

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Ústav etnologie – Oddělení kulturologie

Bakalářská práce

Zhukova Anastasia

**Sociokulturní a duchovní aspekty obrazu Přírody-Ženy
v environmentálním kontextu**

**Sociocultural and spiritual aspects of the image of Nature-Woman in the
environmental context**

Praha 2016

Vedoucí práce: PhDr. Miloslav Lapka, CSc.

Odborný konzultant: Doc. PhDr. Vladimír Chrz, Ph.D.

Poděkování:

Nejvíce bych chtěla poděkovat svému vedoucímu práce, jímž je pan PhDr. Miloslav Lapka, CSc., za odborné rady, lidský přístup a zároveň za to, že mne inspiroval, abych se zabývala environmentálními tématy. Rovněž bych chtěla poděkovat za odborné konzultace a velkou podporu panu Doc. PhDr. Vladimírovi Chrzovi, PhD.

Velký dík za konzultace a podporu patří také dalším odborníkům: PhDr. Adéle Purschové, Ph.D., PhDr. Markétě Polákové, Ph.D., doc. PhDr. Martinovi Soukupovi, Ph.D. Rovněž jsem velmi vděčná organizátorům a všem účastníkům konference Výkvěty, za obrovskou inspiraci a přínosnou zpětnou vazbu k mým příspěvkům.

Prohlášení:

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci vypracovala samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů.

V Praze 18.04.2016

.....

Abstrakt

Tato bakalářská práce se zabývá zkoumáním použití obrazu Přírody-Ženy v environmentálním kontextu. Obrazem Přírody-Ženy je v práci míněno jak explicitní zobrazování přírody jako ženy, tak i obecné zobrazování přírody s použitím femininních rysů. Obraz Přírody-Ženy je zkoumán v následujících kontextech: feminismus, teorie Gaia, hlubinná ekologie a wiccanství. Fenomén ženství je pak zkoumán ve dvou rovinách: v rovině sociokulturní a v rovině duchovní. Sociokulturní aspekty ženství se v práci opírají o sociální konstruktivismus. Duchovní rovina ženství se pak opírá o archetypální ženství, na základě teorie archetypů C. G. Junga. Práce si klade následující otázky: Jak environmentalismus využívá mytický obraz ženy? Lze spojit sociokulturní a duchovní roviny vnímání ženství pro rozvoj environmentálního vědomí? Metody, použité pro řešení těchto otázek jsou: komparace literatury, analýza a dedukce.

Klíčová slova: ženství, archetypy, příroda, kultura, Gaia

Abstract

This Bachelor's thesis is examining how is the image of Nature-Woman used in environmental context. When I speak about the image of Nature-Woman, I mean both explicit depiction of nature as a woman and general depiction of nature with emphasis on its feminine features. The image of Nature-Woman is being examined in following contexts: feminism, Gaia theory, deep ecology and wicca. The phenomenon of femininity is then being examined in two layers of meaning: in sociocultural layer and in spiritual layer. Sociocultural aspects of femininity in this thesis are based on social constructivism. Spiritual layer of femininity is based on archetypal femininity as it was described by C. G. Jung in his theory of archetypes. Questions this thesis examines are as follows: How does environmentalism uses the mythical image of a woman? Is it possible to connect sociocultural and spiritual layers of how femininity is being perceived in order to expand environmental awareness? Methods, that are being used to find answers to these questions are: literature comparation, analysis and deduction.

Key words: femininity, archetypes, nature, culture, Gaia

OBSAH

Úvod.....	7
1 Duchovní aspekt fenoménu ženství: ženství archetypální.....	9
1.1 Archetyp.....	9
1.2 Ženský princip neboli archetyp ženství.....	12
1.3 Ženské archetypy	13
1.3.1 Archetyp matky a Magna Mater.....	14
1.3.2 Anima	16
1.3.3 Koré.....	18
2 Ženství jako sociokulturní fenomén.....	21
2.1 Gender.....	21
2.2 Sociální konstruktivismus P. L. Bergera a Th. Lukmanna.....	22
2.2.1 Realita každodenního života.....	23
2.2.2 Typizace.....	23
2.2.3 Lidskost je utvářena určitým socio-kulturním prostředím	23
2.2.4 Externalizace	24
2.2.5 Habitualizace	25
2.2.6 Institucionalizace	25
2.2.7 Legitimizace	26
2.2.8 Symbolický svět	26
2.2.9 Internalizace reality.....	26
2.2.10 Závěr	27
3 Spojení mezi ženou a přírodou ve feministickém myšlení.....	28
3.1 Odmítavý přístup.....	29
3.2 Kladný přístup	32
3.3 Ekofeminismus	35
3.3.1 Radikální ekofeminismus.....	37
3.3.2 Kulturní ekofeminismus.....	38
3.3.3 Sociální ekofeminismus	38
4 Teorie Gaia Jamese Lovelocka.....	40
4.1 Hypotéza Jamese Lovelocka.....	40
4.2 Teorie Gaia	42
4.3 Reakce na teorii Gaia	45
5 Obraz Přírody-Ženy v hlubinné ekologii.....	48
5.1 Hlubinná ekologie v kontextu environmentalismu	48

5.2	Obraz Přírody-Ženy v textech sborníku <i>Myslet jako hora: Shromáždění všech bytostí</i>	50
6	Obraz Přírody-Ženy v novopohanství: Wicca.....	57
6.1	Původ wiccanství.....	58
6.2	Náboženství Wicca.....	59
6.3	Církev všech světů (Church of All Worlds)	62
6.4	Ekopohanství.....	63
7	Diskuse.....	65
7.1	Úvahy o vztahu člověka a přírody	65
7.2	Diskuse současných přístupů ke spojení mezi ženou a přírodou	71
7.3	Potenciály a rizika využití obrazu Matky Přírody v environmentálním kontextu	78
7.4	Možnosti využití obrazu Přírody-Ženy v ekologické reklamě a environmentální komunikaci.....	83
7.5	Závěrečné úvahy: nový koncept?	85
	Závěr.....	87
	Seznam použitých zdrojů.....	89
	Přílohy.....	93
	Příloha č. 1.....	93
	Příloha č. 2.....	94
	Příloha č. 3.....	95
	Příloha č. 4.....	96

ÚVOD

V naší běžné řeči se často setkáváme s výrazy jako „Matka Země“ a mluvíme o přírodě v ženském rodě. Máme sklon považovat přírodu za femininní entitu, což je způsobené i tím, že už staré pověsti nás seznámily s lesními vílami a vodními nymfami. Zároveň lidé často srovnávají svůj vztah k přírodě s postavením dítěte k matce. Přírodu často srovnáváme se ženou, spatřujeme v ní rysy ženskosti. Toto vnímání přírody jako něčeho femininního a mateřského mne inspirovalo ke zkoumání obrazu Přírody-Ženy.

Proto v centru této práci stojí obraz Přírody-Ženy a jeho duchovní a sociokulturní aspekty. Duchovními aspekty jsou tady míněny archetypální aspekty v rámci školy analytické psychologie. Archetypálnímu ženství a ženskému archetypu se věnuje první kapitola této bakalářské práce. Zkoumání sociokulturních aspektů je založeno na teorii sociálního konstruktivismu Petera Bergera a Thomasa Luckmanna. Rozbor této teorie a jejích základních pojmů ve vztahu k fenoménu ženství lze najít v druhé kapitole. Jsem si vědoma toho, že toto rozdělení tak komplexního a hlubokého fenoménu je redukcionistické. Ovšem považuji ho za nezbytné za účelem splnění cílů, jež jsou v této práci stanoveny.

Cílem této práce je zkoumání spojení obrazu přírody a obrazu ženy v environmentálním kontextu. Proto jsou v této práci důsledně zkoumány příklady použití obrazu Přírody-Ženy v následujících myšlenkových přístupech: feminismus (3. kapitola), teorie Gaia (4. kapitola), hlubinná ekologie (5. kapitola) a wicca (6. kapitola). V této práci nás zajímá, na základě jakých rysů je příroda spojovaná se ženou a jak je toto spojení nahlíženo. Diskuzi o vybraných přístupech a jejich analýze se věnuje sedmá kapitola této bakalářské práce, která klade následující otázky: Může být zobrazování přírody jako ženy přínosné v environmentalismu? Jak environmentalismus využívá mytický obraz ženy? Lze spojit sociokulturní a duchovní roviny vnímání ženství pro rozvoj environmentálního vědomí?

Pracovní hypotézou je, že použití obrazu ženy pro zobrazení přírody může být pomocným nástrojem pro řešení hned několika současných environmentálních problémů. Za prvé, obraz ženy je metaforou, která může být efektivně použita v environmentálních textech za účelem ilustrace a popularizace obrazu přírody jako něčeho komplexního a celistvého. Za druhé, obraz ženy může být efektivním reklamním obrazem v environmentální reklamě. Za třetí, použití archetypického obrazu může být efektivním nástrojem pro řešení environmentálních problémů v jejich

psychologické rovině. Za čtvrté, lze předpokládat, že podobný obraz může přispět nejen racionálnímu, ale i symbolickému poznání a prožívání přírody.

Základem této práce je ekologický princip, který spočívá ve faktu, že člověk ovlivňuje prostředí a zároveň je prostředím ovlivňován. Teoretickým zakotvením je analytická psychologie založená C. G. Jungem a jeho teorie archetypů a sociální konstruktivismus Bergera a Luckmanna. Práce se omezuje na zkoumání západního světa, respektive euroamerického prostředí a společnosti. Jako pracovní metody jsou zvolené komparace literatury, analýza a dedukce.

1 DUCHOVNÍ ASPEKT FENOMÉNU ŽENSTVÍ: ŽENSTVÍ ARCHETYPÁLNÍ

1.1 ARCHETYP

Archetypy byly a jsou duševní síly života, které chtějí být brány vážně a také se nejpodivuhodnějším způsobem starají, aby se uplatnily

(Jung 1995, s. 43).

Tato kapitola se věnuje duchovnímu aspektu fenoménu ženství, jímž je v této bakalářské práci míněn aspekt archetypální. Proto za účelem plnění cílů, jež si tato práce stanovila, je nezbytné se věnovat definování a popisu pojmu archetyp a vymežit, v jakém smyslu je tento pojem v dané bakalářské práci používán.

Archetyp je původem řecké slovo Ἀρχέτυπος (archetypos). Arché znamená původ, podstata, výchozí bod poznání (Müller – Müller 2003, s. 28), počátek (Durozi - Roussel 1994, s. 17). Typos znamená ražení mincí, úder a to jím vyražené, postava, forma, vzor, předloha (Müller – Müller 2003, s. 28). Tím pádem archetyp je praobraz, pravzor, prvotní, původní typ. Pojem archetyp je v idealistické filozofii synonymem slova idea, která jet ideálním prototypem, který umožňuje porozumět patřičné smyslové věci (Durozi - Roussel 1994). V antropologii, kulturologii a religionistice je pojmem archetyp míněn dokonalý a původní vzor jednání (např. Boha nebo mytických předků), který člověk svým chováním musí napodobovat pomocí rituálů za účelem obnovování světa. Takové archetypy jsou vtělené do mýtů (Malina - Soukup 2009).

Tato práce ovšem staví na jungiánské definici archetypu. Švýcarský psychiatr a zakladatel analytické psychologie Carl Gustav Jung si půjčil pojem archetyp z Corpus Hermeticum a ze spisu *De divinis nomibus* od Dionýsia Areopagity (Müller – Müller 2003, s. 28). V analytické psychologii je archetyp ústředním pojmem pro teorii kolektivního nevědomí, s níž přišel C. G. Jung. Kolektivní nevědomí je podle Junga hlubší vrstva nevědomí, která je společná všem lidem. Pojem archetyp je označením pro apriorní a vrozenou formu strukturální povahy, která je součástí, výrazem a dominantou kolektivního nevědomí. Jsou to nejstarší, typické a transkulturně sdílené zkušenosti lidstva (Hartl – Hartlová 2009), které se projevují ve fantaziích, snech, uměleckých projevech a v blouznění.

Archetypy byly objeveny a definovány Jungem na základě jeho zkoumání mýtů a analýzy snů i výpovědí jeho pacientů a jeho vlastních životních zkušeností. Původně je Jung nazýval praobrazy, po roce 1917 používal název „dominanty kolektivního nevědomí“, od roku 1920 už píše o archetypech. C. G. Jung chápal archetypy jako struktury psyché, kdy archetyp je nejstarším, typickým a mytickým vzorem. Archetypy jsou také psychickou obdobou instinktů; představují vrozené vzory jednání, chování a myšlení, které z kolektivního nevědomí zasahují do vědomého jednání. Dnes mohou být archetypy definovány jako geneticky zakotvené, evolučně získané univerzální pohotovostní a reakční systémy lidského organismu. Tím pádem je archetyp obrazem pudů (Müller – Müller 2003). Zároveň lze říct, že archetypy mají dva póly – duchovní a instinktivní (Foster 2012), což by znamenalo zahrnování instinktů do pojmu archetypu.

Právě archetypy jsou základem veškeré lidské symboliky (Hartl – Hartlová 2009). Archetyp sám o sobě je prázdným prvkem, představuje potencionální dispozice, formu, která předurčuje obsah, aniž by ho přímo obsahovala: *„nejde o zděděné představy, ale o zděděné možnosti představ“* (Jung 1995, s. 43).

„Původní poměry ve struktuře psyché jsou stejně překvapivě uniformní jako u viditelného těla. Archetypy jsou cosi jako orgány preracionální psyché. Jsou to věčně děděné, charakteristické základní struktury, zpočátku bez specifického obsahu. Specifický obsah vzniká teprve v individuálním životě, kde se osobní zkušenost zachytí právě v těchto formách“ (Jung 1995, s. 43).

V roce 1946 ve svém spise „Teoretické úvahy o psychické podstatě“ C. G. Jung definitivně odlišil nepoznatelný archetyp o sobě od archetypových obrazů, podob, aktualizovaných forem projevů archetypů, tedy způsobů prožívání a chování člověka, jeho psychických reakcí a symbolů. Jung také charakterizuje archetyp jako psychoidní, jako duševní obraz, sílu, energii. Tímto myslí, že vlastní povaha archetypu je neschopná vědomí a je transcendentní, tj. překračující hranice hmoty a ducha (Müller – Müller 2003, s. 29). *„Archetypické představy, které nám nevědomí zprostředkovává, nesmíme směšovat s archetypy samými. Jsou to mnohonásobně obměňované útvary, které odkazují na základní formu, jež sama o sobě je nenázorná. Pro tuto formu jsou charakteristické určité prvky vzorců a určitý principiální význam, ale ty se dají pochopit jen přibližně. [...] Zdá se mi pravděpodobné, že ona vlastní podstata archetypů je vědomí neschopná, to znamená, že je transcendentní, a proto ji označuji jako psychoidní“* (Jung 1995, s. 45).

Archetypy se manifestují jak na úrovni osobnosti, tak i na úrovni celých kultur, projevují se ve všech oblastech života. Nejsilnější impulzy lidstva pochází z archetypů. *„Onen mocný*

faktor, ten faktor, který mění náš život, který mění povrch nám známého světa a vytváří dějiny, je kolektivní psychologie. A kolektivní psychologie se řídí zákony, jež se zásadně liší od zákonu našeho vědomí. Archetypy jsou ony veliké rozhodující mocnosti, to ony vyvolávají pravé události, a nikoli náš osobní rozum a praktický intelekt... Nepochybně jsou to archetypické obrazy, jež určují obraz člověka“ (Jung 1995, s. 44).

