*. V této knize se mimo jiné zabýval spojitostí mezi nutkavým jednáním svých pacientů s psychickými poruchami, které léčil a primitivními lidmi s jejich vírou, rituály a duchovním životem, čímž došel k závěru, že neuróza je deformací náboženství.¹⁰⁵

Freud se však chtěl pokusit též o psychogenezi náboženství. Závěry vyvodil ze svých psychoanalytických a klinických výzkumů lidí trpících různými fobiemi. V tomto směru se zabýval totemismem. Nejprve pozoroval u malých dětí, že v raném dětství měly původně kladný vztah ke zvířatům a teprve později se jich začaly bát, což vedlo v dospělosti často až k neuróze. Freud tento stav označil za strach před vlastním otcem, kterého by dítě chtělo přijmout, ale zároveň se ho bojí. Dané zvíře v tomto případě mělo symbolizovat otce a tato bázeň před ním byla následně přesunuta z vědomí do podvědomí, aniž by si to dotyčný uvědomoval. Podvědomě se tedy tento strach transformoval na fobii ze zvířat.¹⁰⁶

Freud našel spojitost v chování dětí a lidí s neurózou ve vztahu ke zvířatům v totemismu. Člověk a jeho emoce k totemovým zvířatům byly, dle Freuda, stejně rozporuplné a v obou případech souvisely se symbolikou otce. V základech totemismu byl tedy patrný *oidipovský komplex*, který způsoboval, že členové klanu při obětních rituálech zabili posvátné zvíře, které pak oplakávali, jako by oplakávali otce. Freud tedy spatřuje počátky totemismu v zabití otce, přičemž navazuje na Darwinovy názory, že lidé žili v tlupách, kde si právo na všechny ženy usurpoval pro sebe otec a své syny vyháněl nebo zabíjel. Ti se však spikli, zabili ho, snědli a začali se učit mezi sebou vzájemně vycházet. Tak vznikl klan se zárodkem totemismu, kde zároveň přestalo také platit právo na vlastní ženy. Jednalo se tedy též o období počátku exogamie, v němž totemová hostina měla i do budoucna připomínat dědičný hřích lidstva. Později zvíře přestalo nahrazovat otce a objevila se idea Boha, jenž byla stejně obávaná a zároveň usmiřovaná jako obětovaný otec.¹⁰⁷ Hans Küng pak ve své knize uvádí, že Freud se v této souvislosti zmiňuje ještě o Pavlově odkazu v Bibli, že lidstvo je nešťastné, protože zabilo Otce-Boha. Vykoupením

¹⁰⁴ HELLER, J. MRÁZEK, M. *Nástin religionistiky: uvedení do vědy o náboženstvích*, s. 76.

¹⁰⁵ KÜNG, H. *Freud a budoucnost náboženství*, s. 36.

¹⁰⁶ Tamtéž, s. 25-37.

¹⁰⁷ FREUD, S. *Totem a tabu*, s. 125-128.

z této viny pak byla Kristova smrt.¹⁰⁸ Křesťanský mýtus o dědičném hříchu podle Freuda ukazuje zmiňovaný prohřešek proti Otci-Bohu jako vraždu, kterou bylo možné odčinit obětováním jiného života, tzn. života jediného syna. Byl to způsob, jakým se lidstvo přihlásilo k otcovraždě. Kristova smrt měla ve Freudově pojetí symbolizovat pokání za vražedný čin. Tato událost měla své kořeny v totemické pravěké hostině, která je Freudem připodobněna ke křesťanským obřadům, v nichž se skrývá vliv onoho zločinu.¹⁰⁹

Freudova teorie byla poněkud svérázná. Hans Küng obhajuje jeho názory tvrzením, že Freud psal svou knihu na dané téma v období rozkvětu evoluční hypotézy, kdy zmiňovaná teorie nebyla téměř nikým zpochybněna. To se stalo až později. Hans Küng dále upozorňuje na to, že Freud hovoří o své koncepci jen jako např. o vizi nebo domněnce, nikoliv jako o jediné jisté pravdě. Přesto Freud, dostal-li příležitost ke konfrontaci s ostatními učiteli, na svých názorech trval.¹¹⁰

Hans Küng o Freudovi na závěr říká, že při pátrání po původu náboženství dospěl ke zvláštnímu výsledku. Byl to výsledek naprosto nejistý a neprokazatelný, přestože se jednalo o tak zásadní otázky, které měly vysvětlit tajemství světa. V případě náboženských představ se z pohledu Freuda nejedná o zkušenosti nebo produkt mysli, ale o iluzi společně s plněním nejtajnějších přání lidstva, přičemž největší síla tkvěla právě v intenzitě těchto přání založených na konfliktech z dětství z otcovského komplexu. Freud hovoří o projekci, o projevech bezmoci člověka.¹¹¹

Starší evolucionistické teorie vycházející z religionistiky byly výrazně filozoficky poznamenány **Heglem**; zejména jeho výkladem náboženství v souvislosti s dějinami lidstva. Dále byly ovlivněny dílem pozitivisticky laděného filozofa a sociologa **Augusta Comta** (1798-1857), a to zejména prostřednictvím jeho díla *Systém pozitivní filosofie*. Comte rozdělil dějiny do tří vývojových stádií – náboženského, metafyzického a stádia pozitivních věd. V těchto třech stádiích se uskutečňoval řád a pokrok. Kritika ohledně těchto stádií byla vznesena ze strany českého filozofa Jana Patočky, když se k nim vyjádřil jako ke „*konstrukci od psacího stolu*“, která se odchyluje od vývoje rozumu. Comte však svoji koncepci podrobně nerozebíral.¹¹²

¹⁰⁸ KÜNG, H. *Freud a budoucnost náboženství*, s. 38-39.

¹⁰⁹ FREUD, S. *Totem a tabu*, s. 134.

¹¹⁰ KÜNG, H. *Freud a budoucnost náboženství*, s. 38-39.

¹¹¹ Tamtéž, s. 41-43.

¹¹² HORYNA, B. *Úvod do religionistiky*, s. 33.

Původem náboženství se zabýval také **Herbert Spencer** (1820-1903). Spencer odvozoval počátky náboženství od kultu předků – tzv. *manismu*. Manismus je charakteristický vírou v posmrtný život. Manisté sdíleli společné představy o tom, že posmrtný život ovlivňuje život pozemský, což se mohlo dít dvěma způsoby – v pozitivním nebo v negativním smyslu. Vše souviselo s tím, které energie převažovaly. Zvláštní nadpřirozené schopnosti byly připisovány válečníkům kmene nebo náčelníkům, zřídka jimi byly obdařeni i ostatní členové kmene. Ve snaze o zachování dobrých vztahů se záhrobím a energiemi posmrtného života byly do hrobů mrtvých vkládány obětní dary. Pozitivní působení posvátných sil bylo dále zajišťováno různými rituály.¹¹³

5.3 Edward Burnett Tylor (1832-1917)

Za zakladatele evoluční teorie je považován **Edward Burnett Tylor**. O počátcích náboženství pojednává v knize *Primitive Culture* (1871). Tylor reagoval na Lubbockovu tezi o primitivním ateismu. Zastával názor, že náboženské vědomí se vyskytovalo i u nejprimitivnějších národů. Tito lidé ale ještě nedokázali správně rozlišit mezi objektem a subjektem, skutečností a snem, proto promítli část sebe do věcí v jejich přítomnosti, vtiskli jim duši. Primitivní člověk měl ve své mysli vědomí života a fantazie. Život jej poháněl k různým činnostem, mohl být také však ukončen, fantazie byla jeho obraz. Obojí bylo oddělitelné od těla. Tylor dále charakterizuje lidskou duši jako něco nehmotného, jemného. Přirovnává ji k páře, oblaku a stínu. Duše není závislá ani na vědomí, ani na vůli, může opouštět tělo. Člověka, který ji vlastní, zcela ovládá. Po smrti člověka se může i nadále zjevovat. Může proniknout do těla jiných živočichů, ale i do materiálních věcí.¹¹⁴ Přichází s myšlenkou, že lidský duch ve všech lidských kulturách dosahuje vždy stejné úrovně. Přišel tedy na to, že existuje určitá zákonitost, která umožňuje vytvořit obecný obraz vývoje náboženství, neboť vývoj lidského ducha postupuje ruku v ruce paralelně s náboženstvím. Tento model nazval *animismus* (z lat. anima, duše).¹¹⁵

Tylor vycházel z toho, že duše je schopna např. ve spánku opouštět tělo a na základě toho cestuje mimo realitu. S tím souvisí představa duše jako něčeho samostatného, nehmotného, někdy je spojována s dechem. Člověk si na základě tohoto principu začal oduševňovat věci, jevy kolem sebe a současně s tím celý svět. Tylor svou teorii považoval za východisko všech náboženství a nazval ji „*minimální definicí*.“ Dle

¹¹³ HORYNA, B. *Úvod do religionistiky*, s. 33-34.

¹¹⁴ SKALICKÝ, K. *V zápase s posvátnem*, s. 47-48.