Pro psychoterapii má teorie archetypů zásadní význam, protože duševní porucha je často vyjádřením toho, že se člověk vzdálil od svých archetypových kořenů a tím ztratil vztah ke svému nevědomí a ke zdravé autoregulaci, která probíhá na archetypálním základě (Müller – Müller 2003, s. 31). Carl Gustav Jung a jeho následovníci popsali mnoho archetypů. Nejvýznamnějšími z nich jsou archetyp matky, otce, dítěte, stínu, animy/anima, mužského a ženského principu, hrdiny, mága, čarodějnice, blázna a trikстера, bytostného Já, Moudré stařeny, Moudrého starce a obrazu Boha (Müller – Müller 2003). Počet archetypů je směrem „dolů“ – tzn. ve směru všeobecných, základních biologických možností prožívání a chování, které mohou lidé mít – relativně omezen, na druhé straně jsou výrazové formy archetypů směrem „nahoru“ – ve směru individuálních projevů a forem výrazu – otevřené, protože se objevují jak u jednotlivce, tak i ve společnosti, ve stále nových tvořivých formách a kombinacích (Müller – Müller 2003, s. 30). Integrace archetypů neboli jejich vědomé uchopení a začlenění do vlastní psychiky je podle Junga cílem života jedince. Integrace archetypů je cestou k poznání vlastní identity, je to proces individuace, který vede k Selbst (Bytostné Já) – spojení vědomých a nevědomých obsahů Já, a dosažení vědomé osobnostní úplnosti (Komárek 2008).

Pojem archetyp má klíčový význam pro tuto práci a zejména pro zkoumání ženství. Jelikož archetyp ženství je vrozenou a univerzální strukturou, zásadně ovlivňuje naše vnímání ženství. Jedná se o psychickou strukturu a nachází se hluboko v duši člověka, právě proto tady hovoříme o archetypálním ženství jako o duchovním pólu fenoménu ženství. Pojem archetypu je rovněž velice důležitý ve vztahu k tomu, jak člověk vnímá přírodu a sebe sama v přírodě. Vztahu člověka a přírody z archetypálního hlediska (a roli ženských archetypů v tomto tématu) se tato práce věnuje v sedmé kapitole.

1.2 ŽENSKÝ PRINCIP NEBOLI ARCHETYP ŽENSTVÍ

Jako ženský princip je v jungiánské psychologii chápán princip, který je s mužským principem navzájem protikladný. Mužský a ženský princip tvoří jeden z klíčových párů, který ovšem musíme chápat symbolicky. V analytické psychologii se často používá čínský symbol tchai-t'ing, který zobrazuje dva protiklady jing a jang. Tyto protiklady jsou spojené a v každém z nich se rodí vlastní opak. Pouze kvůli energetickému napětí mezi póly a jejich neustálému střídání jsou možné existence, život a vědomí (Müller – Müller 2003).

Pro znázornění aspektů mužského i ženského principu se používá výše zmíněný model tchai-t'ing, který je v analytické psychologii doplňován dalšími analogiemi i symboly: jing-jang, tmavý-světlý, noc-den, měsíc-slunce, země-nebe, hlubina-výška, údolí-hora, hmota-duch, voda-oheň, pasivní-aktivní, studený-teplý, vlhký-suchý, nevědomý-vědomý, hluboký-vysoký, blízký-vzdálený, bios-logos, éros-hérós, matka-otec, dcera-syn, přijímání-pronikání, plození-početí, blízkost-odstup, láska-agrese, syntéza-analýza, sjednocení-oddělování, symbióza-autonomie, vztažený- neúčastný, cítění-myšlení, intuice-smyslové vnímání, celek - část atd. (Müller – Müller 2003, s. 284).

Podobné původní symbolické spojení mužského a ženského principu můžeme také spatřit v mytické postavě hermafrodita a zároveň v mytickém božském páru (Jung 1997). Zároveň tuto prvopočáteční dvoupohlavní sféru můžeme označit jako bisexuální. Také toto spojení můžeme spatřit v symbolu Uroborose – hada pohlcujícího vlastní ocas – který symbolizuje psychický stav počátku, kde vědomí a ego člověka jsou ještě malé a nerozvinuté (Neumann 2012). Ovšem v průběhu vývoje vědomí a Já se tyto principy navzájem oddělují a stávají se vědomými. Oba póly jsou stejně hodnotné a přirozeně se navzájem doplňují. Každá osobnost je individuálním poměrem ženského a mužského principu (Müller – Müller 2003).

Je důležité zdůraznit, že když Carl Gustav Jung píše o ženskosti neboli ženském principu, nemyslí tím vlastnosti konkrétní ženy nebo vlastnosti, které patří výhradně ženám. Popis ženského principu přirozeně zahrnuje i zkušenosti lidstva s ženami a samičími živými tvory, ale zároveň je daleko přesahuje a zahrnuje i jiné fenomény světa, psyché a ducha (Müller – Müller 2003). Ženský princip má jak pozitivní, tak i negativní aspekty, zároveň v sobě nese zárodek mužského principu (stejně jako mužský princip v sobě nese zárodek ženského principu – viz anima).

Ve své nejhlubší a nejstarší vrstvě je ženský archetyp vyjádřen v noci a v nevědomí. Toto původní nevědomí, ze kterého se vynořilo vědomí, a které dnes můžeme spatřit v kolektivním nevědomí, má podle C. G. Junga ženský charakter. Nejčastějším symbolem pro něj je voda; právě v této podobě se velice často zjevuje ve snech, vizích a mýtech (Jung 1997). Diferenciace archetypu ženského principu probíhá směrem ke konkrétnějším postavám a objektům následujícím způsobem (od nejstaršího k nejmladšímu):

- vesmír, hmota, příroda, noc, nevědomá oblast, to počínající atd.
- voda, moře atd.
- země, hora atd.
- les, údolí atd.
- jeskyně, podsvětí, hlubina atd.
- drak, velryba, pavouk atd.
- dům, krabice, košík atd.
- růže, tulipán, švestka atd.
- kráva, kočka atd.
- prapředkové matky
- babička
- osobní matka
- (Jacobi 2013).

1.3 ŽENSKÉ ARCHETYPY

Ženský princip je v kolektivním nevědomí prezentován různými archetypy. C.G. Jung věnoval nejvíce pozornosti archetypům animy, matky, Kory a Demetry, které lze nazvat nejzásadnějšími ženskými archetypy. Jung je definoval jak na základě své praxe, tak i na základě zkoumání mytologických materiálů. Proto jeho popisy těchto archetypů vždy obsahují jak symbolicko-mytologický, tak i praktický aspekt. Později jeho žáci a další stoupenci tyto archetypy podrobněji rozpracovali. Například Eric Neumann důkladně prozkoumal archetyp matky ve svém díle „The Great Mother“ z roku 1955. V této studii se věnuje nejen archetypu Velké Matky a jeho nesčetným aspektům, ale také rozvíjí koncepci vzniku lidského vědomí. Toto dílo se vyznačuje hluboce mytologickým, symbolickým a filozofickým přístupem. V rámci této práce bych se chtěla

zaměřit především na symbolickou rovinu ženských archetypů, nikoliv na tyto archetypy v jejich psychologickém smyslu a roli v osobním vývoji a v životě jedinců.

1.3.1 ARCHETYP MATKY A MAGNA MATER

Archetyp Velké Matky lze považovat za ústřední aspekt ženského principu (Müller – Müller 2003). Je preexistující a nadřazený každé projevové formě mateřskosti, je tím významovým jádrem, které se může naplňovat všemi aspekty a symboly mateřství (Jacobi 2003, s. 54).

Je to mocný archetyp, se kterým se setkává každé dítě, prožívající stav jednoty se svojí matkou – to znovuoopakování původního *participation mystique*. V tu chvíli dítě neprožívá svoji matku jako historickou lidskou osobu se svojí vlastní objektivitou, ale jako archetyp Velké Matky – numinózní, mocnou a všemohoucí realitu, na které je dítě zcela závislé. Jen během postupného rozvoje vědomí a oddělování se od ní potkává dítě svoji matku jako oddělenou historickou ženu (Neumann 2012). Archetyp matky není obraz konkrétní matky, je to představa o matce a mateřskosti. Ve své podstatě tento archetyp přesahuje mateřskost jako součást vztahu matka-dítě, ale obsahuje v sobě symbolický charakter nadřazenosti, který má archetypální figura Velké Matky ve vztahu ke všemu lidskému a utvořenému přírodou (Neumann 2012). Jung zdůrazňuje, že na rozdíl od psychoanalytické teorie on sám připisuje osobní matce jen podmíněný význam, tudíž nejen pouze osobní matka má vliv na dětskou duši, ale je to archetyp, který se projikuje na matku, tím jí dává mytologické pozadí a propůjčuje autoritu a numinóznost (Jung 1997).

Klasickými příklady archetypu Velké Matky jsou Isis, Demeter, Matka Boží, Kybelé a další ženské bohyně (Jung 1997). Ovšem nejpůvodnějším vyjádřením tohoto archetypu je vnímání moře a země jako mohutných mocností. Dále v průběhu rozvoje vědomí a diferenciací archetypu se moc žvlů personifikovala a stávala se více a více antropomorfní. Tak se archetyp Velké Matky projikoval do představy chtonických chimér a také děsivé vousaté ženské postavy (Neumann 2012).

Jako všechny archetypy je archetyp Velké Matky ambivalentní. Má tzv. „pozitivní“ a „negativní“ aspekty. Jako „pozitivní“ aspekty můžeme jmenovat ženskost, mateřskost, plodnost, potravu, lásku, péči, pečování a vůbec rození, znovuzrození a život. „Negativní“ vlastnosti archetypů Velké Matky jsou: všechno, co je tajné, skryté; smrt, nebezpečí; pohlcení; říše mrtvých;

svádění; všechno otravující; děsící; neodvratné. Jung nazývá tyto protikladné vlastnosti jako milující a strašnou matku (Jung 1997). Erich Neumann definoval tři formy Velké Matky: děsivá, laskavá a hodná-špatná. V tomto případě forma Děsivé matky vlastní pouze tzv. „negativní“ aspekty, forma Laskavé matky naopak vlastní pouze tzv. „pozitivní“ aspekty. Třetí forma je ambivalentní a připouští existenci jak „pozitivních“, tak i „negativních“ vlastností. Tyto formy jsou zobrazovány na schématu, jež zobrazuje strukturu archetypu Velké Matky jako bližší vědomí, než jádro archetypu Velké Matky, kterou Neumann zároveň ztotožňuje s archetypicky ženským a mateřským Uroborosem (Neumann 2012). Podle Junga lze ambivalentním aspektem Velké Matky nazvat bohyně osudu – Parky, Graie, Norny, neblahým aspektem je čarodějnice nebo drak (každé pohlcující a svírající zvíře, zvláště ryba, had), noční můra, strašidlo (Jung 1997).

Ambivalenci archetypu matky výstižně zobrazuje Clarissa-Pinkola Estesová v postavě Divoké Matky (Ježibaba v pohádce o Vasilise), která obsahuje cyklický aspekt archetypu matky – ona je bohyně Smrti-Života-Smrti a také aspekt moudrosti a vševědoucnosti. Ježibaba je spojena s kostmi mrtvých, které lze interpretovat jako duchovní dědictví a znalosti předků a kontakt s nimi, včetně přivolání duchů. Kostí také symbolizují paměť. Divoká matka symbolizuje nejen cykličnost přírody a času, ale i cykly ženského života. Zároveň je symbolicky spojena s domácí prací, jako je praní, úklid a vaření. Ježibaba je ochránkyní pozemských a nebeských podstat: Dne, Vstávajícího Slunce a Noci. Je také matkou koní, starou bohyní, jež je spojená se silou klisny a s plodností. Divoká Matka děsí, protože je nositelkou jak ničící energie, tak i energie životní síly. Ona je vagina dentata – krvavé oči, bezchybné novorozené miminko a andělská křídla – a to všechno najednou. Divoká Matka je ošklivá, ale spravedlivá. Ona je personifikací divoké přírody v ženské duši. Ježibaba je instinktivní přírodou v podobě čarodějnice. Divoká Matka může také vystupovat jako velikán, divoká podstata nebo v podobě jiných tvorů a celistvých aspektů. Divoká Matka v podobě Ježibaby je příroda sama, je mohutná, cyklická, široká, velkorozměrná a také divná, nepochopitelná a zvláštní. Ale ta příroda má své zákonitosti a udržuje pravidelnost střídání cyklů (Estés 1999).

Velká Matka má nekonečné množství forem a je spojována se značným množstvím symbolů, z nichž většinu už známe ze spojení s ženským principem. Matka je město (Neumann 2012), hmota, podsvětí, touha po spáse, církev, univerzita, půda, nebe, země, místo porodu a plození, pole, zahrada, skála, jeskyně, strom, pramen, hluboká studna, křtitelnice, květina jako nádoba, čarovný kruh, mandala, roh hojnosti, jóni, děloha, v nejuzším smyslu každá dutá forma; jako zvíře, které člověku pomáhá (Jung 1997).

1.3.2 ANIMA

„Anima není dogmatická duše, žádná anima rationalis, která je filosofským pojmem, ale je přirozený archetyp, který uspokojivým způsobem zahrnuje všechny výpovědi nevědomí, primitivního ducha, dějin jazyka i náboženství“.

(Jung 1997, s. 127).

Anima je ženskou částí mužské psyché, je obrazem mužské duše. Anima představuje ženské vlastnosti, které však patří muži. Archetyp animy tedy popisuje specifickou celost všech vědomých a nevědomých aspektů ženského principu v muži (Müller – Müller 2003, s. 24). Tudíž anima je obrazem druhého pohlaví, které muž v sobě nosí jako individuální jedinečnou bytost. Jolanda Jacobi vysvětluje, že podle intrapsychických zákonů je anima tím vším latentním, neoživeným a nediferenciovaným v psyché muže; je tím, co je ještě v nevědomí a co je projikováno (Jacobi 2013, s.121).

Nevědomí je vždycky toho opačného pohlaví. Analogií animy u mužů je animus v případě žen. Animus je součástí ženské psyché, tím pádem žena také nosí v sobě bytost opačného pohlaví. Ovšem tato práce se nezaměřuje na celkový popis ženské psyché a celkového obrazu konkrétních žen, ale věnuje se poněkud abstraktnímu fenoménu ženství, ženskému principu v duši a kultuře. Z tohoto důvodu není naším cílem popisovat archetyp anima, jež představuje archetyp mužského principu.

Jako nevědomý aspekt vlastní individuality je anima v přirozeném protikladu k personě¹, protože persona odpovídá vnějšímu typovému zaměření muže, když anima odpovídá zaměření vnitřnímu. Tím pádem je duševní obraz prostředníkem mezi Já a vnitřním světem (Jacobi 2013). Čím víc se jedinec identifikuje s vlastní personou, tím víc je odmítán vnitřní život (Sharp 2005).

Zároveň je anima archetypickým obrazem ženy v mužské psyché, který je vlastní každému muži od narození. Anima je spojením všech vědomých a nevědomých představ, fantazií a tužeb, které muž spojuje s ženstvím (Müller – Müller 2003, s. 24). Původně má anima podobu matky, ale

¹ Persona je systém vztahů mezi individuálním vědomím a společností. Maska, která na ostatní dělá dojem a současně skrývá skutečnou povahu individua...Personu, kterou jsme dosud nediferencovali od svého já, prožíváme jako vlastní individualitu. Ve skutečnosti ale naše persona obsahuje jen velmi málo individuálního, protože je jen sociální identitou na straně jedné a ideálním obrazem, který jsme si o sobě vytvořili, na straně druhé (Sharp 2005, s. 110-111).

v průběhu rozvoje dítěte a získávání zkušenosti s opačným pohlavím (třeba i jenom teoretických) se anima obohacuje o další tváře a aspekty.

Jedním z aspektů archetypu animy je Koré, neboli Panna, které je věnovaná následující podkapitola. Anima se také může jevit ve svém instinktivnějším předstupni jako rusalka, víla, meluzína, lesní žínka a sukkuba. Takové bytosti „existovaly“ již dávno, v době, kdy bylo rané lidské vědomí svázáno s přírodou. Jung píše, že nekonečně mnoho toho, co dnes považujeme za součást vlastní psychické podstaty, „primitivové“² prožívali jako reálnou součást vnějšího světa (Jung 1997). Anima se může jevit i jako čarodějnice, jako iluzionistka, jako prostitutka, má nekonečně mnoho tváří. Vnitřní žena se může ukázat jako had nebo holubice.

Sexualita a spiritualita vnitřní ženy vzbuzuje jedinečné okouzlení muže, který ji v sobě nosí. Můžeme potkat její zobrazení v obrazech a sochách Afrodity a stejně v četných zobrazeních Panny Marie. Animu lze uvidět i na stránkách pornografických časopisů. Tak anima sahá od smyslného, erotického a exotického až k čistému, nevinnému a božskému. Vzhledem ke své funkci zprostředkovatelkyně mezi Já a vnitřním světem se anima také může ukázat jako průvodce na vnitřní cestě muže (Qualls-Corbettová 2004).

Anima jako žena má podoby matky, děvky nebo panny – anebo může být spojením všech tří podob. Podoba, kterou vidí konkrétní muž, je odrazem jeho animy. Muž může vidět ženu jako své „vlastnictví“, jako tvora, jehož účelem existence je uspokojovat mužskou sexuální potřebu. V takovém případě muž vnímá ženy jako profanní prostitutky, i když vědomě může tento postoj popírat. Také může nastat zcela opačná situace, kdy žena je vyzdvížená do nebeských výšin Panny Marie a je vnímána jako čistá, svatá a nedotknutelná. Ale taková projekce se může snadno roztříštit, což může vést i k tomu, že shledá, že špatnou pověst mají všechny ženy. Třetí tváří animy je matka-žena. Mateřský obraz je základním a statickým aspektem ženství, který je spojen s konzervativními postoji. Anima ve svém mateřském aspektu je stabilní. Ovšem toto bezpečí paradoxně působí nebezpečí, protože muži pak chybí zkušenost a emocionální výzvy, které podporují rozvoj animy. Mateřský význam ženy způsobí nerozvinutost animy a její „konzervaci“ na úrovni prostitutky (Qualls-Corbettová 2004).

Podle Nancy Qualls-Corbettové lze animu zobrazit i jako posvátnou prostitutku. Na první pohled se zdá, že je tento obraz ambivalentní, protože spojuje sexualitu, tělesnost a posvátnost. Posvátná prostitutka odpovídá pro animu typickému spojení smyslnosti a duchovnosti. Zároveň je

² Cit. C. G. Junga, „Výbor z díla. Archetypy a nevědomí“, Brno, Nakladatelství Tomáše Janečka, rok 1997, s. 124

kněžkou Bohyní a tím je prostřednicí mezi lidmi a božstvem. Posvátná prostitutka je tou průvodkyní k očistě, je oddána Bohyni, slouží jí a zprostředkuje energetickou obnovu. To jsou všechny ty aspekty a funkce, jež anima má a které je dnes pro mnohé obtížné si uvědomit (Qualls-Corbettová 2004).

Lze mluvit o existenci několika vývojových fází animy:

1. Eva, která je personifikovanou zemí. Eva je biologická, pudová, je to žena-matka, která má být oplodněná. Není to konkrétní individuální žena, která si přeje konkrétního muže, je to pouze neosobní objekt a subjekt sexuální touhy. Je dárce a příjemcem sexuální slasti.
2. Helena Trojská. V jejím obraze stále převažuje sexualita, ovšem je to také estetický a romantický obraz ženy, která je individuální. Helena je ženský protějšek muže.
3. Sofie neboli Sapienta – Moudrost a nevěsta Boží. Je oduševněním erotické touhy, je nejvyšším stupněm rozvoje animy. Ale také má stále pudovou, erotickou stránku. Zároveň lze Sofii považovat za božský aspekt Bytostného Já.

(Qualls-Corbettová 2004).

1.3.3 KORE

Koré neboli Panna je archetyp, který personifikuje ženskou nevinnost. Jako typický mytologický příklad Koré lze označit Persefonu. V ženské psychologii je Koré nadřazenou osobností, v psychologii mužské je Koré aspektem animy a tak participuje na symbolice vnitřní osobnosti. Archetyp Panny je obrazem potenciální obnovy, a to jak pro muže, tak i pro ženy.

Stejně jako všechny archetypy je i archetyp Koré bipolární. Ambivalence tohoto archetypu je spojena s dyádou matka-dcera (Sharp 2005). Pokud archetypická postava Kory není dvojitá, musí mít alespoň schopnost zdvojení (Kerényi – Jung 1997). Toto spojení je analogické spojení Persefóny a Demeter. Právě mýtus o Persefoně nejvíce vystihuje podstatu archetypu Panny. Demeter je v tomto případě personifikací matky. Podle tohoto mýtu Hádes, vládce podsvětí, ukradl Persefonu, která se procházela loukou a sbírala květiny. Následně Hádes pannu znásilnil a učinil z ní svoji nevěstu v podzemní říši. Demeter volala o pomoc Dia a olympské bohy, ale nikdo jí nepomohl. Demeter oplakávala svoji ztracenou dceru a vydala se na cestu. Truchlící bohyně putovala v podobě smrtelné ženy. Země truchlila spolu s ní (nebo přesněji řečeno, země truchlila jako součást Demeter). Všude panoval zármutek a země přestala rodit. V tu chvíli se olympští bohové a Zeus snažili Demeter přesvědčit, aby přestala truchlit, protože nerodící země přinese

smrt lidstvu, takže nebude nikdo, kdo by přinášel dary bohům. Proto Zeus přivolal Háda a požádal ho, aby vrátil Persefonu její matce. Hádes musel poslechnout Dia a dle jeho slov učinil, předtím ale nabídl Persefoně několik semínek granátového jablka. Persefona byla následně vrácena své matce, ovšem nemohla s ní navždy zůstat, protože si vzala jídlo v říši podsvětí. A tak bylo dohodnuto, že dvě třetiny roku stráví Persefona se svojí matkou a jednu třetinu roku bude s Hádem jako jeho manželka a vládkyně říše podsvětí (Bolen 2005).

Tento mýtus se pak stal základem pro eleusinská mystéria, která měla mimořádný význam v antickém světě a byla symbolem duchovní obnovy. Katarzní a zároveň omlazující účinky kultu Demeter plynou i do femininní psyché. Zároveň je tento mýtus vysvětlením střídání ročních období, protože tu třetinu roku, během které je Persefona v podsvětí, je Demeter smutná a země nerodí.

Zároveň Carl Gustav Jung píše o třetím aspektu archetypu Kory jako o Hekaté. Tím pádem lze mluvit o trojitém aspektu archetypu Kory: panna, matka a Hekaté (Kerényi – Jung 1997). Tyto tři postavy jsou známé z mytologie jako trojí aspekt ženské přírody, jako tři bohyně symbolizující běh života a jako personifikace životních stadií ženy. Spojení Kory a Hekaté je v mytologii vyjádřeno tím, že se Persefona stává vládkyní podsvětí a tím je symbolicky spojena s Hekaté, bohyní noci a kouzel. Ovšem v ženské psychologii je postava Kory nejčastěji podvojná a ukazuje se jako matka-panna (Kerényi – Jung 1997). Tato základní podvojnost se odráží i v řeckém mýtu o Persefoně, která byla ukradena Hádem.

I když Koré jako panna, nezkušená, nedefinovaná a zároveň proměnlivá žena, je dokonalým příkladem projekce animy (Bolen 2005), podle Junga je mýtus o Demetře a Koře zásadně femininní, a proto vylučuje možnost, že je tento mýtus pouze projekcí mužské animy. Naopak archetyp Koré existuje v rovině zkušenosti matky-dcery, která je muži naprosto cizí. Carl Gustav Jung tvrdí, že psychologie Koré a Demeter má rysy matriarchální společnosti, ve které je muž nezbytným, ale zároveň rušivým faktorem (Kerényi – Jung 1997). Ve svém aspektu matky je archetyp Kory vyjádřen v obrazu Demeter, chtonické Matky Země a také v postavě Kybelé-Artemidě. Jako Kybela-Artemida je matka ochranná, nebeská a spojená s měsícem, ale zároveň má negativní aspekt, který může být vyjádřen například postavou medvěda. Tato ambivalence rozšiřuje vědomí nahoru k nebeským výšinám současně s tím dolů, do zvířecí oblasti (Kerényi – Jung 1997). Ve svém aspektu panny se archetyp Kory může jevit jako nevinná oběť obludy, například draka, nebo jen jako trpící ženská postava. Dokonce v roli Kory může být snící, kterému se zdá noční můra, v níž je vystaven nebezpečí. Kora jako postava, která prochází proměnou, se také může jevit jako ilusionistka. Důležité pro tuto práci je tvrzení C. G. Junga, že umění iluze je

specificky ženský talent (Kerényi – Jung 1997, s. 200). U muže může Koré vypadat jako osobní matka nebo známá žena a tím se jevit jako aspekt archetypu animy.

2 ŽENSTVÍ JAKO SOCIOKULTURNÍ FENOMÉN

Cílem této kapitoly je zkoumání sociokulturních aspektů fenoménu ženství. Za tímto účelem je první podkapitola věnována definování pojmu gender a s ním souvisejících témat, včetně genderových rolí a stereotypů. Z povahy a cílů této bakalářské práce logicky vyplývá, že je třeba věnovat pozornost zkoumání kulturního utváření fenoménu ženství jako protikladu původu fenoménu archetypálního ženství. Proto považujeme za nezbytné také nastínit proces utváření sociokulturních konstruktů. Za tímto účelem byla teoretickým východiskem zvolena teorie sociálního konstruktivismu na základě díla amerických sociologů Petera L. Bergsona a Thomase Lukmanna.

2.1 GENDER

Gender (z angl. gender – rod) je kulturně utvářená, moderovaná a sdílená pohlavní identita (Purschová 2008). Koncept rodu lze chápat jako systém sociálních a kulturních významů, které jsou připisovány fyziologickým rozdílům mezi mužským a ženským pohlavím (Prentice 2003). Gender je vztahovým konceptem, protože maskulinita a feminita mají význam jenom ve vzájemném vztahu.

Pojem genderu lze považovat za jednu z nejrozšířenějších kulturních univerzálií (Purschová 2008). Ovšem i přes rozšířenost fenoménu genderu napříč různými kulturami, tento konstrukt se liší v různých kulturách. Na rozdíl od pohlaví, které je determinováno biologicky, rod je sociálním konstruktem, a tudíž je kulturně determinován, což činí koncept genderu závislým na kulturním a historickém kontextu (Pavlík 2009). Koncept rodu také těsně souvisí se sociálními a kulturními předpoklady, praktikami a stereotypy, které ovládají utváření sociálních konstruktů maskulinity a femininity. Tudíž mužnost a ženskost jsou výsledkem sociální a kulturní regulace chování, které je pokládáno za sociálně vhodné pro dané pohlaví. Tím pádem pojem rodu vždy souvisí s tím, jak jsou muži a ženy reprezentováni (Barker 2006). Je důležité si uvědomit, že gender jako kulturní pohlavní identita ovlivňuje nejen reprezentaci a chování žen a mužů, ale i jejich vnímání světa a specifické reakce na něj. Gender výrazně ovlivňuje nebo dokonce určuje i specificky rozdílné vnitřní prožívání žen a mužů. Toto ovlivnění má komplexní, a proto i skrytý charakter (Výrost – Slaměník 2008). Gender je prostřednictvím sociálních aktivit neustále „materializován“. Dokonce

se wpisuje i do těl – formou specifických úprav, tělesných technik a specifického neverbálního jazyka (Pavlík 2009).

Pojem genderu je často zkoumán a využíván v kontextu feministických studií. Značná část feministické literatury kritizuje a zpochybňuje esencialismus a biologický determinismus. Tvrdí se, že rozdíly mezi ženami a muži nejsou vrozené, ale jsou determinované kulturou (Barker 2006). Tím pádem rozdíly mezi femininními a maskulinními rolemi a postavením mužů a žen ve společnosti nejsou „přírodní“ a neměnné.

V rámci této práce je ženský gender zkoumán jako součást komplexního fenoménu ženství. Tím pádem není naším cílem zabývat se opozičním vztahem maskulinity a femininity. Vztahovost konceptu genderu je ovšem jeho neodmyslitelnou vlastností, a proto jsme si vědomi toho, že občas bude nezbytné zmínit protiklad ženství a mužství. Ovšem v této práci se pokud možno vymezujeme vůči feministickému chápání maskulinity a femininity jako nadřazeného a podřízeného konceptu.

2.2 SOCIÁLNÍ KONSTRUKTIVISMUS P. L. BERGERA A TH. LUKMANNA

Společnost je výtvořem člověka.

Společnost je objektivní realitou.

Člověk je vytvářen společností.

(Berger – Lukmann 1999, s. 65).

Teorie sociálního konstruktivismu je z velké části založena na studii Sociální konstrukce reality, kterou společně vytvořili sociologové Berger a Lukmann. Toto dílo bylo poprvé publikováno v roce 1966, v češtině bylo vydáno v roce 1999. Sociální konstruktivismus klade důraz na to, že člověk sám konstruuje a vytváří sociální svět. Tím pádem teorie sociální konstrukce reality stojí v opozici vůči naturalistickým a objektivistickým směrům sociologie. Přístup sociálního konstruktivismu má pro tuto bakalářskou práci zásadní význam, protože poskytuje náhled do mechanismů, pomocí nichž je utvářen a udržován gender jako sociální konstrukt. Proto bych se chtěla stručně věnovat některým základním koncepcím a tezím sociálního konstruktivismu, které mají pro tuto práci klíčový význam.

2.2.1 REALITA KAŽDODENNÍHO ŽIVOTA

Svět každodenního života je většinou vnímán členy společnosti jako objektivní realita, která pro ně má význam jako určitý soudržný svět. Tuto realitu lidé nějakým způsobem interpretují. Ovšem svět každodenního života je vytvářen a udržován v myšlenkách a činnostech členů této společnosti. Realita každodenního života se jeví jako realita par excellence. Právě tato realita působí nejintenzivnějším způsobem, a proto ji není možné ignorovat. Lidé ji vnímají jako uspořádanou. Realita každodenního života je v našem vnímání předem objektivizována, což znamená, že se jeví jako řád objektů, které byly jako objekty pojímány ještě přede mnou. Realita každodenního života je světem, jenž je společný mnoha lidem. Proto je přirozené vnímání světa vnímáním běžně uvažujícího vědomí, které lidé sdílejí s ostatními v normálních povinnostech každodenního života (Berger – Lukmann 1999).

2.2.2 TYPIZACE

Kontakty s ostatními lidmi tváří v tvář jsou velmi proměnlivé, a proto je velice obtížné předepsat takovým interakcím určitý vzorec. Jakýkoliv vzor, podle kterého bude osobní komunikace probíhat, se bude stále měnit v procesu výměny subjektivními významy. Ovšem i taková setkání se odehrávají podle určitých schémat. Realita každodenního života v sobě obsahuje typizační schémata, jejichž prostřednictvím člověk vnímá ostatní lidi a komunikuje s nimi. Typizace řídí interakci do té doby, než se pod vlivem jedné ze stran tato typizace nezačne jevit jako problematická. V tu chvíli dojde k proměně typizačních schémat z jedné, nebo obou stran účastníků interakce. Kontakt s tím druhým je pro člověka typizován dvojitým způsobem: kontaktovaná osoba je vnímána jako určitý typ a zároveň situace, v níž interakce probíhá, se jeví jako typická. Je důležité poznamenat, že každá typizace v sobě nese počáteční anonymitu, a čím je kontakt vzdálenější osobní interakci tváří v tvář, tím se tato interakce stává více anonymní. Tím pádem je sociální realita každodenního života vnímána jako neustálý sled typizací (Berger – Lukmann 1999).

2.2.3 LIDSKOST JE UTVÁŘENA URČITÝM SOCIO-KULTURNÍM PROSTŘEDÍM

Člověk, na rozdíl od ostatních vyšších savců, nemá žádné přirozené prostředí, které by bylo pro něj jako pro druh typické, takže nemá žádné prostředí, jemuž by mohl instinktivně

vtisknout daný řád. Vztah člověka k prostředí lze charakterizovat jako otevřený ke světu, protože jeho vztah k okolnímu prostředí je strukturován velice nedokonale. Pudy, které člověk vlastní, nejsou úzce specializované, a proto má lidský organismus schopnost uplatňovat svoji biologickou výbavu při vykonávání širokého a různorodého okruhu činností, jenž se neustále proměňuje (Berger – Lukmann 1999).