¹¹⁵ Tento původně lékařský termín Tylor převzal od pruského lékaře G. E. Stahla z díla *Theoria Medica Vera* (1737)

jeho názoru z víry v duši postupně vznikla víra v duchy a v duchovní bytosti, což vedlo ke vzniku polyteismu, z něhož se vyvinul monoteismus.¹¹⁶

Animistickou teorii shrnul do několika bodů také Josef Kubalík: „*Původní lidé si představovali přírodu podle sebe a oživovali si v ní mnohé jevy.*

1. *Pozorovali sebe a z jevů bdělosti, spánku, snů, vidění docházejí k závěru, že člověk sestává z těla a životního zdroje, který ve dne tělem hýbá, v noci pak tělo opouští a po probuzení se do těla vrací. Dochází tedy k poznání jsoucnosti duše.*
2. *Prvotní lidé to, co pozorovali na sobě, přenášeli na celou přírodu a zde si vše oživovali (animatismus).*
3. *Odtud přicházejí k myšlence, že duše žije samostatně i po smrti. Tak vzniká úcta k duším zesnulých (manismus).*
4. *Myšlenka, že existují oddělení duchové, se přenáší na přírodu. Mnohé předměty v přírodě jsou považovány za symbol a příbytek duchů a tak vzniká fetišismus.*
5. *Z předchozího myšlení se pak vyvíjí antropomorfní úcta k vyšším bytostem, k bohům. Např. jsou uctíváni bohové deště, hromu, větru, ohně, měsíce, slunce atd. tak vzniká mnohobožství (polytheismus).*
6. *Z polytheismu se vyvíjí monotheismus (jedinobožství) a to buď cestou henotheismu, pokud jednomu z bohů se dostává prvenství nad ostatními a ostatní mizí úplně, nebo jsou zatlačeni do pozadí. Nebo cestou pantheismu, pokud celý svět je považován jako oživený jedním životným zdrojem, duší světa.“¹¹⁷*

5.3.1 Kritika Tylorovy koncepce

Důvody, proč byla Tylorova teorie o počátku náboženství následně zpochybněna, shrnul Karel Skalický ve svém díle *V zápase s posvátnem*. Prvním důvodem byla námitka ze strany Tylorova žáka A. Langa, že je přesvědčen o existenci primitivních národů, které již znaly ideu Nejvyšší bytosti jako tvůrce světa a původce morálních zákonů, která byla někdy nazývána „*Otcem světa*“ (*All-Father*). Druhá námitka pocházela ze strany W. Schmidta, když prostřednictvím svých výzkumů zjistil, že animismus se vyskytuje pouze na určitých územích, a to konkrétně v oblasti Melanésie a Indočíny, na západním pobřeží Afriky, na jihozápadě Amazonie, na severozápadě a jihovýchodě Severní Ameriky.

¹¹⁶ HORYNA, B. *Úvod do religionistiky*, s. 34.

¹¹⁷ KUBALÍK, J. *Dějiny náboženství*, s. 16-17.

V poslední námitce uvádí K. Skalický, že Tylor považoval ideu duše za iluzorní. Na této, z jeho pohledu tedy iluzorní představě duše, stavěl počátek náboženství. Pak by se tedy i celý vývoj náboženství v rámci dějin musel nést v tomto duchu, což se, dle Skalického, nestalo.¹¹⁸

Námitka přišla též ze strany É. Durkheima. Jeho kritika bude v této práci zpracována podrobněji.

Tylerovi kritici však v pátrání po počátcích náboženství sestupují ještě o stupeň níže. Připouštějí možnost, že existují ještě mnohem starší náboženské systémy, ze kterých je třeba vycházet. Tato pozice bývá označována jako „*preanimismus*.“ Pro *preanimismus* je charakteristický pojem síly. S pojmem síly například pracoval **Robert H. Codrington** (1830- 1922), který prováděl výzkumy u domorodých kmenů v Melanésii a tuto neosobní sílu nazval *mana*, dále Robert Rnulph Marret (1866 - 1943) zastánce animatismu a další.¹¹⁹

5.4 James George Frazer (1854 - 1941)

James George Frazer (1854-1941) – britský antropolog, religionista, filolog a právník. Přístup J. G. Frazera bude v této bakalářské práci využit ke srovnání s vědeckým přístupem É. Durkheima. Nejprve bude nastíněno, jakým způsobem se Frazer dívá na náboženství a náboženskost, jakou roli hraje v jeho badatelském úsilí magie a věda; jaký je jejich vzájemný vztah; dále proč Frazer klade na první stupeň vývoje právě magii. Následně jeho koncepci podrobím Durkheimově kritice.

J. G. Frazer měl po rozchodu s křesťanstvím výrazně racionalistický vztah k náboženství. Od křesťanství se odvrátil již v době svých studií. První religionistické články věnované totemismu a tabu začal psát po roce 1886 na popud svého přítele Williama Robertsona Smitha. Tyto články vyšly v devátém vydání *Encyclopaedia Britannica* a výrazně ovlivnily celou další Frazerovu vědeckou dráhu. Na základě těchto článků vzniklo následně první jeho známé dílo *Zlatá ratolest*, z něž budu čerpat i v této práci. Další jeho publikací byla čtyřsvazková studie *Totemismus a exogamie*.¹²⁰

V počátcích své vědecké kariéry byl Frazer ovlivněn dílem E. B. Tylora *Primitive Culture*. Vývoj náboženství, stejně tak vývoj lidstva, chápal jako proces, v němž dochází k neustálým změnám směrem k vyšším formám. Svoji evoluční teorii však zveřejnil teprve ve druhé a třetí verzi *Zlaté ratolesti* s podtitulem *A Study in Magic and Religion*, kdy

¹¹⁸ SKALICKÝ, K. *V zápase s posvátnem*, s. 51-52.

¹¹⁹ HORYNA, B. *Úvod do religionistiky*, s. 33-35.

¹²⁰ HORYNA, B. PAVLINCOVÁ, H. *Dějiny religionistiky: antologie*, s. 154.

využil materiálů svých soudobých vědeckých kolegů Spencera a Gillena. Ti prováděli výzkumy u domorodých kmenů v Austrálii. Na pomyslné stupnici hierarchie vývoje staví Frazer magii na první místo před náboženství a vědu; takto vzniká Frazerova tzv. triáda *magie – náboženství - věda*. Při svém bádání využíval komparativní metodu. Praktikoval ji však od stolu, sám se totiž žádných výzkumů v terénu nikdy neúčastnil. Sesbíral velmi hodnotný materiál, který následně zpracoval. Pracoval však s některými nedostatečně ověřenými fakty, proto byla vědecká hodnota jeho díla částečně zpochybňována. Jeho studie se však staly východiskem pro další vědce, např. právě pro Émile Durkheima.¹²¹

Od Spencera přejal Frazer zákon tří stádií, které následně více konkretizoval. Za východisko svého bádání považoval odpověď na si otázku po smyslu lidského snažení, že cílem lidstva je: být pánem nad přírodou a svým prostředím. První stádium vývoje lidstva, tzv. stádium „*přednáboženské*“, bylo charakteristické snahou primitivních lidí o ovládnutí přírody prostřednictvím magie. Definovat přesně, co vlastně magie znamená, není možné. Neexistuje definice, která by přesně vystihovala její význam, Frazer ji však charakterizuje prostřednictvím těchto vlastností: Tvoří ji různé rituály, kterými se člověk pokouší ovlivnit děje mimo svou činnost, dále ji tvoří magické předměty a formule mající vliv na požadované děje a také víra v sílu těchto magických předmětů, formulí a činů, Magie plní dvě úlohy: 1) instrumentální a účelovou spočívající ve víře v dosažení požadovaných cílů a 2) symbolickou, která vytváří zúčastněným členům rituálu symbolický obraz světa.¹²²

Počátek vývoje spatřuje Frazer v systematické magii. Když primitivní člověk nedosáhl v rámci magického rituálu úspěchu, hledal alternativu, dokud nedosáhl požadovaného výsledku. Proto Frazer dělí magii na dvě odvětví – imitativní, homeopatickou, založenou na podobnosti a kontaktní, kontagitační, založenou na doteku.¹²³ Ve své čisté podobě podléhá tato magie zákonům kauzality bez zásahu jakéhokoliv dalšího činitele a opírá se o víru v řád přírody, kde vše podléhá přírodním zákonům. Není vzývána žádná vyšší moc, žádná nadpřirozená bytost. Výsledek závisí na správnosti vykonaného obřadu a striktním dodržení stanovených postupů. Jedině tak lze v oblasti magie dojít ze stejných příčin ke stejným následkům.¹²⁴

¹²¹ HORYNA, B. PAVLINCOVÁ, H. *Dějiny religionistiky: antologie*, s. 154.

¹²² HORYNA, B. *Úvod do religionistiky*, s. 35-36.

¹²³ Tamtéž, s. 36.

¹²⁴ FRAZER, J. G. *Zlatá ratolest: Magie, mýty, náboženství*, s. 49.

Příčinu přechodu do druhého stádia vývoje spatřuje Frazer v uvědomění si, že pomocí magie člověk nedosáhl výsledků, jež si předsevzal. Byl tedy nucen hledat jiné východisko a to našel v náboženství. Zároveň si uvědomil, že nemá moc nad přírodou, jak se domníval a tak ovládnutí přírody a její opanování přenechal bohům. Zároveň začaly vznikat mezi lidmi a bohy nové vztahy provázené modlitbou.¹²⁵ Proč se tedy lidé neodvrátili od magie i poté, co zjistili, že se jedná o klam? Na to Frazer odpovídá, že toto odhalení nebylo zdaleka tak lehké, neboť požadovaný výsledek obřadu se někdy dostavil i opožděně a primitivní lidé jej přisuzovali následku konkrétního obřadu.¹²⁶

Mezi magií a vědeckou koncepcí světa vidí Frazer analogii. U obou těchto případů není možno, dle jeho názoru, spoléhat na náhodu nebo na vrtochy osudu. Vše se děje dle určitých pravidel a vše podléhá následnosti dějů. V budoucnosti je pak spatřována vidina něčeho pozitivního, vidina dosažení úspěchu či kladného výsledku. Frazer dále tvrdí, že v případě magie dochází k zásadní chybě. Tuto chybu způsobuje špatná interpretace přírodních zákonů. Děje se tak následkem pochybení v lidském myšlení při asociaci představ na základě podobnosti nebo na základě doteku v prostoru a v čase. Magie tedy vzniká nesprávným sdružováním asociačních představ. Tímto způsobem tedy Frazer zdůvodňuje její původ a v souvislosti s tím ji označuje za „*nemanželskou sestrou vědy*.“ Fungují-li totiž tyto asociace tak, jak mají, vzniká na jejich základě věda, v opačném případě magie. Kdyby tedy magie byla pravdivá a plodná, nebyla by magií, nýbrž vědou.¹²⁷

Náboženství Frazer chápal jako systém stojící na strachu z neznámého. Pojímal jej jako¹²⁸ „*usmiřování nebo nakloňování si sil nadřazených člověku, které v očích věřících řídí a ovládají chod přírody a lidského života. Náboženství takto chápané sestává ze dvou prvků, teoretického a praktického, totiž z víry v existenci sil nadřazených člověku a z pokusu usmiřovat je a činit jim potěšení.*“¹²⁹ Frazer k tomuto podotýká, že důležitější je první prvek. Člověk musí nejdříve věřit v boha, potom se mu může chtít líbit, přičemž víra dle jeho názoru musí být vždy doprovázena praktickou činností. Jinak by se totiž nejednalo o náboženství, ale o teologii. Věřící člověk musí být alespoň částečně ovlivněn ve svém jednání bázní či láskou k bohu. Samotná praktická činnost však není náboženstvím. Člověk jednající ze strachu či bázně před druhým člověkem se může chovat pouze v souladu nebo

¹²⁵ HORYNA, B. *Úvod do religionistiky*, s. 36.