Je důležité si uvědomit, že lidský organismus se vyvíjí ještě po narození, tudíž proces stávání se člověkem probíhá ve vzájemném vztahu s prostředím. Tento fakt ještě víc nabývá na významu proto, že toto prostředí je jak přírodní, tak i lidské. Během svého rozvoje člověk buduje vztahy ke konkrétnímu přírodnímu prostředí, ale i ke specifickému sociálnímu a kulturnímu světu. Od okamžiku narození je vývoj člověka (včetně značné části jeho biologické podstaty) podroben neustálému společensky determinovanému vlivu. *Lidství je socio-kulturně proměnlivé* (Berger – Lukmann 1999, s. 52). Lidská přirozenost ve smyslu biologických antropologických konstant pouze umožňuje existenci lidských společenských a kulturních formací a vymezuje jejich charakter. Ovšem podoba, do níž je lidstvo tvarováno, je určována právě těmito socio-kulturními formacemi. Tak Berger a Lukmann dochází k závěru, že člověk sám buduje svoji přirozenost.

Sociální procesy ovlivňují utváření a formování osobnosti, a to nejen jako určitou konfiguraci, se kterou se jedinec ztotožňuje jako se sebou samým. Když mluvíme například o ženském rodě, znamená to, že člověk je „ženou“ nejen tím specifickým způsobem, kterým je tato genderová identita definována a utvářena v dané kultuře. Identita osobnosti jako ženy zahrnuje i příslušné psychologické vybavení – „ženské“ postoje, emoce a tělesné reakce. Z toho logicky vyplývá, že organismus a osobnost nemohou být adekvátně interpretovány mimo socio-kulturní kontext, ve kterém byly formovány. Tato pohlavní identita jako sociokulturní a psychologická formace je společně utvářena všemi členy dané společnosti; a stejně jako ostatní socio-kulturní formace, ani gender nelze chápat jako produkt biologické přirozenosti člověka, protože ta pouze stanovuje hranice lidské tvořivé činnosti (Berger – Lukmann 1999).

2.2.4 EXTERNALIZACE

Člověk vytváří sociální řád při své neustále externalizaci, která je jako taková antropologickou nutností, protože člověk nemůže nečinně existovat v uzavření svého vlastního nitra. Proto *se člověk musí neustále externalizovat v činnosti* (Berger – Lukmann 1999, s. 56). Nezbytnost externalizace pramení i ze skutečnosti, že lidský organismus je nestabilní, a proto musí člověk pro sebe vytvořit stabilní prostředí. Podle Bergera a Likmanna musí člověk sám

rozvítet a usměřňovat své pudy. Tím pádem, podle názoru autorů teorie Sociální konstrukce reality, nutnost existence sociálního řádu vyplývá z biologického vybavení člověka (Berger – Lukmann 1999).

2.2.5 HABITUALIZACE

Habitualizace je koncept, který Berger a Lukmann používají jako označení procesu, během něhož se jakákoliv často opakovaná činnost stává vzorcem, který pak může být jednoduše napodobován. Habitualizace s sebou nese určitou psychologickou výhodu, protože omezuje možnosti volby, čímž osvobozuje jedince od nutnosti vybírat mezi „všemi ostatními možnostmi“. Z toho zákonitě pramení určitá psychologická úleva. Dalším následkem habitualizace je usměrnění a tříbení činnosti, což jinak v biologickém vybavení člověka chybí. Veškerá lidská činnost podléhá habitualizaci (Berger – Lukmann 1999).

2.2.6 INSTITUCIONALIZACE

Podle Bergera a Lukmanna dochází k institucionalizaci vždy při vzájemné typizaci habitualizovaných činností. Tyto typizace jsou vždy sdílené a dostupné všem členům dané společenské skupiny (Berger – Lukmann 1999, s. 58). Instrukce předem stanovují vzorce chování a tím řídí lidské chování. Samotná existence instrukce zajišťuje sociální kontrolu. Institucionalizace se projevuje v každé trvající sociální situaci, ovšem má i určité výhody – člověk dokáže předpovídat činnost druhých lidí, která už u něj nevyvolává úžas nebo strach. Důležitým rysem instrukce je, že i nově utvořené instrukce jsou vnímány jako zcela nezávislé na jedincích, kteří je „náhodou“ personifikují. Berger a Lukmann tvrdí, že instrukce jsou vnímány tak, jako by měly svoji vlastní realitu, která na členy společnosti působí jako vnější a donucovací skutečnost. Právě díky institucionalizaci se sociální realita jeví jedincům jako objektivní realita, které je člověk vystaven stejně, jako je vystaven mohutnému světu přírody. Instrukce se jeví jako nepopíratelný fakt, který má nad člověkem donucovací moc, již se nedá vyhnout. Instrukce řídí život jedince, i když on nerozumí účelu nebo způsobu jejího fungování. Ovšem *svět instrukce je pouze objektivizovanou lidskou činností* (Berger – Lukmann 1999, s. 63).

2.2.7 LEGITIMIZACE

Legitimizace vytváří nové významy, které slouží k integraci významů už utvořených v průběhu jednotlivých institucionalizací (Berger – Lukmann 1999, s. 93). Legitimizace se stává nutností, jakmile je zapotřebí předat objektivizace institucionálního řádu další generaci. Legitimizace je mechanismem, který slouží k „vysvětlení“ a ospravedlňování ústředních prvků institucionální tradice. Má normativní a kognitivní charakter, tudíž „vysvětluje“, proč se jedinec musí chovat určitým způsobem a proč věci jsou takové, jaké jsou. Jinými slovy, při legitimizaci institucí „vědění“ předchází před „hodnotami“. Legitimizace má několik úrovní:

1. Jazykový systém (v okamžiku, kdy systém jazykových objektivizací začne být předáván)
2. Jednoduchá teoretická tvrzení (přísluví, morální zásady, moudré prűpovídky)
3. Explicitní teorie
4. Symbolické světy (soubory teoretických tradic) (Berger – Lukmann 1999).

2.2.8 SYMBOLICKÝ SVĚT

Symbolický svět je souborem teoretických tradic, které uspořádávají v celek rozdílné oblasti významů a zahrnují institucionální řád v jeho symbolické celistvosti... symbolické procesy jsou procesy označování, které odkazují na jiné skutečnosti, než jsou skutečnosti každodenní zkušenosti. (Berger – Lukmann 1999, s. 96). Symbolický svět je maticí veškerých sociálně objektivovaných a subjektivně reálných významů. Schopnost symbolického světa poskytnout něčemu význam daleko přesahuje oblast sociálního života.

2.2.9 INTERNALIZACE REALITY

Internalizace je *bezprostřední vnímání či interpretace objektivní události jako události mající význam, tedy jako projevu subjektivních procesů jiného člověka, přičemž zároveň význam tohoto projevu přijímám subjektivně za svůj* (Berger – Lukmann 1999, s. 128). Internalizace je startovním bodem pro socializaci. Internalizace reality je v obecném smyslu přejímání světa jedincem a stává se následně základem pro produkci znaků a vlastních složitějších forem. Internalizace reality probíhá během socializace jedince.

2.2.10 ZÁVĚR

Na rozdíl od teorie archetypů, která jim připisuje velkou hybnou sílu na úrovni života jedince a celé společnosti – a tím zdůrazňuje vliv přírodní, instinktivní podstaty člověka, teorie sociálního konstruktivismu přisuzuje rozhodující vliv v rozvoji člověka především sociálnímu prostředí. Lze učinit závěr, že člověk vytváří socio-kulturní podmínky v procesu své externalizace, které ho následně výrazně ovlivňují a které se jeví dalším generacím jako objektivní realita v podobě institucí. Existence těchto institucí je legitimizována prostřednictvím jazyka, jednoduchých teoretických tvrzení, složitých teorií a symbolických světů.

Tím pádem i fenomén ženství jako soubor kvalit a vlastností, které jsou charakteristické pro ženský rod neboli gender, jenž je sociokulturním konstruktem, je z větší části lidským výtvořem, nikoliv pouze objektivní přírodní fakt. Představa o ženství se tak jeví jako určitá typizace, která je společně sdílena a předávána dalším generacím v podobě legitimizovaných institucí. Tato realita je přejímána jedinci během socializace a je následovně interpretována. Ovšem členové společnosti si nejsou vědomi toho, že sociální realita je jejich vlastním výtvořem, nikoliv přírodním faktem. Tím pádem i konstrukt ženského genderu a fenoménu ženství se jeví členům společnosti (jež tyto konstrukty vytvořila) jako přirozená danost.

3 SPOJENÍ MEZI ŽENOU A PŘÍRODOU VE FEMINISTICKÉM MYŠLENÍ

Feminismus je hnutím, jehož cíle spočívají v získání politické, ekonomické a sociální rovnosti pro obě pohlaví a v prosazování práv a zájmů žen. Toto hnutí vzniklo na konci 18. století v Anglii a ve Francii. (Ferrarová 2009). Během svého vývoje feminismus bojoval s projevy nerovnosti mezi pohlavími na různých úrovních, a to od politické až po nerovnost, jež je zakotvená ve způsobu myšlení a v jazyku.

První vlna feminismu (přibližně poslední třetina 19. století - 1930) usilovala o dosažení takových základních občanských a lidských práv pro ženy, jako jsou právo volit, právo na vzdělání a právo na majetek. Druhá vlna feminismu, jež nastoupila v 60. letech minulého století, řešila otázky druhořadého postavení žen ve společnosti a omezení jejich role na roli ženy a matky. Řešil se problém uzavřené patriarchální měšťanské rodiny a zároveň se hledaly kořeny postavení žen v kultuře v nejširším slova smyslu včetně jazyka, způsobů myšlení a institucí (Havelková 2004). Třetí vlna feminismu přišla v druhé polovině a na konci 80. let 20. století a zásadně změnila pohled na gender, pohlaví a sexualitu (Sokolova 2004).

Feminismus není homogenní, ale naopak heterogenní hnutí. Vzhledem k existenci velkého množství proudů feministického myšlení, které si často navzájem odporují, v současné době se už nemluví o existenci feminismu (singulár), ale o existenci feminismů (plurál). (Ferrarová 2009). V určitém smyslu lze také hovořit o feminismu jako o myšlenkovém proudu, který charakterizuje západní společnost a styl myšlení jako panovačný a hierarchizující. V tomto smyslu feminismus usiluje nejen o osvobození žen, ale o osvobození všech utlačovaných od útlaku - etnických menšin, sexuálních menšin, chudých, dětí, zvířat apod. Erazim Kohák to výstižně charakterizuje následujícími slovy: „*V tom případě je feminismus zápasem proti panskému postoji, proti všemu útlaku, proti všemu vykořisťování*” (Kohák 2012, s. 127).

V rámci této práce nás zajímá, jak feminismus nahlíží na spojení ženy a přírody. Ynestra Kingová tvrdí, že uznání tezí, že žena a příroda jsou navzájem spojené a že žena zaujímá pozici „můstku” mezi přírodou a kulturou, utváří pro feminismus tři možné způsoby, jak lze na tento vztah nahlížet (King 2003, s. 332). Kingová charakterizuje tyto směry následujícím způsobem:

1. „*One direction is the integration of women into the world of culture and production by severing the women-nature connection*” (King 2003, s. 332). Tato pozice nezpochybně dualismus příroda-kultura. Tento názor zastává většina socialistických feministek - kupříkladu

Sherry Ortnerová a Simone de Beauvoirová. Ony vnímají odtržení ženy i přírody jako podmínku osvobození žen. Javorská pojmenovala tento přístup jako *odmítavý vztah* ke spojení mezi ženou a přírodou (Javorská 2008, s. 20). Ve svojí práci bych ráda tento název použila.

2. Druhé stanovisko naopak posiluje spojení mezi ženou a přírodou. Tím pádem tento přístup zároveň zpevňuje opoziční vztah mezi ženou a mužem, kulturou a přírodou, intuicí a patriarchálním racionalismem. Ovšem tato pozice nemusí zpochybňovat dualismus kultury a přírody a tím pádem může přehlížet ten fakt, že ženská ekologická citlivost a environmentální orientace ženského životního stylu může být pouze produktem stávající sociokulturní situace, která je podporována běžným životem. Vzhledem k tomu, že se tento přístup nachází v opozici k předchozímu a vnímá spojení ženy a přírody pozitivně (Javorská 2008, s. 20), ráda bych v rámci této klasifikace pojmenovala tento přístup jako *pozitivní* (ve vztahu ke spojení mezi ženou a přírodou).

3. Ekofeminismus nabízí třetí směr nahlížení na vztah mezi ženou a přírodou. Jeho základní teze spočívá v uznání, že i když dualismus přírody a kultury je produktem kultury, ženy mohou vědomě rozhodnout o nepřerušení spojení mezi ženou a přírodou tím, že se připojí k mužské kultuře. Naopak ženy mohou využít toto spojení jako výhodu a vytvořit jiný typ kultury a politiky, který dokáže sjednotit intuitivní, spirituální a racionální formy poznání. Taková kultura tím pádem dokáže zahrnout jak vědu, tak i magii, jelikož právě toto spojení umožní ženám transformovat rozdělení kultura-příroda, představit si v duchu a následně vytvořit svobodnou a ekologickou společnost. (King 2003, s. 332 - 335).

Dále se pokusím prezentovat tyto tři směry feministické myšlení. Ovšem vzhledem k environmentálnímu zacílení této práce bude primární pozornost věnována ekofeminismu jakožto spojení mezi environmentalismem a feminismem. Ovšem pro úplnost přehledu se pokusím rovněž stručně prezentovat i další směry feministického myšlení, které uvažují o spojení mezi ženou a přírodou. Tím pádem první dvě podkapitoly jsou chápány jako stručné představení *odmítavého* a *kladného* přístupů feminismu k pojetí Přírody-Ženy.

3.1 ODMÍTAVÝ PŘÍSTUP

V této podkapitole bych ráda ve stručnosti představila uvažování toho směru feminismu, jenž má negativní a odmítavý vztah ke spojování ženy a přírody. Za klasický příklad takového názoru lze považovat pozici antropoložky Sherry Ortnerové, kterou vyjádřila ve své slavné studii *Is*

Female to Male as Nature Is to Culture? z roku 1974 (česky: Má se žena k muži jako příroda ke kultuře? [in Oates-Indruchová, Libora, ed., *Dívčí válka s ideologií*], 1998). Tato studie patří ke klasickým textům amerického feminismu a bývá velmi často citována. Právě z těchto důvodů jsem si dovolila prezentovat odmítavý přístup na příkladu pozic Sherry Ortnerové.

Sherry Beth Ortnerová je americkou kulturní antropoložkou, která je reprezentantkou feministického a postmoderního přístupu v antropologii. Věnuje se studiu genderu, teoretické antropologii, symbolické antropologii, rovněž se věnuje strukturulismu a poststrukturalizmu (Soukup 2009).

Ve své studii *Is Female to Male as Nature Is to Culture?* Sherry Ortnerová vyslovila zásadní tezi, a to že žena má blíže k přírodě, a proto obecně zaujímá podřízenou pozici v kultuře. Je důležité zmínit, že hned na začátku svého díla autorka prohlašuje, že k této studii je vedena nikoliv pouze výzkumným zájmem, ale i osobní angažovaností v ženské otázce, a že považuje současné postavení ženy ve společnosti za závažný problém (Ortner 1998, s. 91). Ortnerová stanoví ve své práci následující cíl: „*V tomto příspěvku se pokouším odhalit logiku kulturně podmíněného myšlenkového systému, v němž je podřízenost žen považována za samozřejmost; snažím se poukázat, jak je tato logika nesmírně vmlouvavá, neboť kdyby taková nebyla, lidé by se jí neustále neřídili*” (Ortner 1998, s. 91-92).

Na začátku své studie autorka prohlašuje, že považuje podřízenost ženy za kulturní univerzálii, t.j. za pankulturní fakt (Ortner 1998, s. 91). Sherry Ortnerová rovněž hned v úvodu odmítá poměrně frekventované vysvětlení podřízenosti žen skrze koncepci biologického determinismu. Její argument spočívá v tom, že biologické rozdíly mezi mužem a ženou a specifické chování nabývají svůj význam pouze v rámci kultury, tzn. právě kultura obsahuje ten hodnotící systém (Ortner 1998, s. 95-96). Ortnerová vysvětluje univerzálii podřízeného postavení žen skrze další kulturní univerzálii, t.j. prostřednictvím faktu, že příroda je kulturou vnímána jako entita, jež je kultuře podřízená.

Podle Sherry Ortnerové samotné rozdělení kultury a přírody je výplodem kultury: „Rozlišování kultury od přírody je samo o sobě produktem kultury, nejstručněji definované jako transcendence přirozených daností života prostřednictvím systémů myšlení a techniky. (Ortner 1998, s. 109). Zároveň kultura obecně má tendenci přírodu ovládat a transformovat ji, tudíž kultura považuje sebe samu za entitu vyššího řádu, než je příroda. Ortnerová píše, že: „Každá kultura anebo kultura obecně je zapojená do procesů vytváření a zachování systému smysluplných forem (symbolů, artefaktů atd.), jimiž lidstvo transcenduje danosti přirozené existence, uzpůsobuje si je ke svým cílům a řídí je podle svých vlastních zájmů” (Ortner 1998, s. 96). Na základě této teze autorka srovnává kulturu s vědomím, jež prosazuje samu sebe. Ortnerová tvrdí, že kultura

obsahuje smysl pro odlišení se od přírody a smysl pro nadřazenost přírodě, které spočívají ve schopnosti „socializovat“ a „zkulturňovat“ přírodu - t.j. ve schopnosti přírodu transformovat (Ortner 1998, s. 97).

Jak už jsem zmínila výše, Sherry Ortnerová shledává kořen podřízeného postavení žen v tom, že zatímco muži jsou více identifikováni s kulturou, ženy jsou více identifikované s přírodou (Ortner 1998, s. 97). Ortnerová uvádí tři základní důvody, proč je žena více ztotožňována s přírodou. Jsou to: ženská tělesnost, ženské sociální role, ženská psychika.

Ženská tělesnost je spojována s přírodou skrze své reprodukční funkce. Schopnosti rodit, kojit a menstruovat vede ženu k tomu, že její tělo je zaměstnané přírodními procesy během významné části jejího života. Tato „zaměstnanost přírodou“ zavírá ženu do určitých sociálních kontextů - žena tráví většinu svého času doma, kojí miminka (které kultura považuje za animální bytost), vychovává starší děti a pečuje o domácnost. Tyto kontexty jsou následně rovněž chápány jako přírodnější - tím, že je do nich zapojená žena. Následně je žena logicky víc spojována s rodinným kontextem, který má nižší hodnotu než veřejnou sférou, jež má hodnotu vyšší. Tím pádem je žena chápána jako součást organizace nižšího řádu. Tyto představy a kontexty představují realitu, do níž se dívka socializuje. Během této socializace se mladá žena ztotožňuje se svou matkou a učí se od ní svoji roli. Zároveň žena přijímá a uznává fakt své podřízenosti, protože to je součástí její role a také součástí reality, kterou žena interiorizuje během své socializace. Na základě těchto tezí Ortnerová dochází k závěru, že femininní duše není nic vrozeného, ale je to z velké části výtvar kultury (Ortner 1998, s. 98 -109). V podstatě tady dochází ke sociokulturnímu konstruování reality, kterému se věnovala druhá kapitola této práce.

Na základě předchozích tří důvodů je tudíž žena považována za bytost, která je bližší přírodě než muž. Z toho vyplývá, že žena transcenduje přírodu méně, než to dělá muž. Naopak žena více přispívá k reprodukci života samotného. Tím pádem muž více tvoří kulturu v axiologickém významu toho slova, kdežto žena reprodukuje další lidi a začleňuje je do společnosti. Ovšem lidé umírají, zatímco umělecká díla přežívají staletí (Ortner 1998, s. 100).

Tím, že je žena více ztotožňována s přírodou než s kulturou, dostává zvláštní postavení. Na jedné straně je zakotvená v přírodě více než muž, na straně druhé právě žena významně přispívá k socializaci dětí a k jejich začleňování do kultury. Jelikož žena zaujímá pozici mezi kulturou a přírodou, Ortnerová nazývá tuto pozici „intermediární“. Podle Sherry Ortnerové to má několik důsledků: intermediární postavení lze chápat jako kompromisní status v hierarchii mezi přírodou a kulturou; zároveň pojem intermediární vystihuje zprostředkující roli, kterou žena zaujímá mezi přírodou a kulturou; pak intermediární postavení ženy způsobuje tu symbolickou dvouznačnost,

jež je ženě vlastní (např. fakt, že je je ztotožňována s životem a smrtí najednou) (Ortner 1998. s. 110-111).

Tím pádem je podle Sherry Ortnerové součástí všech kultur sociokulturní konstrukt, který se zakládá na tom, že příroda je podřízená kultuře; žena je ztotožňovaná s přírodou, muž je ztotožňován s kulturou, takže podřízené postavení přírody vůči kultuře se „přenáší“ na ženu, která se tím stává podřízenou muži. Podle Ortnerové jak muž, tak i žena mají ke kultuře a přírodě stejně blízko. Jediným způsobem, jak integrovat tuto objektivní realitu do sociokulturního systému, je podle Sherry Ortnerové přerušit spojení mezi ženou a přírodou. Zároveň ženy musejí být zapojené do transcendence přírody ve stejné míře jako muži (Ortner 1998. s. 113-114).

Tím pádem v pozici Sherry Ortnerové lze spatřit logiku, které jsem se věnovala v kapitole o sociálním konstruktivismu. Ortnerová popírá přirozenost spojení mezi ženou a přírodou, a naopak zdůrazňuje to, že ženství je ve větší míře sociokulturním konstruktem než přirozeným faktem. Ortnerová se tak staví proti esencialistickým směrům feminizmu, z nichž jeden bych chtěla představit v další podkapitole.

3.2 KLADNÝ PŘÍSTUP

Tato podkapitola se věnuje odvětví feminizmu, jež podporuje spojení přírody a ženy. Proto bych ráda tady prezentovala přístup Clarissy Pinkoly Estésové na základě jejího díla *Ženy, které běhaly s vlky*. Clarissa Pinkola Estésová je post-traumatickou specialistkou a diplomovanou psychoanalytičkou Jungovy psychologické školy International Association of Analytical Psychology v Curychu. Jako post-traumatická specialista zahájila Estésová svoj praxi v roce 1960, ale zároveň je také básnířkou, cantadorou (sběratelkyní bájí) a umělkyní mluveného slova.

Trvalo dvacet let, než Clarissa Pinkol Estésová napsala své dílo *Ženy, které běhaly s vlky*. Tato kniha je chápána jako archeologie ženské duše, jako průvodce pohádkami a příběhy, které pomůžou ženě objevit svoji vlastní vnitřní sílu, sílu divokého ženství a navázat s ním vztah. Tuto knihu lze považovat za feministickou proto, že je reakcí na podceňování žen a jejich vykořisťování a zároveň mlčení tradiční psychologie o hlubinách ženské duši a o ženském tvůrčím potenciálu (Estésová 1999, s. 17). Estésová například píše: „*Věřím tomu, že všem ženám i mužům je při narození požehnáno. Přesto existuje ve skutečnosti málo toho, co by popisovalo psychologii života a osudů obdařených, talentovaných a tvořivých žen. Na druhé straně však bylo napsáno mnohé o slabostech a charakterových vadách lidí jako takových, a žen obzvlášť*“ (Estésová 1999, s. 21).

Ženy, které běhaly s vlky je zároveň reakcí - a léčivem - na unavenost a duševní vyčerpanost žen, které jsou natolik „civilizované“, že ztratily kontakt se svojí duší, životní silou a tvůrčím potenciálem. Podle Estésové právě ztráta kontaktu s vlastní duší způsobuje únavu, depresi, zmatek, strach, nečinnost, ztrátu tvořivé síly, pocity bezvýznamnosti, studu, nenormálnosti apod. (Estésová 1999, s. 21 - 22).

Estésová zkoumá ženské archetypy v pohádkách a srovnává pohádkové příběhy s příběhy v ženské duši, které čerpá z vlastní praxe. Autorka odhaluje aspekty instinktivního ženství skrze analýzu následujících příběhů: *La Loba, Čtyři rabíni, Modrovous, Panenka v kapse, Manawee, Žena-kostra, Ošklivé káčátko, Rudé boty, Tulení kůže, La Llorona, Zápalková holčička, Tři zlaté vlasy, Baubo, Bohyně břicha, Kojot Dick, Půlměsíční medvěd, Ushlé stromy, Žena s vlasy ze zlata, Bezruká panna*. Analýza těchto pohádek vede ke znovuobjevení kontaktu s vlastním vnitřním divokým ženstvím. Studii ukončuje nová pohádka o celistvé ženské duši – *Vlčí řasa*.

Podle Estésové právě pohádky a příběhy pomůžou najít cestu k Divoké ženě, která je ukrytá v každé ženě - a která je zároveň mimo nás, která je všude kolem. Divoká žena neboli divoké Já ženy (Estésová 1999, s. 24) je podle autorky *ženskou duší* (Estésová 1999, s. 23); *je původní, skutečnou vnitřní povahou ženy* (Estésová 1999, s. 19); *je pramenem ženství; je vším, co vzchází z instinktů, ze světů viditelných i skrytých - je podstatou; je vlhkým kořenem všech žen* (Estésová 1999, s. 23).

Už z názvu knihy je patrné, že Estésová staví vedle sebe ženy a vlky. Stejně tak z názvu, jenž Estésová používá pro ženské Já - *Divoká žena, Divoška* - je patrné, že autorka klade důraz na přirozenost, přírodnost ženy a její podstaty. Hned v úvodu knihy můžeme najít následující slova:

„Nespoutaný život a divoká žena jsou dva ohrožené druhy. V průběhu času jsme mohli vidět, jak byla ženská přirozenost pleněna, potlačována a skrývána. Předlouhý čas se jí dostávalo špatného zacházení stejně tak jako životu v přírodě a v divočině“ (Estésová 1999, s. 15).

Z tohoto úryvku je patrný důraz na potlačování žen a přírody, který jsme už viděli u Sherry Ortnerové a dále spatříme v ekofeminismu. Ovšem Estésová klade důraz nikoliv na sociální postavení žen, ale na útlak ženské intuice, ženské duše, ženského duchovního života. Jedná se nejen o vnější potlačování žen, ale o potlačování vnitřní - ke kterému pak přispívá i sama žena, jež ztratila kontakt s Divokou ženou a zůstala napospas svým vnitřním dravcům (viz. (Estésová 1999, s. 44-71).

V následujícím textu Estésová přímo spojuje potlačování žen s potlačováním přírody: *„Není náhodou, že panenská příroda naší planety mizí spolu s tím, jak ztrácíme porozumění pro naši vnitřní nespoutanost“* (Estésová 1999, s. 15). Z této věty je očividné, že Estésová přímo spojuje potlačování přírody se ztrátou kontaktu s Divokou ženou, dokonce v tom vidí příčinu. Na rozdíl

od Sherry Ortnerové Estésová tedy vnímá příčinu utlačování přírody v utlačování ženské přirozenosti, zatímco Ortnerová naopak vidí kořen potlačování žen ve vykořisťování přírody. Kvůli tomuto spojování ženské spirituality a přírody a nalezení kořenů utlačování přírody v oblasti duševna byla Estésová dokonce zařazená Bohuslavem Binkou mezi zástupce hlubinné ekologie.

Ve svém díle Estésová aktivně zdůrazňuje „přírodnost“ žen - přímo srovnává ženy nejen s přírodou, ale i se zvířaty, nazývá ženskou duši divokou, metaforicky zmiňuje vlastní vlčí ouška a bájný ocas jako znaky své nespoutané, svobodné duše. Autorka neustále zdůrazňuje sílu a význam ženských instinktů, které jsou tou přírodou uvnitř ženy.

Estésová důsledně ukazuje následující znaky a součástí ženské přírody: cykličnost (kterou můžeme spatřit v menstruačním cyklu ženy), její spojení se životem a smrtí (aspekt smrt-život-smrt), intuice, instinkty, tělesnost, sexualita, tvořivost, zvědavost a síla. Skrze všechny tyto znaky a schopnosti je žena s přírodou spojená. A podle Estésové toto spojení má být jenom posilováno, v případě ztráty musí být obnoveno. Právě nalezení a zpevnění kontaktu s vnitřní Divoškou má posloužit k osvobození - především vnitřnímu - žen. Toto duchovní osvobození a nalezení vlastní síly má zároveň přispět k sebevědomějšímu projevu žen, k jejich aktivnější a efektivnější participaci na společenském životě. Tudiž zjednodušeně řečeno, posílení spojení mezi ženou a přírodou má posloužit k osvobození žen od útlaku.

Je docela zajímavé, jak odlišně Ortnerová a Estésová uvažují o tvořivosti a kreativitě. Clarissa Pinkola Estésová považuje tvořivost a kreativitu za přírodní jev a zdůrazňuje tvůrčí přirozenost ženy. Naopak Sherry Ortnerová vnímá tvůrčí činnosti, schopnosti vytvořit umělecké dílo jako projevy transcendence, transformaci přírody. Takže Estésová považuje tyto schopnosti za přirozené, vnímá přírodu jako zdroj inspiraci a tím pádem právě příroda poskytuje ženám síly k tvůrčímu životu a projevu. Vnímá ten fakt, že se ženy méně realizují v tvůrčí činnosti, jako důsledek ztráty kontaktů ženy s vlastní přírodou. Na rozdíl od Estésové vnímá Ortnerová nedostatečnou realizovanost žen jako důsledek toho, že ženy jsou považované za bližší přírodě, a proto jsou odříznuté od vyšších úrovní kultury, na nichž podle Ortnerové probíhají ty nejvíc společensky oceňované procesy transcendence.

Na základě této úvahy je patrné, že na rozdíl od Sherry Ortnerové, která uvažuje na úrovni sociokulturních konstrukcí a tím pádem shledává příčinu útlaku žen v sociálních konstrukcích, které patří úrovni kultury, Estésová hledá kořeny na duchovní úrovni. Podle Estésové právě tato úroveň je hlouběji a zároveň ona obsahuje skutečný kořen utlačování žen a přírody. V podstatě nejzásadnější rozdíl mezi Ortnerovou a Estésovou spočívá v tom, že Estésová považuje ženství za více vrozené, zatímco Ortnerová za více naučené v procesu socializace. Estésová vnímá útlak žen

jako potlačování ženské přírody kulturou. Naopak Ortnerová vnímá útlak žen jako násilné spojování žen s přírodou a následné utlačování obou.

Jak už jsem naznačila v předchozí podkapitole, opozici názorů Ortnerové a Estésové lze vnímat jako opozici sociálně konstruktivistického a esencialistického přístupu ve feminismu. Esencialismus Estésové lze spatřit i v důrazu na ženskou přirozenost, vrozenou podstatu. Podle Estésové je ženství vrozené a je zdrojem síly a inspirace. Tato pozice je podporována i tím, že nás odkazuje na úroveň archetypů, kde archetyp ženství a archetyp mužství jsou stejně mocné a důležité, jsou rovnocenné. Tím pádem se na této úrovni uvažování zdá být logické, že nalezení kontaktu s archetypálním ženstvím posílí skutečné ženy a přispěje k projekci této archetypální rovnováhy do skutečného života - samozřejmě skrze jednání žen samotných, které našly vlastní přirozenost a energii k aktivnímu jednání a prosazování se.

3.3 EKOFEMINISMUS

Ekofeminismus je jedním z moderních odvětví feminismu, který vznikl v 70. letech minulého století a je svérázným spojením environmentalismu a feminismu. Tím pádem ekofeminismus logicky spojuje feministickou a environmentální kritiku společnosti. Ekofeminismus se dá nahlížet jako jedno z nejšířších odvětví feminismu, které vystupuje proti vykořisťování přírody a žen najednou. Vzhledem k environmentálnímu zaměření této bakalářské práce bude ekofeministickému hnutí věnována větší pozornost než předchozím feministickým názorům.