¹²⁶ FRAZER, J. G. *Zlatá ratolest: Magie, mýty, náboženství*, s. 57-58.

¹²⁷ Tamtéž, s. 50.

¹²⁸ HORYNA, B. PAVLINCOVÁ, H. *Dějiny religionistiky: antologie*, s. 156.

¹²⁹ FRAZER, J. G. *Zlatá ratolest: Magie, mýty, náboženství*, s. 50.

v rozporu s dobrými mravy, je-li však toto jednání provázeno vírou, takový člověk může pak být považován za zbožného. Víra v existenci v nadpřirozené bytosti a činy jsou tedy, dle Frazera, neodmyslitelnou součástí náboženství. Člověk v neustálé snaze získat si sympatie těchto bytostí doufá, že se mu pomocí jejich působení podaří zvrátit chod všech událostí i přírodních zákonů. Zde je tedy patrný zásadní rozdíl mezi náboženstvím, vědou a magií. Víra v pohyblivost a možnost ovlivnění přírodních zákonů je tedy dle Frazera vlastní pouze náboženství, magie a věda s touto možností nekalkuluje. A tak mezi nimi vzniká zásadní rozpor, neboť náboženství a věda jsou determinovány pouze mechanickým působením přírodních zákonů. Běh přírody plyne v neměnném řádu. A přestože magie často pracuje s duchy, nahlíží na ně stejným způsobem jako by nahlížela na neoduševnělé předměty. Nesnaží se získat jejich přízeň, nýbrž s nimi zachází v rámci obřadu jako s ostatními rituálními předměty. Magické síly však při striktním dodržování všech rituálních předpisů dokážou ovlivnit i neosobní síly a různé bohy. Tuto myšlenku dokreslil Frazer indickým příslovím:¹³⁰ „*Celý svět je podřízen bohům; bohové jsou podřízeni zařikáním (mantrám); zařikání bráhmanům; proto jsou bráhmani našimi bohy.*“¹³¹

A tak se stávalo, že kněz určitého kmene byl úhlavním nepřítelem kmenového kouzelníka. Kněz z pozice zastávce náboženství vnímal snahu o přivlastnění si nároku na moc magie jako neoprávněnou. Z jeho pohledu tato moc příslušela pouze bohu. Na různých stupních vývoje tyto funkce spíše splývaly, magické a náboženské obřady byly provozovány současně. Modlitba a oběť zajistila přízeň bohů, zařikávání a magické formule podpořily výsledek bez pomoci nadpřirozena. Frazer se v tomto smyslu zmiňuje o kmenech v Melanésii, o národech ve staré Indii, Egyptě a dokonce i v Evropě, konkrétně ve Francii. Stojí si však za názorem, že magie je v dějinách lidstva starší než náboženství.¹³²

Myšlenka, že magie vznikla na chybné aplikaci asociačních představ, mu připadá z hlediska porovnání těchto dvou jevů ve vztahu k prvenství původu logičtější, než náboženská představa něčeho nadřazeného člověku, která je z jeho pohledu mnohem složitější. Náboženství si tedy nemůže nárokovat prvenství na tomto světě, neboť jeho problematika pro pochopení vyžaduje vyšší stupeň inteligence než magie.¹³³

¹³⁰ HORYNA, B. PAVLINCOVÁ, H. *Dějiny religionistiky: antologie*, s. 157-158.

¹³¹ FRAZER, J. G. *Zlatá ratolest: Magie, mýty, náboženství*, s. 51.

¹³² HORYNA, B. PAVLINCOVÁ, H. *Dějiny religionistiky: antologie*, s. 158.

¹³³ FRAZER, J. G. *Zlatá ratolest: Magie, mýty, náboženství*, s. 53-54.

S argumenty J. Frazera, však nesouhlasil Émile Durkheim když ve své knize *Elementární formy náboženského života* říká, že pokud chceme pátrat po nejprimitivnějším náboženství, musíme nejprve správně vymežit, co pod tímto pojmem vlastně rozumíme, neboť se nám pak může stát, že za náboženství označíme i systém, který jím není, nebo můžeme opomenout mnoho náboženských skutečností, jako se toho v jeho očích dopustil Frazer, protože správně nepochopil jejich podstatu. V tomto smyslu tedy Durkheim kritizuje J. Frazera, neboť on opominul některá fakta, která již měla hluboce náboženský charakter.¹³⁴

Frazer se dále zabýval myšlenkou individuálního totemismu. Domníval se, že klanový totem, je zobecněný totem individuální. To znamená, že totem kolektivní skupiny určitého kmene měl mít svůj původ nejprve v jednotlivci, který jej předával dál dalším generacím. Nejprve tedy svým potomkům, později se dědil v rámci klanu. Dle jeho názoru vznikl tak, že lidé, kteří věřili, že duše dokáže opouštět tělo, ukryli svoji duši na přechodnou dobu před hrozícím nebezpečím do těla nějaké rostliny nebo zvířete. Vztah mezi člověkem a rostlinou nebo zvířetem se v průběhu vývoje měnil a transformoval. Tato představa tak zapříčinila přechod z individuálního totemu k totemu kolektivnímu.¹³⁵

5.4.1 Kritika Frazerovy koncepce

V tomto směru se k Frazerově koncepci vyjadřoval i É. Durkheim, a to ve spojitosti se vznikem individuálního totemu, kde je, dle jeho názoru, u primitivních lidí třeba předpokládat vyšší mentální vyspělost, než jim Frazer původně přisuzoval. Touto námitkou ze strany Durkheima se bude ještě zabývat následující kapitola, neboť Durkheim zásadně nesouhlasil s názorem, že by se z individuálního totemu stal totem kolektivní.¹³⁶

Kriticky se k Frazerově teorii vyjádřil také Karel Skalický ve své knize *V zápase s posvátnem*. Cení si autorova vymezení magie vůči vědě a náboženství, vytýká mu však, že primitivního člověka snížil na úroveň téměř zvířecí s absencí logického myšlení a že dostatečně nerozvinul svoji intuici. Dále Skalický hovoří o magii a magismu. Dle jeho názoru, by tato teorie neobstála v konfrontaci s některými fakty jako je například víra v Nejvyšší bytost u nejstarších národů, kde se magie téměř neobjevovala. V určení etnologického stáří má tedy magie spíše spekulativní vysvětlení s nepodloženými fakty.¹³⁷

¹³⁴ DURKHEIM, E. Přeložila Pavla Sadílková. *Elementární formy náboženského života*, s. 31.

¹³⁵ Tamtéž, s. 192-194.

¹³⁶ Tamtéž, s. 195.

¹³⁷ SKALICKÝ, K. *V zápase s posvátnem*, s. 59.

5.5 Émile Durkheim (1858 - 1917)

Émile Durkheim, významný francouzský filozof a sociolog, zakladatel sociologie náboženství, studoval v Paříži na École Normale Supérieure. Jeho učitelem byl mimo jiné filozof E. Boutroux. Po těchto studiích působil jako gymnaziální profesor. V letech 1885-1886 byl francouzskou vládou vyslán do Německa, aby studoval struktury a formy vysokoškolského vzdělávání. V tomto období pobýval na univerzitách v Lipsku, v Marburku a v Berlíně. Z hlediska jeho tvorby a další vědecké činnosti se jednalo o období velmi významné, neboť vlivem setkání se zajímavými lidmi, se u něj projevil zájem o náboženství. Mezi ně patří např. Wilhemem Wundt. Po návštěvě jeho semináře experimentální psychologie v Lipsku, jenž mu byl inspirací, se rozhodl, že se bude zabývat problematikou sociálních faktů na příkladu mravního jednání. V této souvislosti se pak začal zabývat také náboženstvím.¹³⁸ Od roku 1887 působil na univerzitě v Bordeaux. Přednášel zde sociální vědu a pedagogiku. V roce 1896 se stal prvním profesorem sociologie ve Francii; habilitoval se svojí prací o *De la division de travail social* (1893). Jednalo o spis zabývající se dělbou práce ve vyspělých společnostech. Od roku 1902 působil v Sorbonně na univerzitě jako profesor. V roce 1913 se zde zasloužil o založení první katedry sociologie ve Francii. Od roku 1898 vydával sociologickou ročenku *L'Année Sociologique*. Ve své práci, ovlivněn vlnou pozitivismu, navazoval zejména na A. Comta. Comte byl Durkheimovi inspirací zejména v době, kdy se snažil o vymezení předmětu a metod sociologie. Svoji vědeckou činnost směřoval na zkoumání sociálních jevů, za které pokládal právo, morálku i náboženství. Zvláště náboženství se od roku 1895 věnoval intenzivně. Byl ovlivněn Frazerem a jeho spisy o totemismu a též jeho koncepcí o magii, a to zejména, když v roce 1897-1898 ve druhém svazku *L'Année Sociologique*, představil svou sociologickou definici náboženství. V souvislosti s tím, se zde Durkheim zmiňuje o dvou druzích náboženství. Prvním je náboženství soukromé, vlastní a každému jedinci podle své vůle a svého rozhodnutí. Druhým je náboženství praktické skupinou, ve které jedinec žije. V této koncepci byl též ovlivněn tvůrčí činností Robertsona Smitha, který náboženství považoval za zdroj vzniku všech ostatních institucí. Z hlediska religionistiky bylo Durkheimovým nejvýznamnějším dílem *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (Elementární formy náboženského života). V této knize analyzoval nejstarší formy náboženství v souvislosti s utvářením náboženských představ, které jsou dle Durkheima zárodkem náboženství. Náboženství vnímá jako formy kolektivního vědomí,