Termín ekofeminismus vznikl spojením slov ekologický feminismus a byl zaveden francouzskou feministkou Francoise d'Eaubonne v roce 1974 (Dražilová 2004). Začátky ekofeminismu lze shledávat v environmentálních aktivitách žen v různých koutech světa. Ženy vystupovaly proti jaderným elektrárnám, chemickým továrnám, skládkám odpadů, odlesňování a dalším hrozbám. Široce známým příkladem takové aktivity byl protest proti odlesňování, který uskutečnily indické ženy. V roce 1974 se spojilo 12 žen, které aplikovaly cestu pasivního odporu, aby zachránily přirozené lesy, které poskytovaly ženám a jejich rodinám jídlo, topivo a přírodní léčiva. Ženy se spojily, aby obejmuly stromy a tak je chránily vlastním tělem. Tato akce proběhla úspěšně a ženám se povedlo zachránit 12 tisíc kilometrů čtverečních lesů. Tak vzniklo hnutí pod názvem Chipko. Existuje mnoho dalších akcí, které zorganizovaly a úspěšně uskutečnily feministky na celém světě, což dokládá, že ekofeminismus není pouhým teoretickým hnutím, ale jeho nedílnou součástí je reálná praxe.

Ovšem tato práce se více zaměřuje na teoretické spojení ženy a přírody, což logicky orientuje text směrem k ekofeministické teorii. Lze říct, že i přes svoji vnitřní rozmanitost má ekofeminismus několik společných tezí. Část z nich jsem stručně představila na začátku této kapitoly, ovšem tady bych ráda podrobněji představila fundamentální koncepty ekofeminismu, které podle Ynestry Kingové zároveň spojují ekofeminismus a ekologii:

1. Ekofeministky zdůrazňují, že západní civilizace se utvářela jako protiklad vůči přírodě a tím pádem dialekticky podporuje a posiluje potlačení žen, protože ženy vzdycky byly více spojovány s přírodou. Z tohoto důvodu ekofeministky vnímají potlačování přírody jako potlačování žen.

2. Ekofeminismus vnímá život na Zemi jako provázanou síť, nikoliv jako hierarchii. Podle ekofeministek žádná přírodní hierarchie neexistuje, jenom lidé projikují vlastní hierarchii na přírodu, aby ji zatím používali k ospravedlňování dominantních vztahů ve společnosti. Tudíž ekofeministická teorie se snaží ukázat spojení mezi všemi formami dominance, včetně dominance nad mimolidskou přírodou. Z těchto důvodů je ekofeministická praxe nutně antihierarchická.

3. Zdravý a vybalancovaný ekosystém, jehož součástí jsou lidští a mimolidské obyvatelé, musí udržovat diverzitu. Z ekologického pohledu je environmentální zjednodušení stejně významným problémem jako environmentální znečištění. Zjednodušování na biologické úrovni (t.j. vymírání druhů) koresponduje se snižováním lidské diverzity do úrovně anonymních pracovníků nebo do homogenizace vkusu a kultury skrze masový trh. Sociální život a přírodní život se doslova zjednodušují do the inorganic k pohodlí tržní společnosti. Proto my potřebujeme decentralizované globální hnutí, které by bylo vybudované na základě společných zájmů diverzity a které odporuje všem formám dominance a násilí. Teoreticky právě ekofeminismus je takovým hnutím.

4. Přežití druhů vyžaduje obnovení pochopení našeho vztahu s přírodou, s naší tělesnou přirozeností a také s mimolidskou přirozeností (nonhuman nature) kolem nás. Zároveň je potřeba zpochybnit dualismus kultury a přírody a odpovídajícím způsobem radikálně restrukturovat lidskou společnost podle feministických a ekologických principů.

(King 2003, s. 329-330).

Ovšem jak už jsem výše naznačila, stejně jako feminismus i ekofeminismus není homogenním směrem, ale obsahuje více myšlenkových proudů, které si často navzájem oporují. Dražilová se dokonce vyjadřuje, že: „Lze říct, že je tolik odlišných ekofeministických směrů, kolik je na světě ekofeministek” (Dražilová 2004, s. 217). Slovenská filozofka Zuzana Kiczková ve svém díle *Příroda: vzor žena?!* rozlišuje tři argumentační linie uvnitř ekofeministického

myšlení: radikální ekofeminismus, kulturní ekofeminismus a sociální ekofeminismus (Kiczková 1998, s. 145-156).

Ráda bych toto rozdělení ekofeminismu použila z toho důvodu, že je založeno na tom, jak každý z těchto proudů nahlíží na téma žena-příroda, což koresponduje s tématem a cíli mé bakalářské práce. Jak toto rozdělení, tak i charakteristiky jednotlivých směrů jsem čerpala z výše uvedeného díla Kiczkové *Príroda: vzor žena!?*, dále z článku Kiczkové *Ekofeministické koncepcie ako nová alternatíva vzťahu k prírode*. Jako významný zdroj také posloužila diplomová práce české ekofeministky Zory Javorské *Skryté výzvy ekofeminismu a jeho praktická aplikace v environmentálním hnutí*.

3.3.1 RADIKÁLNÍ EKO-FEMINISMUS

Radikální ekofeminismus je díky svojí radikalitě nejviditelnějším proudem ekofeminismu (Javorská 2008, s. 28). Základní teze tohoto myšlenkového proudu ekofeminismu spočívá v tom, že jak žena, tak i příroda jsou vnímané jako „jiné“ a že na tomto „jiném“ je páčáno násilí. Ovšem radikální feministky už nezakládají vztah mezi přírodou a ženou jen na konceptech jako dualismus kultura-příroda, hierarchie, nadvláda. Naopak, žena a příroda jsou podle nich spojené skrze cykličnost, vzájemnost a celistvost: „*V spriaznenosti Zeme a ženy radikálne ekofeministky vyzdvihujú cyklickosť procesov, vzájomná spätosť, schopnosť transformácie, dynamizmus v zmysle disponovania vnútornou, základnou či prvotnou energiou*” (Kiczková 1997).

Právě radikální feministky byly těmi, kdo „rehabilitoval“ pojem příroda - t.j. vyjádřily se proti chápání přírody jako stroje, jako věci, jež je zbavená svého imanentního zdroje proměn. Zároveň vystupují proti odcizování kreativní a vitální energie těla (především ženskému tělu) a kritizují praktiky disciplinování ženského těla a kontroly nad ním.

Podle Kiczkové jsou spekulace o ne-instrumentálním spojení mezi ženou a přírodou do určité míry přijatelné, ovšem považuje za problematické tvrzení, že právě ženy jsou těmi, kdo ukáží cestu z krize, v níž se ocitla vědecko-technická civilizace. Kiczková kritizuje předsvědčení radikálního feminismu, jenž spočívá v tom, že „jinakost“ ženy činí ji „lepší“ ochránkyní přírody. Za částečný inspirativní zdroj této pozice považuje Kiczková romantizaci vztahu mezi ženou a přírodou. Pro styl uvažování radikálních feministek je typické personifikovat přírodu jako ženu; považovat ženy za osoby, jež jsou zodpovědné za veškerý život. Tyto dvě premisy radikálního feminismu činí právě ženu tím historickým subjektem, který je zodpovědný za záchranu Matky Přírody.

Radikálnímu feminizmu je vlastní esencialistický přístup, který ovšem zjednodušuje jednotlivé ženy a muže do pozic „univerzální muž“ a „univerzální žena“. Takováto simplifikace zbavuje ženy jejich individuality a staví do centra jejich biologickou přirozenost (např. mateřství). (Kiczková 1998, s. 145-146).

Pro tento směr je také příznačný zájem o tradici uctívání prastarých ženských bohů. Radikální ekofeministky nacházejí v uctívání Matky Přírody zdroj inspirace a síly. Přírodu vnímají jako komplexní a propojený systém, přičemž zdůrazňují, že lidstvo je pouze součástí tohoto systému, nikoliv dominantním prvkem (Javorská 2008, s. 28).

3.3.2 KULTURNÍ EKO-FEMINISMUS

Kulturní ekofeministky stejně jako radikální ekofeministky spojují ženu a přírodu prostřednictvím jejich „inakosti“. Ovšem na rozdíl od předchozího proudu přistupují kulturní ekofeministky k tomuto spojení nikoliv z pozice biologizmu, ale naopak - „inakost“ ženy a přírody nabývá kulturní formu. Žena je tedy definována jako kulturní bytost, která disponuje speciálními, jenom jí patřícími vlastnostmi: schopnost soucitu, emocionalita, starostlivost, altruistické jednání, pasivita apod. Oproti tomu k mužské kultuře patří: racionalita, chladná objektivita, potlačení a ovládnutí citů a emocí, agresivita, konkurence apod. Kulturní feministky považují ženskou kulturu za více ohleduplnou k životnímu prostředí, a tudíž za více žádoucí z ekologického hlediska než kulturu mužskou (Kiczková 1998, s. 147). Kultura mužská je naopak vnímána jako kultura ohrožující. Stejně jako radikální ekofeministky podporují i kulturní ekofeministky návrat k pradávným rituálům uctívání Matky Přírody a oslavám plodivé síly ženy a přírody (Javorská 2008, s. 32).

Kiczková namítá kulturním feministkám, že nelze připustit takovou definici ženství, která upírá ženám racionalitu. V současném světě by to znamenalo omezit přístup žen ke kontrole stavu životního prostředí. Dále Kiczková zdůrazňuje, že kulturní ekofeminismus se vydal stejně jako radikální feminismus cestou esencialismu, i když tentokrát přisuzuje ženám společné kulturní hodnoty, které ovšem jsou pouhými kulturními konstrukty (Kiczková 1998, s. 148-149).

3.3.3 SOCIÁLNÍ EKO-FEMINISMUS

Sociální ekofeminismus lze považovat za nejmírnější směr ekofeminismu (Javorská 2008, s. 33). Stejně jako ostatní ekofeminismy i tento směr potvrzuje spojení mezi ženou a přírodou. Pro

sociální ekofeminismus jsou příznačné: kritika genderové hierarchie, důraz na gender jako socio-kulturní konstrukt a také feministická etika starostlivosti (Kiczková 1998, s.150).

Etika starostlivosti (the ethics of care) je chápána jako ekologicky přínosná činnost nebo aktivita, která ovšem nepatří jenom jednomu pohlaví. Taková činnost má spíše cyklický charakter, nikoliv instrumentální charakter, její výsledky nejsou jednoduše měřitelné (tudíž nejdou jednoduše peněžně vyhodnotit). Etika starostlivosti je praxí, již protozují obě pohlaví, ovšem sociální ekofeministky zdůrazňují, že ženy a muži ji vykonávají odlišnými způsoby (částečně i z biologických důvodů). Zároveň sociální ekofeministky rozdělují sociální svět na dvě sféry: sféru soukromou, jež patří ženám, a sféru veřejnou, která patří mužům. Tím pádem etika starostlivosti je aktivitou, která má dominantní postavení v soukromé sféře, kdežto ve sféře veřejné takové dominantní postavení zaujímá princip konkurence.

Sociální ekofeministky zároveň vnímají sféru veřejnou a do ní spadající hodnoty jako hrozbu vůči sféře soukromé. V rámci tohoto názoru veřejná sféra má tendenci k expandování na úkor sféry soukromé, jež je pozice mužských hodnot podceňována. Tím pádem veřejná sféra spolu s hodnotami, které k ní patří, jako jsou konkurence, komercializace, byrokracie apod., ohrožují etiku starostlivosti a omezují její působení. Následkem je zhoršení mezilidských vztahů a zároveň i zhoršení vztahů mezi lidstvem a přírodou. Sociální ekofeministky současně kritizují eurocentrismus a rozdělování intelektuálních schopností od osobních vazeb.

Podle názoru Kiczkové je pro prosazení etiky starostlivosti nutné udělat následující kroky:

1. Rehabilitovat význam citů a emocí a pokračovat v kritice racionalismu, jenž je utlačuje.
2. Držet se holistického vnímání světa a vyhýbat se úskalím redukcionismu. (Kiczková 1998, s.152).

Etika starostlivosti má tři obecné charakteristiky, které ji činí z ekologického hlediska více žádoucí než univerzální morální koncepty. Těmito vlastnostmi jsou: senzitivita na kontext, orientovanost na vztahy a je doprovázená pocity. Znovuoživení etiky starostlivosti, které vyžadují sociální ekofeministky, v důsledku nutně znamená přestavbu společnosti směrem k decentralizaci.

Tím pádem etika starostlivosti nabízí nový typ vztahu, který už neobsahuje princip nadvlády, ale právě tato etika je schopná posunout kvalitu mezilidských vztahů a zároveň i kvalitu vztahu mezi člověkem a přírodou. Ovšem i tato pozice má řadu odpůrců především z toho důvodu, že stanovisko sociálních ekofeministek je nejen dualistické, ale i polarizuje dvě etiky morálního usuzování podle pohlaví (Kiczková 1998, s.153).

4 TEORIE GAIA JAMESE LOVELOCKA

4.1 HYPOTÉZA JAMESE LOVELOCKA

James Lovelock je významný britský vědec, vynálezce plynové chromatografie, mikrovlnné trouby a zároveň otec hypotézy Gaia. Tato hypotéza považuje naši planetu za jeden velký živoucí organismus, který je schopný (a zároveň o to aktivně usiluje) zachovávat stav homeostáze. Gaia zahrnuje biosféru, atmosféru, oceány a pevninu Země, tudíž i my jako součást biosféry jsme součástí Gaii. (Lovelock 2001, s. 26-29). Ve slovníčku pojmů ve druhém vydání své knihy Gaia: nový pohled na život na Zemi Lovelock tuto hypotézu definuje následujícím způsobem: *„fyzikální a chemický stav povrchu Země, atmosféry a oceánů byl a dosud je přítomností života samého aktivně udržován na vyhovující a příznivé úrovni“* (Lovelock 2001, s. 199).

Startovním bodem úvah Lovelocka, které ho přivedly k vytvoření jeho slavné hypotézy, byla jeho účast na výzkumném projektu, jehož cílem bylo zjistit přítomnost, či nepřítomnost života na Marsu. Tehdy začalo Lovelockovo pátrání po životu na této planetě - a zároveň hledání života a jeho obecných rysů vůbec. Lovelock zastával skeptický názor vůči přístupu svých kolegů - kosmobiologů. Otec hypotézy Gaia si kladl otázku, jestli je vůbec možné nalézt život na Marsu pomocí testů, které jsou založené pouze na poznacích o životním stylu na Zemi. James Lovelock uvažoval nikoliv jako kosmobiolog, ale jako fyzik, a proto předpokládal, že hledání života by mělo být hledáním snížené entropie, již považoval za všeobecný charakteristický znak života. I když tento názor byl v rámci zmíněného výzkumu zamítnut, Lovelock tuto myšlenku rozvíjel, až se vyvinula v hypotézu Gaia. (Lovelock 2001, s.18-19).

James Lovelock předpokládal, že život musí používat kapalná média (atmosféru a oceány) jako transportéry pro suroviny a odpadní produkty. To ho vedlo k názoru, že transportéry mohou být také dějištěm procesů snížení entropie, které by tím pádem měnilo jejich složení. Tudíž atmosféra živé planety by se výrazně lišila od atmosféry planety, jež je obývána životem (Lovelock 2001, s.22). Na základě těchto úvah James Lovelock spolu s Dian Hitchcockovou začali zkoumat zemskou atmosféru jako zdroj důkazů o životě na Zemi. Během výzkumů dospěli k závěru, že složení atmosféry Země je neustále upravováno a manipulováno samým životem. *„Významné snížení entropie neboli - jak by to vyjádřil chemik - setrvalý stav nerovnováhy mezi atmosférickými plyny byl sám o sobě jasným důkazem aktivity života“* (Lovelock 2001, s.23). Během zkoumání Marsu došli k závěru, že je to planeta bez života, což bylo bylo velice nepříznivou zprávou pro sponzory tohoto kosmického výzkumu, který byl zanedlouho pozastaven.

Ovšem Lovelock pokračoval ve svém zkoumání v dalším projektu, tentokrát zaměřeném na zemskou atmosféru. V roce 1966 Shell Research Ltd. uspořádal výzkum znečištění ovzduší vlivem použití spotřebních paliv a k realizaci výzkumu pozval Jamese Lovelocka. Během něj se Lovelock vypracoval od myšlenky, že „...atmosféra může být rozšířením biosféry” (Lovelock 2001, s. 25-26) k hypotéze, že „...lze veškerý pozemský život od velryb až po viry a od dubu až po řasy považovat za součást jediné živé entity, schopné manipulovat zemskou atmosférou tak, aby to vyhovovalo jejím souhrnným potřebám, a nadané schopnostmi a silou, jež zdaleka přesahují schopnosti a sílu jednotlivých složek” (Lovelock 2001, s.26). Tuto komplexní entitu, jež je schopná seberegulace, Lovelock podle návrhu spisovatele Williama Goldinga pojmenoval Gaia - jménem řecké bohyně Země. Druhá varianta jejího jména - Ge - je kořenem názvů takových oborů jako geografie a geologie.

Hypotéza Gaia byla poprvé představena na konferenci v Princetonu v roce 1969, kde nebyla přijata moc příznivě. Ovšem právě na této konferenci se Lovelock setkal se svojí budoucí spolupracovnicí Lynn Margulicovou, se kterou následně společně definovali hypotézu Gaia „...jako složitou entitu zahrnující biosféru, atmosféru, oceány a pevninu Země, jako celek tvořící zpětnovazební nebo kybernetický systém, který vyhledává optimální fyzikální a chemické prostředí na této planetě. Udržování relativně konstantních podmínek aktivní kontrolou můžeme bez problému popsat výrazem homeostáze “ (Lovelock 2001, s. 28).

Lze vidět, že hypotéza Gaia na rozdíl od ostatních přístupů k vnímání Země jako ženy, kterým se v této práci věnuji, má čistě přírodovědecký charakter. Ovšem pro svoji důkladnou vědeckou hypotézu Lovelock zvolil název mytické bohyně a jeho hypotéza spočívá v tom, že Země je obrovským komplexním organismem, který je schopný seberegulace. Tudiž hlavním obrazem, který tato hypotéza používá, je metafora femininního božstva, které ve spojení s myšlenkou Země jako superorganismu logicky navozuje představu antropomorfní ženské bytosti, nebo minimálně aktivuje vnímání planety jako živoucí ženské entity. Ovšem i přes mocné kouzlo tohoto obrazu slouží metafora Gaii k vyjádření výsledků vědeckého poznání. Hypotéza Gaia získala obrovský ohlas a přitáhla pozornost mnoha vědců. Ovšem je důležité, že tato vědecká hypotéza byla kritizována nejen kvůli svému obsahu - t.j. faktickým neshodám a konfliktům s již uznanými teoriemi, ale i kvůli samotnému názvu. Gaia je nejen náhodným názvem, je to metafora, jež podle Lovelocka perfektně vyjadřuje jeho vědeckou pravdu, je to tvář určitého přírodovědního pohledu na svět - a tato tvář je femininní. Právě z těchto důvodů považuji hypotézu Gaia za zvlášť důležitou koncepci, která spojuje v sobě poetické vnímání přírody jako ženy a vědecký výzkum.

4.2 TEORIE GAIA

Jak už bylo výše zmíněno, teorie Gaia získala široký ohlas - a zároveň mnoho kritických výčitek. Dawkins ve své knize *Sobecký gen* kritizoval Lovelockův předpoklad o spolupráci společenstva. Kritice byly podrobené i další Lovelockovy teze, například jeho hodnocení role ozonu, metanu, dimetylsulfidu i chlorovaných uhlovodíků. Proto Lovelock musel potom odvolávat svoje původní soudy obsažené ve své první knize ve svém dalším dílu (Markoš 2001, s.189). Ovšem je nutné přiznat, že pan Lovelock uměl přiznávat chyby, a tak i ve své knize *Mizející tvář Gaii* píše: „...hypotéza Gaia, jak jsme ji uvedli, obsahovala chyby” (Lovelock 2012, s. 131). Po zpracování kritických námitek svých oponentů Lovelock v roce 1979 začal předpokládat, že „regulátorem je celý systém Země, tvořený veškerým životem, vzduchem, oceány a povrchovými horninami, nejen samotnými organismy” (Lovelock 2012, s. 132).

K prokázání své teorie Lovelock v roce 1981 vytvořil počítačový model *Daisyworld* (Svět sedmikrásek). Tento model popisoval jednoduchý svět, jehož součástí byla plochá planeta a hvězda s parametry Slunce. Planeta byla obývaná dvěma druhy sedmikrásek - bílými a tmavými - které tvořily její jednoduchý ekosystém. Sedmikrásky nerostly při teplotách pod 5 °C ani nad 40 °C, nejvíc prosperovaly při teplotě 22,5 °C. V tomto modelu se hvězda oteplovala podobným způsobem, jako se ohřívalo Slunce, když Země vznikala před 4,5 miliardami let. Poté, co některá území modelové planety dosáhly teploty 5 °C, na těchto územích začaly růst tmavé sedmikrásky, které díky své barvě pohlcovaly více tepla. Následně růst sedmikrásek a povrchová teplota stouply, takže ta začala být příliš vysoká pro tmavé sedmikrásky. Naopak se začaly šířit bílé sedmikrásky, až získaly dominantní postavení na planetě. Během času se teplota zvýšila nad 40 °C, což vyvolalo vyhynutí tmavých a poté i bílých sedmikrásek (Lovelock 2012, s.135). Podle Lovelocka je ústřední to, že „*Daisyworld je modelem nově vzniklého systému, v němž jsou klima a organismy v těsném spojení a vyvíjejí se společně*” (Lovelock 2012, s. 134). Daisyworld je plně funkčním modelem, který byl i nadále zkoumán a zároveň byl vícekrát použit jako zdroj dalších modelů Země, ovšem nikomu se zatím nepovedlo popřít výsledky Jamese Lovelocka.

Z pojetí systému jako seberegulujícího organismu logicky vyplývá i názor Lovelocka na ekologickou krizi jako na nerovnováhu v systému, kterou člověk zapříčinil. Ovšem vzhledem k tomu, že Země je systém, jenž usiluje o homeostazi, planeta dokáže tuto nerovnováhu napravit - ovšem na úkor lidstva: „*pokud se nedokážeme o Zemi postarat my, postará se o sebe sama tak, že nás prostě vyhostí*” (Lovelock 2008, s. 16). Tudíž jméno Gaia navozuje nejen obraz dobré matky Země, ale i obraz matky nebezpečné - i když ve skutečnosti Lovelock mluví o lhostejných fyzických procesech, používá k tomu krásné metafory obrazu femininní bohyně: „*Země je laskavá,*

ale stejně jako dávná bohyně dokáže být nelítostná, sentimentální jsou jen lidé” (Lovelock 2012, s. 171).

Právě kvůli tomuto přírodovědeckému vnímání, které staví do centra ekologického problému samotnou planetu, Erazim Kohák mluví o teorii Gaia jako o příkladu objektivistického přístupu v ekologii. Důraz teorie Gaia je kladen na Zemi, na její systém a na zachování jeho rovnováhy, nikoliv na lidstvo a jeho hodnoty. Z tohoto důvodu Lovelock zdánlivě paradoxně podporuje myšlenku atomových elektráren (které odmítají skoro všichni ekologičtí aktivisté) - atomové elektrárny sice mohou ohrožovat lidi, ale jsou výrazně příznivější pro zachování rovnováhy Gaie (Kohák 2012, s. 135). Lovelock logicky zvažuje, že pokud tato rovnováha bude narušena, lidstvo stejně bude mít velmi omezené šance k přežití.

James Lovelock rovněž velice kriticky vnímá environmentální aktivisty a má skeptický postoj vůči koncepci trvale udržitelného rozvoje. Podle jeho názoru nemusíme usilovat o záchranu Země, protože ta se umí zachránit sama. Lovelock rovněž tvrdí, že lidé neusilují o záchranu planety, ale o záchranu Země v té podobě, ve které ji známe - což Lovelock považuje za nemožné (Lovelock 2012, s. 25). Proto nabízí nikoliv řešení ekologické krize, ale spíše přípravu na ni a politiku záchranných člunů - protože Lovelock předpokládá ekologickou migraci lidí z teritorií, která se brzy ocitnou pod vodou kvůli klimatickým změnám. Z tohoto důvodu James Lovelock považuje například pěstování biopaliv v současném rozsahu za nebezpečné, protože tím lidstvo přichází o obrovské zemědělské plochy, které by mohly být využity k tomu, aby města byla zabezpečena potravinami, a tudíž byla soběstačná. Lovelock je rovněž pevně předsvědčen, že už je pozdě na koncepty trvale udržitelného rozvoje, protože v danou chvíli nerovnováha Země je narušená natolik, že už nemáme cestu zpátky. Vědec srovnává lidstvo s nemocí a naši planetu s nemocným pacientem (Lovelock 2008, s. 17). Zároveň Lovelock tvrdí, že Země je nejen těžce nemocná, ale je i dost stará, a proto je slabší stejně jako staří lidé, a i ta nejběžnější nemoc může být pro ni kritická (Lovelock 2012, s. 177).

Je pozoruhodné, že Lovelock nejen kritizuje koncepci trvale udržitelného rozvoje z pohledu vědce, který analyzuje současný stav celkového systému. James Lovelock dokonce kritizuje celkové environmentální hnutí a označuje ho za ideologické. Podle jeho názoru „zelená ideologie” je ta nejvražednější ze všech” (dokonce i ve srovnání s marxismem) (Lovelock 2012, s. 180). Lovelock konstatuje, že lidi mají přirozenou potřebu náboženství a ideologie, protože ty lidem dodávají pocit smyslu, poskytovaly zázraky a nabízely útěchu v případě potřeby. V dnešní době se podle jeho názoru této úlohy ujal environmentalismus: *„Pak není překvapením, že teď, když do všeobecného nevědomí vstoupilo nebezpečí globálního oteplování, vykazuje*

environmentalismus známky počínající víry se vším, co k ní patří: dogmatem, ikonami a jednoduchými odpověďmi na všechny environmentalistické problémy” (Lovelock 2012, s. 181).

Ovšem i přes svůj objektivistický, místy pesimistický přístup spolu se skepticismem vůči environmentalismu Lovelock uvažuje o lidech a jejich roli dost podobným způsobem jako „zelení aktivisté”. Podle jeho názorů právě lidé způsobili současnou ekologickou krizi. Přesněji řečeno, zdrojem problémů je podle Lovelocka to, že lidé upřednostňují svá lidská práva před svými lidskými povinnostmi vůči Zemi a ostatním formám života (Lovelock 2012, s. 182). Stejně jako i environmentalisté Lovelock konstatuje, že lidstvo už dlouho vidí přírodu jen skrze televizní obrazovku (Lovelock 2012, s. 166). Jeho povzdech patří i tomu, že zdrojem potravin pro moderní lidi jsou supermarket a pohodlná teplota je zajištěna termostaty (Lovelock 2012, s. 171). Lovelock doslova píše, že: „Ztratili jsme kontakt se Zemí...” (Lovelock 2012, s. 171).

Ovšem zároveň s tím Lovelock ve své předchozí knize tvrdí, že: „Z dlouhodobého hlediska představuje sluneční oteplování pro život mnohem větší problém, než náš současný boj s globálním oteplováním, za které si člověk může sám” (Lovelock 2008, s. 62). V úvahách Lovelocka lze najít i další vnitřní paradoxy, ovšem tato práce má v centru svého zájmu obraz ženy přírody, a proto se tady zaměřuji na teorii Gaia a vizi jejího vynálezce, nikoliv na podrobný kritický rozbor zkoumání a filozofie Jamese Lovelocka obecně.

Záchránná cesta pro lidstvo spočívá podle Jamese Lovelocka v tom, že bychom se měli naučit regulovat vlastní druh a stát se součástí Gaii (Lovelock 2012, s. 183). Právě v tom vidí Lovelock přínos své teorie - protože uznání faktu, že Gaia je obrovský, komplexní živý organismus se schopností ucelené seberegulace a poznání toho, jak tento organismus funguje, je z pohledu Lovelocka podmínkou toho, jak bychom mohli přežít nastávající nevyhnutelnou ekologickou krizi. Lovelock ve své knize *Gaia vrací úder* tvrdí, že obraz Gaii je pouhá metafora, která zprostředkuje toto uvědomění si, že Země je „největší živou věcí ve sluneční soustavě” (Lovelock 2008, s. 31-32).

Lovelock intenzivně kritizuje „ideologičnost” environmentálních hnutí a opakovaně tvrdí, že název jeho teorie je pouhou metaforou a že v žádném případě sám neuvažuje o Zemi jako o cítícím nebo vnímavém tvorů (Lovelock 2008, s. 31). Lovelock rovněž vytýká humanistickým environmentalistům to, že Gaiu „nevědomky polidšťují” (Lovelock 2012, s. 34). Ovšem i sám autor ve svých knihách hojně používá metaforický obraz řecké bohyně Země, dokonce srovnává Zemi se starší dámou, když mluví o věku naší planety. Už ve své první knize *Gaia: nový pohled na život na Zemi* Lovelock často mluví o naší planetě jako o Matce Zemi. Tento vlastní styl vyjádření Lovelock komentuje následujícím způsobem: „Důvodem, proč vytrvale označuji Zemi jako Gaiu a říkám, že je živá, není jen moje osobní slabůstka. Dělán to proto, že v tom spatřuji

nezbytný krok v procesu pochopení laickou i vědeckou veřejností. Dokud nebudeme všichni intuitivně cítit, že je Země živoucí systém, neuvědomíme si, že jsme její součástí, nedokážeme automaticky reagovat v zájmu její a v důsledku i naší vlastní ochrany” (Lovelock 2012, s. 149).

Ovšem tento argument nevysvětluje, proč Lovelock popírá vlastní výrok o tom, že nevidí Gaii jako cítící a vnímavou planetu (jak to tvrdí v své knize *Gaia vrátí úder*). Ve svém dalším díle *Mizející tvář Gaii* Lovelock píše: „...my - lidé - jsme životně důležitou součástí Gaii ne proto, čím jsme dnes, ale pro náš potenciál být druhem, z něž vzejde mnohem lepší živočich. Ať se to komu líbí, nebo ne, jsme nyní jejím srdcem i duší” (Lovelock 2012, s. 34). Dále na jiném místě: „Skrze nás se Gaia stává cítící planetou” (Lovelock 2012, s. 35). Ovšem kompletní vize Lovelocka ohledně role lidstva v systému Gaii můžeme najít na konci knihy *Mizející tvář Gaii: poslední varování*, kde autor přirovnává budoucí úlohu člověka v systému Gaii s rolí mozku v lidském těle. Lovelock vidí budoucnost takovou, že „...bude Gaia skutečně vnímající planetou, protože splyne s našimi potomky” (Lovelock 2012, s. 186).

4.3 REAKCE NA TEORII GAIA

Teorie Gaia získala obrovský ohlas jak mezi odborníky, tak i mezi laickou veřejností - v neposlední řadě proto, že James Lovelock své dlouholeté myšlenky prezentoval pomocí knih a článků. Nelze popřít, že i samotný název jeho teorie vzbuzuje nemalou pozornost a rozporuplné reakce. Anton Markoš ve svém doslovu k druhému vydání knihy *Gaia: nový pohled na život na Zemi* konstatoval mnohé faktické chyby, ovšem přiznal, že James Lovelock je především velkým vizionářem, jehož teorie je výzvou a přínosem (Markoš 2001). Rovněž i klimatolog Miroslav Kutílek ve svém doslovu k poslední česky publikované knize Lovelocka přísně kritizuje britského vědce za přehlížení širších dějin klimatu na Zemi a vytýká mu zbytečnou alarmističnost (Kutílek 2012). Zároveň s tím je teorie Gaia vnímaná i jako návod na to, jak lidstvo má žít společně se Zemí a s jinými formami života (Tickell 2008).

Mezi mnoha ostatními reakcemi na teorii Gaia lze také zdůraznit teorii Petera Warda. V opozici k teorii Lovelocka, který nazývá Zemi Gaia a považuje ji za organismus, který směřuje k uchování života, Peter Ward ve své knize prosazuje hypotézu Medey. Podle názoru paleontologa Petera Warda nejsou dějiny Země dějinami organismu, který usiluje o zachování života, ale naopak má tendenci ten život ničit. Ve své knize *The Medea Hypothesis: Is Life on Earth Ultimately Self-Destructive?* zkoumá přírodní katastrofy a dochází k závěru, že právě život sám je tím ničivým faktorem, který způsobí neobyvatelnost Země. Ward vidí naději na záchranu planety pouze v lidech a lidstvem vynalezených technologiích. Právě kvůli tomuto připisování ničivých a

smrtících aspektů Zemi je tato teorie nazvána podle další známé mytické postavy řeckých pověstí – podle kouzelnice Medey, která zabila vlastní děti. Ovšem hypotéza Medea je výrazně méně založená na odborných výzkumech, a proto je vnímaná jako polemické vystoupení proti teorii Lovelocka, které používá za tímto účelem mytologické metafory (Dolejší 2009).