¹³⁸ HORYNA, B. PAVLINCOVÁ, H. *Dějiny religionistiky: antologie*, s. 131.

jako prožitou zkušenost lidstva, ideály, bez nichž by společnost nemohla existovat. Náboženství vnímal jako prostředek, jímž se autorita společnosti promítá k jednotlivým lidem.¹³⁹

5.5.1 Úvod do problematiky

Autor se svým dílem pokusil přispět k objasnění vzniku náboženství, přičemž vycházel z největší části z výzkumů australských kmenů. Je zastáncem takzvaného *dynamismu*. Řadí se mezi stoupence evoluční hypotézy, která se rozmohla zejména ve druhé polovině 19. století. V rámci evolucionistického směru vzniklo velké množství studií, jejichž autoři pocházeli z řad vědců a badatelů z různých vědních oborů. Na danou problematiku však každý z nich zastával jiný názor. Na nejstarší podobě náboženství se nedokázali shodnout, a přestože se někdy mohlo zdát, že ve svém bádání našli společnou řeč, vzápětí se ukázalo, že jejich shoda byla pouze částečná, nebo žádná.¹⁴⁰ Všechny teorie vytvořené přístupy těchto odborníků však měly jeden společný základ, a to předpoklad, že se náboženství muselo vyvinout z nejprimitivnějšího stádia vývoje, které by bylo zároveň i jeho počátkem. S objevením počátku náboženství pak souvisela i jeho podstata, proto byl v 19. století tak velký zájem o primitivní kultury, neboť tato snaha souvisela právě s nimi.¹⁴¹

Stejný názor sdílel i É. Durkheim, když říkal, že je třeba se přiblížit co nejvíce k nějakému východisku a odtud pak dále sledovat další vývoj. A přestože za prvotní formu náboženství považoval totemismus, tvrdil, že stanovit přesný okamžik, který by odstartoval vznik náboženství, není možné. Žádný takový moment, dle jeho mínění, neexistuje.¹⁴² Připouští však, že prostřednictvím zkoumání primitivních kultur se ale můžeme dostat hlouběji do minulosti a pochopit určité souvislosti a některé společné znaky. V jejich jednoduchosti a bezprostřednosti lze pak snadněji rozpoznat různá elementární fakta, a nejen to, zároveň také vztahy mezi těmito fakty. Náboženský původ připisoval É. Durkheim také prvním představám o světě. Tyto představy bylo možné pozorovat u australských domorodých kmenů, jejichž náboženství, které považoval za kompletní, prošlo svým vývojem až do současné formy.¹⁴³ Proto říkal, že je nutné prostřednictvím

¹³⁹ HORYNA, B. PAVLINCOVÁ, H. *Dějiny religionistiky: antologie*, s. 131-132.

¹⁴⁰ DURKHEIM, É. Přeložila Pavla Sadílková. *Elementární formy náboženského života*, s. 211.

¹⁴¹ SKALICKÝ, K. *V zápase s posvátnem*, s. 46.

¹⁴² DURKHEIM, É. Přeložila Pavla Sadílková. *Elementární formy náboženského života*, s. 15.

¹⁴³ Tamtéž, s. 16.

analýzy postoupit až tam, kam je možné je pozorovat v jejich nejjednodušší formě.¹⁴⁴ Dále zdůrazňuje, že všechna náboženství jsou pravdivá a je třeba je vnímat stejným způsobem, nikoliv hierarchicky. Všechna, včetně těch nejprimitivnějších, považuje tedy za rovnocenná a podotýká, že si zaslouží, aby na ně bylo nahlíženo se stejnou úctou jako na všechna ostatní, třebaže systém těch druhých je daleko propracovanější.¹⁴⁵

5.5.2 Kritika animismu, magismu a naturalismu

V souvislosti s původem náboženství vznáší É. Durkheim kritiku *animistické* teorie Edwarda Burneta Tylora, jíž pak následně podrobně rozebírá. Poukazuje na ni hlavně v souvislosti se svojí teorií o původu náboženství pramenící z neosobní síly totemu a upozorňuje na nedostatky té Tylorovy.¹⁴⁶ Byl tedy zastáncem tzv. *totemismu*, z jeho pohledu tedy nejstaršího náboženského systému. Tylor naopak považoval totemismus za náboženství z hlediska vývoje mnohem mladší. Předpokládal, že *totemismus* se postupně vyvinul z nějaké starší formy náboženství, která musela existovat ještě před ním. Jeho argumentem byla hypotéza o převtělování duší, z níž následně vycházel. Podrobně ji zpracoval ve své knize *Primitive Culture* a v jejím jádru spatřoval náboženský původ.¹⁴⁷

Frazer zase např. považoval totemismus za systém čistě magický. A přestože mu upíral náboženský charakter, nepodařilo se mu najít taková vysvětlení, kterými by svá tvrzení podpořil. Naopak některá jeho vysvětlení náboženský charakter obsahují, ale na počátek vývoje kladl magii.¹⁴⁸ Frazer odmítl totemismus přijmout jako náboženský systém kvůli absenci duchovních bytostí a modliteb a svá tvrzení vyvodil zejména z výzkumu z jeho pohledu nejstaršího totemistického kmene Aranda. Totemismus tedy spíše vnímal jako společnou podstatu člověka a zvířete, kde posvátná místa s dušemi předků byla ovlivněna geograficky, stejně jako vznik jednotlivých klanů. To znamená, že pro nenarozené dítě se stalo totemem a klanem místo, kde matka pocítila svůj první příznak těhotenství, nikoliv tedy její totem nebo totem otce. Těhotenství ženy bylo založeno na mystickém základě a souviselo s představou, že do ženy v místě jejího početí vstoupil duch předka, který se do jejího dítěte převtělil. Takto, dle Frazera, vznikl místní totemismus. Jakmile domorodá žena zjistila, že je těhotná, hledala věc, se kterou byla v tento moment naposledy v kontaktu, neboť se domnívala, že duše předka se do jejího dítěte převtělila

¹⁴⁴ DURKHEIM, É. Přeložila Pavla Sadílková. *Elementární formy náboženského života*, s. s. 57.

¹⁴⁵ Tamtéž, s. 9-11.

¹⁴⁶ Tamtéž, s. 32.

¹⁴⁷ Tamtéž, s. 187.

¹⁴⁸ Tamtéž, s. 207.

právě z této věci. Např. jedla-li tato žena naposledy zrovna pštrosa, jednalo se o duši tohoto pštrosího předka. Pštros se pak stal předmětem veškeré úcty. Tuto část pak Frazer nazval konceptuálním totemismem. Vše však bylo, dle Durkheima, založeno na omylu. Samotná víra v tohoto předka nemohla stát v základu této koncepce, neboť se jednalo právě o to, co zde bylo nutno objasnit, což tato teorie v žádném případě nedokázala.¹⁴⁹

É. Durkheim chtěl prostřednictvím kritiky ostatních teorií poukázat na jejich nedostatečnost. Prostřednictvím Tylorovy knihy *Primitive Culture* vysvětluje princip animismu a jeho základní pojmy. Animismus si z jeho pohledu mohl nárokovat prvenství na původ náboženství pouze za předpokladu splnění tří podmínek:

- 1) objasnit původ ideji duše za předpokladu, že její původ nebude odvozen z jiného, ještě staršího náboženského systému,
- 2) vysvětlit přechod z představy duše v duchy a proč je předmětem kultu,
- 3) jak z kultu duší vznikl kult přírody.¹⁵⁰

Na základě rozboru tohoto náboženství však nakonec stejně došel k závěru, že se jedná o teorii, která ze svého pohledu činí z náboženství systém halucinací a nezakládá se na skutečnosti. Stejně tak jako animismus, považuje za neadekvátní též naturalismus. Ani jeden z těchto systémů tedy není, z pohledu Durkheima, hoden zaujmout první pozici na přičce nejstaršího náboženství. Naturalistická teorie, podle něj, není schopna vysvětlit původ rozlišení mezi *posvátným* a *profánním*. Uvádí, že posvátný charakter je v naturalismu čerpán z jiného zdroje.¹⁵¹ Tímto zdrojem myslel totemismus, neboť ve své knize říká: „*V pozadí toho, co nazýváme naturalismem a animismem, musí existovat jiný kult, základnější a primitivnější, a druhé dva jsou buď jeho odvozeninami, nebo specifickými formami.*“¹⁵² Z pohledu Durkheima byl tedy naturalismus vnímán jako soubor klamných vyprávění ovlivněný mýty, přestože se jeho zastánci Maxu Müllerovi podařilo mýtus od náboženství oddělit. Dle Durkheima to však z hlediska náboženství není zcela tak možné, neboť by od náboženství musel být oddělen např. i rituál, který k němu neoddělitelně patří.¹⁵³ Zastánci naturalismu pocházeli z řad vědců zabývajících se civilizacemi v Evropě a v Asii. Průkopníky této teorie byli např. bratří Grimmové, kteří si

¹⁴⁹ DURKHEIM, É. Přeložila Pavla Sadílková. *Elementární formy náboženského života*, s. 201-203.

¹⁵⁰ Tamtéž, s. 59.

¹⁵¹ SKALICKÝ, K. *V zápase s posvátnem*, s. 117-118.

¹⁵² DURKHEIM, É. Přeložila Pavla Sadílková. *Elementární formy náboženského života*, s. 98.

¹⁵³ Tamtéž, s. 90-91.

všímali vzájemné podobnosti různých mýtů. Největší podíl na rozvoji této teorie měl však objev véd, neboť se jednalo o text starší než Homérovy spisy.¹⁵⁴

5.5.3 Tylorova teorie v Durkheimově pojetí

Nyní prostřednictvím knihy É. Durkheima *Elementární formy náboženského života* budou objasněny některé základní problémy Tylorovi teorie. Zejména vznik ideje duše a rozdíl mezi duší a duchem. Dále bude řešena problematika přechodu ke kultu přírody a představě dvojníka.

Durkheim se domnívá, že idea duše vznikla z neschopnosti primitivních lidí porozumět a správně rozlišit mezi sněním a bděním. Takto se postupně vyvinula představa dvou bytostí - cestující duše jako dvojníka a spícího těla, přičemž duše měla svá specifika, jak je popsáno u Tylora a byla vnímána jako přesná kopie skutečného těla i se všemi neduhy. Její představa souvisela také se stavem bezvědomí, mrtvice, katalepsie atd. Byl to tedy princip, který dokázal opustit tělo.¹⁵⁵

Následně Durkheim vysvětluje rozdíl mezi duší a duchem. Duše je spojena s tělem a opouští jej jen výjimečně, duch je též přítomen v nějaké konkrétní věci, ale na rozdíl od duše, jej může opouštět a na základě různých rituálů dokonce kontaktovat lidi. Duchem se duše může stát pouze za předpokladu, že se přetransformuje a toho lze dosáhnout až pouze smrtí. Konečná transformace však přichází v úvahu až po rozpadu těla a ukončení rituálů. Tak vznikli duchové, kteří plynuli volně ve svém společenství a mohli být zlí nebo dobří. Proto právě první rituály, které se objevily, byly rituály pohřební.¹⁵⁶

Durkheim se dále pokouší prostřednictvím Tylorovy teorie objasnit, jak se z představy duchů vyvinul kult přírody. Tylor se domníval, že mentalita primitivních lidí byla analogická s mentalitou dětskou. Stejně tak, jako dítě prostřednictvím své fantazie oživuje své hračky, mohli i primitivní lidé, dle Tylora, oživovat věci kolem sebe. Proto zastává názor, že je možné, že primitivní lidé věřili v dualitu své duše a přisuzovali jí i neživým věcem. Jednotlivé duše těchto věcí byly pak v očích primitivních lidí původci všeho dění, proto si je začali předcházet obětmi a modlitbami a bylo možné již hovořit o přírodním náboženství.¹⁵⁷

S touto hypotézou nesouhlasil Herbert Spencer. Dle jeho názoru se jednalo o omyl, neboť člověk na určitém stupni vývoje dokáže již bezpečně rozlišit živé od neživého.

¹⁵⁴ DURKHEIM, É. Přeložila Pavla Sadílková. *Elementární formy náboženského života*, s. 80.

¹⁵⁵ Tamtéž, s. 60.

¹⁵⁶ Tamtéž, s. 60-62.

¹⁵⁷ Tamtéž, s. 62-63.

Argumentuje tím, že to dokážou i někteří vyspělejší živočichové. Zmiňuje se o tom ve své knize *Principes de sociologie*¹⁵⁸ Dodává k tomu: „*Hraje-li si kočka s myší, kterou chytla, a tato myš zůstává dlouho nehybná, postrčí ji drápkem, aby popoběhla. Kočka se bude patrně domnívat, že se ohrožená živá bytost pokusí uniknout.*“¹⁵⁹ Spencer tedy nesouhlasil s tím, že by přechod ke kultu přírody byl spojen s nižší rozlišovací schopností. Domnívá se však, že příčinou mohly být jazykové dvojsmysly, které vznikly nepřesností jazyka. Například lidé byli nazýváni zvířecími jmény a v souvislosti s tím mohlo dojít k záměně mezi člověkem a zvířetem nebo naopak. Spencer měl ještě několik druhotných příkladů, za příčinu přechodu k přírodnímu náboženství však považoval problém v jazyce a metafoře v případě vlastních jmen.¹⁶⁰

Durkheim však nechápe, proč by těmto teoriím měla být přisuzována univerzální platnost, když už v té době musely existovat různé protiargumenty získané na základě tradice a vzpomínek předků, které by bránily v šíření těchto názorů v obecné rovině.¹⁶¹ Když se dítě uhodí o stůl, pláče a zlobí se, ale nepřisuzuje mu proto zlé úmysly stejně tak, jako mu je nepřisuzuje dospělý. Když vše odezní, jsou dítě i dospělý schopni rozeznat, realitu. Např. svého Kašpárka si dítě představuje jako živého, ale stejně chápe a rozumí tomu, že se jedná jen o iluzi.¹⁶²

Dále se Durkheim pokouší vysvětlit, jak se na základě zážitků ze snu vytvořila představa dvojníka, která mohla opouštět spící tělo. Připouští, že existuje množství snů, které by bylo možné o animistickou teorii opřít. Jsou však některé, které jí svým charakterem také zároveň neodpovídají. Například sny o minulosti, kde by dvojník musel putovat časem, je, dle Durkheima, pro primitivního člověka představa velmi složitá. Obdobným případem může být i sen, kdy se snu účastní i osoba z okolí konkrétního člověka. Jeho účast a přítomnost ve snu dotyčné osoby by pro něj nebylo těžké ověřit pouhým dotazem, aby se člověk ujistil. Podle Durkheima tedy existuje mnoho důvodů, aby člověk nepovažoval sny za skutečnost. A i přesto idea dvojníka u některých národů přetrvává dodnes. Dle Durkheima však základem ideje dvojníka nebyl sen. Tato idea byla aplikována až později. Primitivní člověk totiž rozlišuje více druhů snů a každému přisuzuje jiný význam; např. rozlišuje mezi snem a vizí, fantazií nebo působením zlého ducha atd. Na tom pak, dle Durkheima, stojí celá koncepce animismu, kterou považuje za nereálnou.

¹⁵⁸ DURKHEIM, É., *Elementární formy náboženského života*, s. 63.

¹⁵⁹ Tamtéž, s. 63.

¹⁶⁰ Tamtéž, s. 64.

¹⁶¹ Tamtéž, s. 64.

¹⁶² Tamtéž, s. 71-76.

Totíž tam, kde se již objevily sny s ideou duchů, duší a zemí zemřelých, musela už být inteligence primitivních lidí na vyšší úrovni, než předpokládal Tylor. Postrádá tedy elementární fakta, z nichž by se dalo vyjít, tudíž ukazuje se, že jedná o složitější náboženský systém, než se předpokládalo.¹⁶³ Durkheim však narazil v Tylorově koncepci na problém, jak se z představy dvojníka stala posvátná bytost, když smrtí nabyla tato představa pouze volnost nikoliv posvátnou povahu. V člověku tak mohla vyvolávat maximálně strach či obavu, nikoliv ten pocit, který by vyvolala představa něčeho posvátného. Dle jeho názoru tuto záležitost není možné vyřešit žádným přípustným vysvětlením a tak zde zůstává určitá nesrovnalost.¹⁶⁴

Durkheim dále uvádí, že kdybychom si připustili pravdivost animistické teorie, na náboženství by muselo být nahlíženo jako na fenomén plný halucinací bez pevného základu, které bylo odvozeno z ideje duše, tedy duše jako dvojníka zjevujícího se ve spánku.¹⁶⁵ Durkheim k tomu dále říká: „Z toho hlediska by posvátné bytosti byly jen imaginárními koncepty, jež si člověk vytvořil v jakémsi deliriu, které se jej pravidelně každý den zmocňuje, aniž by se dalo říci, k jakému konceptu tyto koncepty slouží a jaké části reality odpovídají. Když se modlí, když přináší oběti a dary, když dodržuje všechny předepsané rituální zákazy, znamená to, že nějaké zásadní poblouznění ho přimělo považovat sny za vjemy, smrt za dlouhý spánek a neživé věci za živé a myslící bytosti. Proto také mnozí připouštějí nejen to, že je nepřesná podoba, v níž jsou náboženské mocnosti zobrazovány jako duchové a že symboly, jejichž prostřednictvím si je lidé přibližovali, zčásti zakrývaly jejich pravou povahu, ale navíc že se za těmito obrazy a podobami skrývají pouze noční můry nekultivovaného ducha. V tomto případě by náboženství bylo pouze systematickým a žitým snem, který se však nijak nezakládá na skutečnosti.“¹⁶⁶

Durkheim k bádání po původu náboženství přistupuje z pozice sociologa, který se snaží dokázat, že komplexní lidský život, včetně náboženského života, vychází ze společnosti.¹⁶⁷ Byl přesvědčen, že každé náboženství obsahuje náboženské představy, víru a rituály. U Durkheima se jednalo konkrétně o představy spojené s totemem. Předpokládá též existenci základních idejí, které jsou společné všem lidem. V tomto ohledu vycházel z Aristotelových kategorií, bez kterých by, dle jeho názoru, nebylo možné myslet jakoukoliv věc, aniž bychom si ji byli nepředstavili v čase nebo prostotu. Tyto kategorie

¹⁶³ DURKHEIM, É. Přeložila Pavla Sadílková. *Elementární formy náboženského života*, s. 66-69.

¹⁶⁴ Tamtéž, s. 71.

¹⁶⁵ Tamtéž, s. 78.

¹⁶⁶ Tamtéž, s. 78.

¹⁶⁷ SKALICKÝ, K. *V zápase s posvátnem*, s. 117.

tedy ovlivňují naše myšlení a jsou, podle Durkheima, produktem náboženství. Proto také zastává názor, že všechny náboženské představy vycházejí z kolektivu a že náboženství je záležitostí společenskou.¹⁶⁸

5.5.4 Kolektivní vědomí

Lidská víra v posvátné bytosti udržuje na světě jejich existenci. Kdyby v tyto bytosti lidé nevěřili, nemohly by existovat, jsou totiž zakotveny v lidském myšlení pouze těch, kteří v ně věří. Nejintenzivněji jsou vnímány při společných shromážděních, kdy všichni zúčastnění vnímají stejný náboženský pocit, sdílí stejnou kolektivní představu. Svou intenzitu pak ztrácejí, když se člověk vrátí ke svým každodenním činnostem. Bohové jsou tedy naprosto závislí na lidských představách a kultu; stejně tak jako lidé potřebují své bohy. Kult tedy nejen že udržuje bohy při životě, tím že jim člověk přináší oběti v podobě materiálních statků; ale to co jim skutečně obětuje, je jeho mentální energie, jeho myšlení.

Durkheim se domnívá, že vše, co člověka charakterizuje, pochází ze společnosti, ale tato společnost může existovat pouze prostřednictvím jedince, jenž si ji dokáže uvědomit ve svém vědomí, a tím ji udržuje při životě stejným způsobem tak, jako člověk udržuje při životě své bohy.¹⁶⁹

Podstata kultu spočívá ve stejné myšlence, která je v rámci nějakého periodicky se opakujícího rituálu kolektivně sdílena. Lidé uctívající stejný totemistický kult se považují za příbuzného nějakého předka nebo zvířete, s nímž se ztotožňují.¹⁷⁰

S Durkheimem nesouhlasí Lévi-Strauss. Kriticky se vyjadřuje hlavně k té části, kde Durkheim hovoří o odvozování sociálních jevů z emocí člověka při různých rituálech. Dále kritizuje jeho koncepci založenou na vzniku posvátného z kolektivního vědomí. Považuje ji za naprosto mylnou. Sám se k ní vyjadřuje přesně v opačném smyslu:¹⁷¹ „*Nejsou to pocity, jímž lidé podléhají při obřadech konaných při různých setkáních a slavnostech, je to naopak rituální činnost, která tyto emoce vyvolává.*“¹⁷² Dle jeho názoru je jednání lidí omezeno určitými pravidly a teprve po té vznikají nějaké vnitřní stavy a emoce. V lidských citech tedy nelze hledat nějaké závazné zdůvodnění, neboť zdůvodnit je, dle Léviho-Strausse, můžeme jen tak, že řekneme, že se tak lidé chovali od pradávna. Dle Léviho-

¹⁶⁸ DURKHEIM, É. Přeložila Pavla Sadílková. *Elementární formy náboženského života*, s. 17.

¹⁶⁹ Tamtéž, s. 376-378.

¹⁷⁰ Tamtéž, s. 417-418.

¹⁷¹ LÉVI-STRAUSS, C. *Totemismus dnes*, s. 80.

¹⁷² Tamtéž, s. 80.

Strausse tedy emoce nemohou vysvětlit v životě nic tak zásadního jako je původ náboženských představ, neboť vycházejí vždy z nějaké tělesné nebo duševní potřeby.¹⁷³

5.5.5 Durkheimova definice náboženství

Durkheim se také pokusil vytvořit definici náboženství. Nevnímá ho jako něco mystického nebo nadpřirozeného, připouští existenci náboženství bez bohů a začíná rozdělením světa na věci posvátné a profánní. O tomto rozdělení se podrobněji zmíním v následující podkapitole. Zároveň si všímá, že náboženství je vždy spjata s nějakou institucí – tedy církví, což ho odlišuje od magie.¹⁷⁴ K magii se Durkheim vyjadřuje v tom smyslu, že přestože má svá dogmata a rituály podobně jako náboženství, vždy byla jeho protivníkem a snažila se o jeho profanaci. Zásadní rozdíl spatřoval ale v tom, že magie neslučovala jednotlivé přívržence do jedné instituce, jako to dělala církev, ale slučovala pouze kouzelníky.¹⁷⁵ Po té, co Durkheim ve své knize objasnil rozdíly mezi magií a náboženstvím, začal s jeho definováním.

Podotýká, že nejprve bychom se měli zbavit všech předsudků, které jsme v průběhu života přijali a všimát si charakterových rysů všech náboženství od těch nejprimitivnějších až po ta nejsložitější, které známe. U nich bychom si pak měli všimát toho, co mají společného.¹⁷⁶ Pečlivým rozbořením některých názorů a ostatních již existujících definic dospěl tedy k této své vlastní: „*Náboženství je jednotný systém víry a praktik vztahujících se posvátným věcem, to jest k věcem odtazitým a zakázaným; systém víry a praktik, které sjednocují všechny své přívržence v jediném morálním společenství nazývaném církev.*“¹⁷⁷ Druhé části své definice přikládá Durkheim zvláštní význam. Zde zdůrazňuje fakt, že náboženství je záležitost skupinová, jde ruku v ruce s církví. Idea obou je od sebe tedy neoddělitelná.¹⁷⁸ V souvislosti se svojí definicí a definováním náboženství jako takového kritizuje přístup některých etnografů, že náboženskost hledají pouze tam, kde jsou praktikovány modlitby, rituály a oběti za účelem usmiřování posvátných bytostí. Reaguje tak hlavně na Frazerovu definici náboženství, která se nese v podobném duchu. Vytýká Frazerovi a ostatním, že velice zúžili kritérium pro vymezení náboženství, neboť existují

¹⁷³ LÉVI-STRAUSS, C. *Totémismus dnes*, s. 79-80.

¹⁷⁴ SKALICKÝ, K. *V zápase s posvátnem*, s. 117.

¹⁷⁵ DURKHEIM, É. Přeložila Pavla Sadílková. *Elementární formy náboženského života*, s. 50-53.

¹⁷⁶ Tamtéž, s. 32.

¹⁷⁷ Tamtéž, s. 55-56.

¹⁷⁸ Tamtéž, s. 56.

různá náboženství, kde idea boha není vůbec podstatná, nebo s ní toto náboženství ani nepočítá.¹⁷⁹

5.5.6 Sakrální a profánní

Důležitým znakem náboženského myšlení, o kterém se Durkheim zmiňuje, je rozdělení všech věcí na sakrální a profánní. Svět sakrálních věcí nelze přesně vystihnout prostřednictvím žádné definice. Jeho rozsah se mění s tím, jak se mění jednotlivá náboženství. Sakrální se od profánního liší diametrálním způsobem. Jsou to dva odlišné světy, kde síly jednoho z nich mají větší moc. Tento rozdíl je chápán každou náboženskou skupinou jinak. A přestože se u jednotlivých skupin liší, má univerzální platnost.¹⁸⁰ Tyto dva světy spolu vzájemně soupeří, neboť lidský rozum je nedokáže ve svém vědomí chápat společně.¹⁸¹ Člověk může s jedním z těchto dvou světů splynout, pokud dodrží podmínku, že naprosto opustí ten druhý. Nemohou tedy existovat společně.¹⁸²

Toto se dá jako příklad demonstrovat na životě člena australského kmene, jehož život se zpravidla skládal ze dvou částí. Jednu část svého života věnoval lovu, chytání ryb, ale také ho trávil například tím, že válčil se svými nepřáteli. Byl to svět, v němž vedl svůj únavný každodenní život se všedními starostmi. Druhou část svého života však zasvěcoval kultu. Navazoval náboženské vztahy s různými nadpřirozenými silami a stejně, jak bylo výše uvedeno, se i oba jeho světy vzájemně vylučovaly.¹⁸³ V tomto směru je třeba zmínit též různé iniciační obřady, kdy mladík v určitém věku prostřednictvím kmenových ceremonií opouští profánní svět a vstupuje do světa náboženského, přičemž je tento moment přirovnáván k smrti a novému zrození.¹⁸⁴ Pro svět sakrální a profánní je dokonce nemožné, aby společně existovaly i ve stejném čase. To, že se tedy vymezily dny, které striktně náležely jen náboženskému životu, mělo za následek vznik svátků, což můžeme vidět i u ostatních náboženství.¹⁸⁵

5.5.7 Totem

Slovo totem poprvé použil J. Long při svém výzkumu u kmene Odžibwejů. v tomto případě označovalo pouze individuálního bůžka, nikoliv totem klanu. Používá se také

¹⁷⁹ DURKHEIM, É. Přeložila Pavla Sadílková. *Elementární formy náboženského života*, s. 38.

¹⁸⁰ Tamtéž, s. 45-48.

¹⁸¹ Tamtéž, s. 262.

¹⁸² Tamtéž, s. 45-48.

¹⁸³ Tamtéž, s. 335.

¹⁸⁴ Tamtéž, s. 47-48.

¹⁸⁵ Tamtéž, s. 337.

v různých psaných podobách, např. *totam*, *toodaim*, *doodaim*. apod. U amerických kmenů bychom toto slovo nenašli a i u australských domorodců se s ním setkáváme pod jiným názvem. Například kmen Dieri používá slovo *Mudru*, nebo kmen Narrinyeri používá slovo *Mgaityee* atd. Slovo totem bylo tedy obecně přijato, přestože nevysvětluje žádnou charakteristickou vlastnost věci, kterou by mělo vysvětlovat. Za totem bývají označovány věci živočišného nebo rostlinného původu, někdy i věci neživé. Ve výjimečných případech je za totem považována pouze část nějaké věci. Vědci se domnívají, že k tomu došlo vlivem rozdělování klanových skupin na menší části, z nichž každá si ponechala část totemu, jako to udělali např. kmen Aranda, Loritja.¹⁸⁶

Totem kromě jména představuje emblém nebo erb, který si domorodci kreslí na svá těla před bojem s jiným společenstvím, nebo jej také zobrazují na různé předměty. Věří, že se totem stává jejich součástí, snaží se mu co nejvíce podobat. Existují různé způsoby, kterými se domorodci snaží připodobnit svému totemu. Například u kmene Aranda si členové klanu Deště a Vody vyrážejí přední zuby, nebo si nařezávají penis. To proto, aby pak jizvy, které zákrokem vzniknou, znázorňovaly stejné obrazce, jako má jejich totem.¹⁸⁷

Člověk se v totemistickém náboženství nevnímá jako profánní bytost, ale jako ta bytost, která znázorňuje jeho totem, např. zvíře nebo rostlina. Stejně tak i věří, že disponuje zvláštními silami svého totemu, když sdílí jeho jméno. Například člen kmene Klokan věří, že je klokanem. Aby tomu člověk porozuměl, vytvořil si mýty, které vysvětlují různými způsoby příbuzenský vztah mezi člověkem a jeho totemem. Durkheim dále upozorňuje na to, že je třeba vyvarovat se tvrzení, že totemismus je zoolatrie. v tomto náboženství je člověk sám součástí všeho posvátného, protože nese jména živočichů nebo rostlin. Jedná se o vztah dvou rovnoprávných a stejně postavených bytostí. Možná někdy stojí totem o něco výše a je považován za otce, praotce, přítele, nebo např. bratra. Totem je součástí rodiny a plní funkci příbuzného. Členové klanu ho prosí např. o pomoc; on jim pak pomáhá při lovu, varuje je před zlými věcmi. Mezi ním a člověkem je jakési spojenectví. Pojídání rostliny nebo zvířata znázorňující totem je v některých společenstvích striktně zakázané; u jiných skupin je nutné žádat stařešinu o povolení k jejich požití. Porušení takovýchto zákazů se u jednotlivých kmenů trestá velice přísně. U některých kmenů se můžeme setkat s vírou v nějakou sankci v podobě smrti, nebo strašné a kruté nemoci. Přesto ale tyto zákazy nejsou u všech kmenů tak pevné. Totemismus tedy rozlišuje

¹⁸⁶ DURKHEIM, E. Přeložila Pavla Sadílková. *Elementární formy náboženského života*, s. 24-28.

¹⁸⁷ Tamtéž, s. 24-28.

tří kategorie posvátných věcí: totemový erb, rostlinu nebo živočicha a členy klanu.¹⁸⁸ Je symbolem totemistického principu a zároveň klanu. Durkheim se domnívá, že je náboženství mnohem ucelenější, než by se mohlo na první pohled jevit. Stejně tak jako ostatní náboženství, přináší ucelenou představu o světě.¹⁸⁹

5.5.8 Kritika z řad etnologů prostřednictvím Karla Skalického v knize *V zápase s posvátnem*

Klan

Ani Durkheimova teorie nebyla ušetřena kritiky. Přišla ze strany etnologů. Základem australských kmenů a zároveň nejmenší částí společnosti byl, dle Durkheima, klan.¹⁹⁰ Podstatu klanu pak Durkheim vysvětluje podrobněji v druhé knize *Elementárních forem náboženského života – Elementární náboženské představy*. Je zde uvedeno, že klan byl u těchto kmenů nejdůležitější skupinou. Příslušníci klanu se vzájemně považovali za příbuzné. Nejednalo se však o příbuzenství v pravém slova smyslu. Měli k sobě rodinná pouta a povinnosti, jako by byli pokrevně spřízněni. Ve skutečnosti je k sobě pojilo pouze společné jméno *totemu*, které svorně uctívali všichni členové klanu. Každá taková skupina se řídila určitými pravidly. Nemohla tedy nastat situace, že by se v jednom kmeni objevily dva klany se stejným totemem. V takovém případě by se mohlo jednat pouze o dvě části stejného klanu. Klanová soudržnost však není geograficky omezená. Klan mohl být i roztroušen do různých lokalit.¹⁹¹

Karel Skalický ve své knize *V zápase s posvátnem* však ke klanu uvádí některé námitky, které byly vzneseny z řad etnologů. Ti říkají, že klan nemůže být tímto nejmenším článkem, neboť je zde ještě třeba předpokládat existenci rodiny, se kterou Durkheim v tomto smyslu vůbec nekalkuluje. Nepočítal ani s tím, že v Austrálii existovalo množství různých druhů totemismů, které se s jeho teorií neslučovaly, např. totemismus individuální a pohlavní. V jihovýchodní Austrálii, která je z hlediska etnologie nejstarší, převažuje převážně víra v Nejvyšší bytost, Durkheim však vše fixoval na totem a klan. Dále je zde Durkheimovi vyčítána nedostatečnost při vysvětlování individuálního kultu.¹⁹² Jakým způsobem Durkheim vysvětluje individuální kult, je objasněno níže.

¹⁸⁸ DURKHEIM, É. Přeložila Pavla Sadílková. *Elementární formy náboženského života*, s. 147-156.

¹⁸⁹ Tamtéž, s. 229.

¹⁹⁰ SKALICKÝ, K. *V zápase s posvátnem*, s. 122.

¹⁹¹ DURKHEIM, É. Přeložila Pavla Sadílková. *Elementární formy náboženského života*, s. 112.

¹⁹² SKALICKÝ, K. *V zápase s posvátnem*, s. 123.

Individuální kult

Touto problematikou se Durkheim zabývá také v knize druhé *Elementární formy náboženského života - Elementární náboženské představy, II. Původ totemismu*. Připouští částečně, že mezi klanovým a individuálním kultem je určitá souvislost. Obecně je vždy, dle jeho názoru, něco komplexního vysvětlováno prostřednictvím něčeho nejprve jednoduchého, tzn. totem skupiny skrze totem jednotlivce, jako to dělal např. Frazer. Z jeho pohledu byl tedy klanový totem zobecněním totemu individuálního. Jak tedy vznikl individuální totemismus? Podle Frazera vznikla tato instituce jako ochrana před různými kouzly a nebezpečím, kdy lidé ukrývali svoji duši do zvířecí či rostlinné podoby. Tato představa se postupně rozšířila a z osobního totemismu se stal klanový. Dle Durkheima však neexistuje důkaz, který by to doložil.¹⁹³ Jak již bylo řečeno, Frazer upíral primitivnímu člověku určitou úroveň logického myšlení. Dle Durkheima však představa ukrývání duší před nebezpečím do jiných alternativ, byla natolik složitá, že by se neobešla bez určité mentální úrovně. Tato alternativa však vykazovala trhliny. Nepředcházela totiž nebezpečí např. ze strany lovců, ukrýval-li primitivní člověk svoji duši v nějakém zvířeti. Durkheim obecně považoval kolektivní formu totemismu za úplně změněnou vůči totemu individuálnímu. Dle jeho názoru, je totemismus jiný fenomén než „zobecnělá praktika,“ jíž nazval individuální totem.¹⁹⁴ Dále k tomu říká: „Kdyby byl individuální totem původním jevem, pak by musel být rozvinutější a zřetelnější, čím je primitivnější i sama společnost, a naopak u rozvinutějších národů by se dalo sledovat jeho postupné slábnutí a ústup před druhou formou. Opak je však pravdou. Australské kmeny jsou mnohem zaostalejší než severoamerické, a přesto je Austrálie doménou kolektivního totemismu.“¹⁹⁵ Dále uvádí: „Individuální totemismus, místo aby byl zdrojem totemismu kolektivního, jeho existenci sám předpokládá. S kolektivním totemismem začíná i končí, je jeho integrální součástí.“¹⁹⁶

Durkheimova koncepce nebyla všeobecně přijímaná. K jejím známým kritikům patřil např. Claude Lévi-Strauss (1908-2009). Durkheim se podle jeho mínění snažil ze sociálního řádu odvodit abstraktní veličiny myšlenky a city, které považoval za pocity, citové hodnoty nebo nepřesné dojmy, jakými jsou pocity náказы a zamoření. Jeho myšlení bylo jako by rozpuřeno na dvě odlišné části. Lévi-Strauss se domnívá, že Durkheim správně nepochopil základy sociologické logiky a díky tomu u něho, na rozdíl od jiných

¹⁹³ DURKHEIM, É. Přeložila Pavla Sadílková. *Elementární formy náboženského života*, s. 192-194

¹⁹⁴ Tamtéž, s. 197.

¹⁹⁵ Tamtéž, s. 198.

¹⁹⁶ Tamtéž, s. 198-199.

badatelů, vznikly různé rozpory. Tak lze vysvětlit, proč někteří jiní vědci zaujímali ve výzkumu totemismu lepší místo než Durkheim.¹⁹⁷

Popisná sociologie, jíž se Durkheim zabýval, se snaží dostat co nejhluběji k náboženskému fenoménu, až tam, kam jí to dovolí její metodologie. Pro zajímavost uvedu několik autorů, kteří se zabývali náboženstvím ve vztahu ke společnosti v našem prostředí. Mezi významná jména české sociologie patří např. **Inocenc Arnošt' Bláha** (1879-1960), vztahem náboženství k našemu sociálnímu životu se zabýval teolog a sociolog **Tomáš Halík** (1948), z mladší generace uvedu např. **Dušana Lužného** (1964), **Davidu Václavíka** (1975) a **Zdeňka R. Nešpora** (1976).¹⁹⁸

Závěrem lze tedy ještě k Durkheimovi říci, že totemismus považoval za nejprimitivnější náboženství, které mohlo existovat. Nesouhlasil s tvrzeními, která by mu upírala náboženský charakter. Zastával názor, že totemismus není pouhou odvozenou formou ještě staršího náboženství.¹⁹⁹ Domníval se, že jednotlivá náboženství můžeme zkoumat prostřednictvím jediné metody, kterou je historická analýza. Důvod je podle něj prostý; tato analýza jako jediná ukazuje, jak vznikaly jednotlivé prvky náboženství v průběhu času. Každý prvek pak odpovídal podmínkám svého vzniku. Chceme-li tedy vysvětlit cokoli v konkrétním čase, je nutné vždy začít prostřednictvím historického nebo etnografického pozorování, a to u nejjednodušší formy. Poté je nutné odhalit jednotlivé charakteristické znaky a sledovat, jak se vývoj této věci mění až do konkrétní podoby naší současnosti, přičemž je vždy důležité nalézt konkrétní realitu, ze které se vyjde. To však záleží na tom, jakou z hypotéz o původu náboženství jsme ochotni přijmout. Zda se tedy ztotožníme s tím, že na počátku vývoje náboženství byl např. naturalismus, animismus nebo jiný náboženský systém.²⁰⁰

Sám tedy vychází z totemismu jako prvotní formy náboženství, v níž spatřuje onu konkrétní realitu, která umožnila vznik ostatních náboženských systémů. Přestože se s názory s ostatních stoupců evoluční hypotézy nedokázal shodnout, jednu věc měl s nimi přece společnou, a tou byl výzkum, který byl v jeho případě prováděn od stolu, stejně tak jako např. u J. Frazera, A. Comta a dalších.

¹⁹⁷ LÉVI-STRAUSS, C. *Totemismus dnes*, s. 106.

¹⁹⁸ ŠTAMPACH, I. O. *Přehled religionistiky*, s. 26.

¹⁹⁹ DURKHEIM, E. Přeložila Pavla Sadílková. *Elementární formy náboženského života*, s. 208.

²⁰⁰ Tamtéž, s. 11.

Zbývá se jen ještě zmínit o novějších modelech evoluční teorie. Zatímco starší teorie chápaly evoluci jako jednosměrný mechanický proces s fyzikálními zákonitostmi v duchu kulturního optimismu, novější teorie ji chápou v duchu diferenciacce a v tom smyslu, že se náboženství přizpůsobuje obnovovaným sociálně-kulturním podmínkám, tím se mění a může směřovat k vyšším či nižším formám, a to bez ohledu na to, z jakého vývojového stupně vyšlo. Mezi zastánce novější evoluční teorie patří např. **Robert Bellah** (1927-2013) a sociolog náboženství **Niklas Luhmann** (1927-1998).²⁰¹

O těchto teoriích nebylo pojednáno podrobně, neboť cílem bylo poukázat na některé problémy v rámci utváření starších modelů těchto teorií v období jejich vzniku, tzn. v 19. století. Proto bylo jen stručně nastíněno, jak se novější modely od staršího pojetí lišily.

²⁰¹ HORYNA, Břetislav. *Úvod do religionistiky*, s 41.

6 Závěr

Tato bakalářská práce byla zaměřena na problémy provázející vznik a vývoj teorií zabývajících se původem náboženství, které se utvářely zejména v období 19. století. Konkrétně se jednalo o evolucionistický model, teorii náboženské depravace a responzivní hypotézu. Vliv na rozvoj těchto teorií měl vznik religionistiky jako nového vědního oboru, který se dlouhodobě připravoval od antiky až po osvícenství. Pro ucelení představy a přiblížení obrazu dané problematiky byly předloženy vybrané části koncepcí autorů od antiky až po současnost níže uvedeného autora.

Těžištěm se stala kniha Émile Durkheima *Elementární formy náboženského života*, neboť autor sám po původu náboženství pátral. Aktivně se zařadil mezi stoupence evoluční hypotézy. Uvedeným dílem poukázal na některé chyby v teoriích svých předchůdců. Zároveň vypracoval a předložil teorii vlastní. Na základě jeho výzkumu vznikla zajímavá koncepce, v níž za původce náboženství považoval společnost a kolektivní vědomí a na jeho úplný počátek kladl totemistický náboženský systém. Nejen že svoji teorii konfrontoval s názory svých předchůdců, ale pokusil se také náboženství sám definovat.

Tato práce se mimo jiné snaží poukázat na to, že většina koncepcí, která v tomto období vznikla, se později sama stala předmětem kritiky. Nebylo tomu tedy jinak ani v případě Émile Durkheima a v budoucnu k tomu dojde vždy i u dalších teorií, které si budou nárokovat prvenství v objevení elementární formy náboženství, dokud nebudou předloženy nezpochybnitelné důkazy, které by čerpaly z potvrzených vědeckých poznatků.

V případě zmiňovaných hypotéz je třeba vycházet z toho, že věda v průběhu vývoje sestoupila do určitého bodu, který lze chápat jako pomyslnou hranici oddělující od sebe probádanou a neprobádanou oblast, za níž se nachází prostor pro lidskou fantazii a mnoho domněnek. Záleží tedy čistě na výsledcích vědeckých zkoumání, o jaká fakta se v budoucnu budou moci opřít ti, kteří byli uvedenými teoriemi inspirováni a budou chtít svým přičiněním přispět k objasnění tak složitého a tajemného fenoménu, jakým je náboženství. Otázka po původu náboženství tak zůstává stále otevřená a nabízí široký prostor pro další bádání, která by pomyslnou skládku doplnila o další chybějící střípky.

V úvodu bylo řečeno, že dosažení naprosté objektivitě není v našich silách, neboť se dostatečně nedokážeme odpoutat od našeho lidství a od tohoto světa. Stejně je tomu i u této práce, z níž je patrné, že autorka se více přiklonila k evolucionistickému modelu. Byla motivována a inspirována zmiňovanou knihou É. Durkheima. Zastává názor, že konečného výsledku v této oblasti nemůže být dosaženo nikdy. Nevnímá uvedené

tvrzení negativně, neboť se domnívá, že prostor, který se otevřel pro lidskou fantazii, byl vyplněn hodnotnými, přestože jen částečně podloženými, teoriemi. Smysl vidí v tom, že každá z těchto teorií obsahuje část pravdy, jejíž míra zůstává neznámá, dále se v ní skrývá subjektivní pohled každého z autorů a nakonec i tajemství, které probouzí lidskou zvědavost po poznání. Cílem této práce však není, aby se čtenář přiklonil ke stejnému názoru, který je předkládán autorkou, ale aby si na základě uvedených teorií vytvořil svůj vlastní názor.

7 Seznam použité literatury a pramenů

DARWIN, Charles. *O původu člověka*. Vyd. 2., rev. Praha: Academia, 2006, 357 s. Europa (Academia). ISBN 80-200-1423-3.

DURKHEIM, Émile. *Elementární formy náboženského života: systém totemismu v Austrálii*. 1. vyd. Praha: Oikoymenh, 2002. 491 s. Oikúmené. ISBN 8072980564.

FRAZER, James George. *Zlatá ratolest: Magie, mýty, náboženství*. 2. vyd. Praha: Mladá fronta, 1994. 632 s. ISBN 80-204-0488-0.

FREUD, Sigmund. *Totem a tabu: Sebrané spisy Sigmunda Freuda*. 1. vyd. Praha: Psychoanalytické nakladatelství, 1997. 157 s. ISBN 80-86123-01-04.

HEJNA, Dalibor. *Náboženství a společnost: věda o náboženství a její historické kořeny*. 1. vyd. Praha: Grada, 2010. 198 s. ISBN 9788024724270.

HELLER, Jan a Milan MRÁZEK. *Nástin religionistiky: uvedení do vědy o náboženstvích*. 2., rev. vyd. Praha: Kalich, 2004. 316 s. Studijní texty (Kalich), sv. 1. ISBN 8070177217.

HELLER, Jan, MRÁZEK, Milan. *Nástin religionistiky: uvedení do vědy o náboženstvích*. 1. vyd. Praha: Kalich, 1988. 349 s. Studijní texty (Kalich).

HORYNA, Břetislav, PAVLINCOVÁ, Helena. *Dějiny religionistiky: antologie*. Olomouc: Nakl. Olomouc, 2001. 462 s. ISBN 8071821233.

HORYNA, Břetislav. *Úvod do religionistiky*. 1. vyd. Praha: Institut pro středoevropskou kulturu a politiku, 1994. 131 s. Oikúmené. ISBN 8085241641.

KÜNG, Hans. *Freud a budoucnost náboženství*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 2010. 153 s. ISBN 9788074290152.

KUBALÍK, Josef. *Dějiny náboženství*. 2. vyd. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1988, 198 s.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Totemismus dnes*. V Praze: Dauphin, 2001, 124 s. Ethnos (Dauphin), sv. 21. ISBN 8072720074.

SKALICKÝ, Karel. *V zápase s posvátnem: náboženství v religionistickém bádání*. 1. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2005. 319 s. Cogitatio religionis, 2 ISBN 8073250543.

SVOBODA, Karel. *Zlomky předsokratovských myslitelů*. 2. vyd. Praha: Československá akademie věd, 1962. 200 s. Filosofická knihovna.

ŠTAMPACH, Odilo Ivan. *Přehled religionistiky*. 1. vyd. Praha: Portál, 2008. 237 s. ISBN 9788073673840.

WAARDENBURG, Jacques. *Bohové zblízka: systematický úvod do religionistiky*. 1. vyd. Brno: Ústav religionistiky filozofické fakulty Masarykovy univerzity, 1997. 163 s. Rubikon (Georgetown), sv. 2. ISBN 8090219713.

8 Resumé

Diese Bachelorarbeit beschäftigt sich mit den Problemen, die mit der Entstehung und Entwicklung von Theorien zusammenhängen, die sich mit dem Ursprung der Religion befassen und die vor allem im 19. Jahrhundert entstanden sind. Konkret handelt es sich um die evolutionäre Hypothese, um die Theorie der religiösen Deprivation und um die responsive Hypothese. Die Entwicklung dieser Theorien wurde von der Entstehung der Religionswissenschaft als wissenschaftliches Fach beeinflusst, dabei wurde die Entstehung dieses Faches bereits von der Antike bis zur Aufklärung vorbereitet. Für die Veranschaulichung wurden einige Konzeptionsteile mancher Autoren ausgewählt. Den Ausgangspunkt dieser Arbeit bildet das Buch „Die elementaren Formen des religiösen Lebens“ von Émile Durkheim, der in diesem Werk nach dem Ursprung der Religion suchte. Er war der Vertreter der evolutionären Hypothese und er hat in seinem Werk auf einige Fehler seiner Vorgänger hingewiesen, deren Theorie er kritisch untersuchte. Durkheim hat auch seine eigene Theorie entworfen und er versuchte, den Begriff der Religion zu definieren. Die Frage des Religionsursprungs bleibt offen. Die Religion ist eine Erscheinung, die mit spezifischen Geheimnissen verbunden ist, und der Wissenschaft ist es noch nicht gelungen, diese Geheimnisse zu klären. Aufgrund der vorgestellten Theorien muss sich jeder die Ansicht über den Religionsursprung selbst schaffen.