Ovšem kromě složité cesty vývoje teorie Gaia, Lovelockova přiznání vlastních chyb, změny jeho názoru na ekologickou situaci a především prudce rostoucí katastrofičnosti jeho předpovědí to není jediný zdroj rozpačitých reakcí veřejnosti. Jak píše i sám Lovelock, jeho teorie je často spojována s hnutím New Age. Sám vědec toto spojení vysvětluje tím, že doba vzniku hypotézy Gaia je zároveň i dobou rozkvětu hipíkovských hnutí a New Age. Erazim Kohák konstatuje, že původním neodmítáním náboženského pochopení hypotézy Gaia Lovelock nalákal příznivce hlubinné ekologie a zastánce New Age. Díky použití jména božstva a některým poetickým pasážím Lovelock náhodně zapůsobil na své současníky, kteří si vyložili jeho teorii jako návod k považování Gaii za nejen živoucí, ale i cítící bytost (i když ve svých prvních knihách James Lovelock toto vnímání rozhodně explicitně nepodporoval).

Vlivem svého nejednoznačného názvu a občasného rozporu mezi vědeckým základem a vlastním filozofováním Jamese Lovelocka se lze setkat s odlišnými a mnohdy až opačnými pohledy na teorii Gaii. Na straně jedné je tato teorie Gaia vnímána jako objektivizační teorie, která staví do centra svých zájmů pouze celkový systém planety a život sám (nikoliv člověka) a je založená na vědeckých faktech, nikoliv na filozofii (Kohák 2012). Na druhou stranu je teorie Gaia zároveň zařazována do intelektuálního proudu New Age, neboli do „New Age vědy” proto, že nabízí nový hopistický pohled na svět, který i přes svůj výrazný vědecký základ obsahuje určitou náboženskou dimenzí (Lužný 2004). Skrze spojení teorie Gaia a New Age byla teorie Lovelocka přiblížena k filozofii hlubinné ekologie - právě kvůli novému holistickému konceptu vmínání přírody a místa člověka v ní (tomuto tématu se věnuje další kapitola této bakalářské práce). Toto spojování teorie Gaia s hnutím New Age také výrazně přispělo k tomu, že tato teorie byla - a je - často odmítána odborníky, kteří považují teorii Gaia za blud v duchu hnutí New Age.

Ovšem je nutno uznat, že ve své původní podobě je hypotéza Lovelocka i přes určité faktické chyby nebo nedostatky hypotézou především vědeckou, dokonce přírodovědeckou. I přestože ve svých dalších knihách Lovelock rozvíjel jak svoji teorii, tak i svoji filozofii, základ jeho koncepce je neměnný - James Lovelock přesně staví výhradně na vědeckých argumentech. Jeho původní pátrání nezačalo u filozofické otázky člověka a jeho místa ve světě. Jeho původní inspirací nebylo emocionální prožívání kontaktu s přírodou. Lovelock dokonce nestavěl na premise, že se blížíme k ekologické katastrofě - to potom byla až odpověď, ke které během svého výzkumu dospěl. Na rozdíl od ostatních myšlenkových směrů, kterým se věnuje tato bakalářská

práce, teorie Gaia používá jméno bohyně za účelem popularizace vědecké pravdy, jak ji vidí James Lovelock. Je ovšem nutno přiznat, že během vývoje vlastní teorie se její autor dopouštěl chyb a omylů (které k vědě patří), ale zároveň i vlastními paradoxními výroky přispěl k tomu, že byla jeho teorie interpretovaná jako patřící k hnutí New Age.

5 OBRAZ PŘÍRODY-ŽENY V HLUBINNÉ EKOLOGII

5.1 HLUBINNÁ EKOLOGIE V KONTEXTU ENVIRONMENTALISMU

Pro pochopení specifik a využívání obrazu Přírody-Ženy (nebo spíš ženské přírody) v textech hlubinných ekologů je nezbytné pokusit se stručně nastínit složitý kontext, v němž se nachází hlubinná ekologie jako environmentální myšlenkový směr. K tomuto stručnému nástinu patří i vysvětlení, čím se od sebe liší hluboká a hlubinná ekologie a čím se tyto dva směry odlišují od „klasické“ ekologie.

Podle Erazima Koháka lze rozdělit ekologické strategie podle jejich přístupu k hledání příčin ekologické krize na dvě skupiny: objektivizující a subjektivizující. Objektivizující přístup hledá příčiny ekologické krize v soustavě přírody. Takovéto tázání má objektivní smysl a nebere v potaz lidská přání (reprezentantem tohoto přístupu je James Lovelock se svojí hypotézou Gaia, které se věnuje 4. kapitola). Druhým přístupem je subjektivizace, t.j. hledání příčiny ekologické krize v člověku a jeho chování. K tomuto druhému přístupu patří právě hluboká ekologie, hlubinná ekologie a ekofeminismus³ (Kohák 2012).

Základním předpokladem subjektivního přístupu v ekologii je teze, že příroda je sama o sobě dobrá. Toto její pojetí zahrnuje v sobě i lidskou přirozenost, která je rovněž hodnocená pozitivně. Ovšem právě lidské jednání a chování, právě ten lidský způsob uvažování zapříčinily současný zoufalý stav planety Země. Hluboká ekologie se snaží zjistit, co přesně lidé dělají špatně a čím způsobují ekologickou krizi (Kohák 2012, s.109-112).

Pojem „hluboká ekologie“ (deep ecology) byl zaveden na začátku 70. let norským filozofem vědy Arne Næss. Tuto hlubokou ekologii Næss postavil proti ekologii „mělké“. Podle tohoto rozdělení má být hluboká ekologie takovou ekologií, která hledá příčiny ekologické krize v lidských postojích a v konzumním způsobu života západní společnosti. Mělká ekologie se naopak zabývá technologiemi šetrné výroby a reformami, které mají zpomalit vývoj a spotřebu, ovšem nekritizují je (Kohák 2012).

Podle Erazima Koháka podobný styl uvažování existoval dlouho před Arne Næssem, dokonce je vlastní právě pravým ekologům a ekosofům: „*Ekologie byla tradičně hluboká ante*

³ kterému se věnuje 3. kapitola

verbum” (Kohák 2012, s. 114). Ovšem Erazim Kohák přiznává přínosnost rozdělené ekologie na hlubokou a mělkou, i když nesouhlasí s tím, že Næss označil dosavadní ekologii za mělkou.

Kohák odlišuje od sebe hlubokou ekologii Næsse a hlubinnou ekologii jeho žáků. Toto rozdělení je založeno na tom, že hlubinná ekologie se jednoznačně vydala výrazně víc spirituální a mystickou cestou, než to původně udělal sám Arne Næss. Navíc Erazim Kohák rozlišuje tyto názvy z toho důvodu, že Arne Naess sám nazýval svoji ekologii “deep ecology”, což by mělo být překládáno do češtiny jako „hluboká ekologie”, nikoliv „depth ecology” (což by naopak znamenalo ekologii hlubinnou) (Kohák 2012. s. 120-122). Ovšem stoupence Arne Næsse, kteří sami sebe považují za představitele “deep ecology” (Bill Devall, George Sessions, David Rothenberg, John Seed a další) nazývá Kohák reprezentaty hlubinné ekologie. Erazim Kohák považuje hlubinnou ekologii za svéráznou součást hluboké ekologie. Rozdíl vidí v tom, že hluboká ekologie na rozdíl od ekologie hlubinné nevyžaduje *„přijetí určitých filosofických pojmů jako kolektivní nevědomí, širší Já neboli atmán a podobně”* (Kohák 2012. s. 121).

Oproti tomu Bohuslav Binka s tímto dělením nesouhlasí a považuje Arne Næsse a jako žáky za představitele hlubinné ekologie. Binka uvažuje o hlubinné ekologii jako o jednotném směru, který definuje hlubinnou ekologii trojím způsobem: *„Genealogicky – přibližně stejnou dobou vzniku jednotlivých neofundamentalistických koncepcí a takřka jednotným prosazením v průběhu 70. let. Obsahově – nejméně čtyřmi základními rysy: podvojným dualismem, striktní distribucí kladných a záporných emocionálních center spojenou s výraznou lhostejností k realitě a důrazem na neracionální formy poznávání. A konečně vnějšími vztahy – odporem vůči moderní společnosti spojeným s ochotou využívat jejích (zejména vědeckých) poznatků a stejně ambivalentním vztahem k tradičním „konzervativním“ fundamentalismům”* (Binka 2008, s. 163).

Ve své práci preferuji rozdělení Erazima Koháka z toho důvodu, že je více specifické a umožňuje přesněji určit, o jaké odvětví ekosofického myšlení se jedná. Tudíž je tady hlubinná ekologie chápána jako specifická součást hluboké ekologie, jež má výraznější mystický nádech.

Teď bych chtěla zaměřit pozornost na to, jak sám Arne Næss pojímá a popisuje hlubokou ekologii. Podle něj je hluboká ekologie směrem, jenž sjednocuje zájem o kulturní rozmanitost se zájmem o záchranu přírody. Næss rovněž definuje hlubokou ekologii jako překračující jakýkoliv současný vědní obor. Hluboká ekologie se liší od „mělké” ekologie tím, že staví přírodu a její zájmy do centra uvažování, tudíž logicky podřizuje zájmy člověka zájmům přírody. Oproti tomu „mělká” ekologie stále vnímá přírodu především ze zorného úhlu lidských potřeb a zájmů, tím pádem v ní vidí pouhý zdroj. Zároveň podle Næsse mělká ekologie považuje přírodu za „nutně

zlou”, zatímco ekologie hluboká považuje za „toho zlého” člověka a hned podotýká, že krutost člověka není nutná (Næss 1996).

Zásadní význam pro hlubokou ekologii mají pojmy „seberealizace” a „ztotožnění”. Arne Næss se vymezuje vůči současnému chápání slova „seberealizace” jako seberozvoje. Toto chápání považuje za sobecké z toho důvodu, že takto pojatá „seberealizace” sleduje pouze individuální cíle jednotlivce. Navíc filosof zdůrazňuje soutěživý charakter západního pojetí „seberealizace” (Næss 1996, s. 88). Oproti tomu Arne Næss, inspirovaný indickou filozofií a konceptem atmánu, mluví o seberealizaci jako o rozšíření svého Já, které je podle něj nevyhnutelné během zrání a dospívání osobnosti (Næss 1996, s. 89). Takto pojaté rozšíření umožňuje jedinci ztotožnit se se vším živým a se životem samotným. Podle Næsse takové ztotožňování se s životem následně logicky vede k tomu, že ochrana přírody už není otázkou výběru mezi altruismem a egoismem. Práva jiných živých bytostí již neohrožují práva jedince, který se s nimi ztotožnil - protože teď jejich zájmy jsou také totožné se zájmy tohoto jedince (Næss 1996, s. 89).

Lze vidět, že hluboká ekologie Arne Næsse je bezpochyby plná úcty k životu a je inspirovaná východní filozofií, ovšem jeho úvahy jsou zároveň velice sofistikovaně filozofické a nabízejí ztotožňování s veškerým životem, jehož jsme projevem (spolu se všemi živoucími organismy vůbec). Ovšem Arne Næss mluví o abstraktním životě. Až u jeho žáků, představitelů hlubinné ekologie, lze najít spojení mezi ženou a přírodou. Za velice reprezentativní příklad svébytného uvažování hlubinných ekologů lze považovat sborník *Myslet jako hora: Shromáždění všech bytostí*. Právě na příkladech prací z tohoto sborníku bych chtěla ukázat, jak hlubinná ekologie spojuje ženství a přírodu a jak tento obraz Přírody-Ženy používá.

5.2 OBRAZ PŘÍRODY-ŽENY V TEXTECH SBORNÍKU *MYSLET JAKO HORA: SHROMÁŽDĚNÍ VŠECH BYTOSTÍ*

Tato kapitola se věnuje spojení mezi ženou a přírodou, které můžeme nalézt ve statích ze sborníku *Myslet jako hora: Shromáždění všech bytostí* (1992), jenž představuje velice reprezentativní ukázkou myšlení hlubinné ekologii. Stati, jež jsou v něm obsažené, nejsou jenom teoretickým uvažováním o ekologii, ale jsou určitou ekologickou praxí zároveň jsou povzbuzením k vykonání podobné praxe.

Spojení přírody a ženy najdeme hned v prvním textu, ještě než se objeví název knihy. Na první stránce knihy je totiž krásná báseň Barbory Demingové *Duch Lásky*. Tato báseň je voláním po Lásce, jež by měla zachránit Zemi:

„Jsme země z této Země, jsme kosti z jejích kostí.

Modlím se k Tobě touto písní, neboť jsme to zapomněli,

a tak

Země umírá”.

(Demingová 1992, s. 1).

V této básni se o Zemi mluví jako o umírající živé bytosti, jejíž jsme součástí, přičemž zároveň jsme příčinou jejího umírání. V této básni nemůžeme najít explicitní vyjádření ženskosti přírody, ovšem je patrné to, že příroda je specifikovaná pod názvem Země. Není to tedy uvažování o všudypřítomném principu života v duchu Næsse. Koncept přírody je zakotven v pojetí Země, která jako taková je považována za živoucí bytost. Zároveň autorka mluví o tom, že „jsme kosti z jejích kostí”, což invokuje představu organismu, nikoliv jenom naší kultaté planety. Podle mého osobního názoru taková představa živoucí Země je těsně spojená s obrazem Matky Země a tuto představu nepřímo invokuje.

Další text, ve kterém se setkáme s obrazem Přírody-Ženy je *Invokace* Johna Seeda. Ovšem na rozdíl od předchozí básně je toto vzývání posláním přímo k Zemi: „*Prosíme ducha Gaii o přítomnost...*“ (Seed 1992, s. 8). Toto volání po duchu Gaii se během celé invokace opakuje třikrát s tím, aby duch Gaii přivedl modlíciho se k poznání, přivedl ho k probuzení, k uvědomění si jednoty se vším živým, k poznání svého skutečného Já - kterým je tady myšleno Já, jenž se identifikuje i s mimolidskými živými bytostmi.

Dále je Gaia zmíněná v textu v následující větě:

„Kěž se všichni probudíme k naší skutečné a jediné přirozenosti - k přirozenosti Gaii, k přirozenosti žijící planety Země” (Seed 1992, s. 9).

Gaia je řeckou bohyní, kterou bychom mohli nazvat Matkou Zemí. Tudíž v *Invokaci* můžeme spatřit explicitní použití obrazu ženy-přírody pro zobrazování přírody. Gaia, ke které se obrácí John Seed, je živoucí a oduševnělou bytostí s ženskou tváří. Je pozorohodné, že Život je v tomto textu srovnáván se Stromem a je zmíněn odděleně od Gaii. T.j. Gaia je personifikací naší planety, krajin, přírody, je něčím, s čím sdílíme „*skutečnou přirozenost*” - avšak život a evoluce nejsou součástí tohoto konceptu. Život je zvláštní silou, která činí planetu „*živoucí*”. Život je také srovnáván s dechem, což připomíná indické náboženské představy: „*...modlíme se, aby dech*

života i nadále objímal naši rodnou planetu” (Seed 1992, s. 8). T.j. naše Země je živoucí, ale může zemřít, protože život není imanentní součástí Gaii. V tomto smyslu obraz Gaii ještě více připomíná personifikaci, antropomorfizaci Země. Život ji naplňuje, ale může ji i opustit stejně jako každého z nás. Pokud bychom chápali Gaiu jako zosobnění přírody (nikoliv jen Země), znamenalo by to, že příroda může zemřít.

Obraz Gaii je také použit Johnem Seedem v textu *Uslyšet v sobě hlas plačící Země*. Už samotný název tohoto příspěvku obsahuje metaforu, která antropomorfizuje Zemi prostřednictvím připisování jí hlasu a čistě lidské schopnosti plakat. Zároveň toto srovnání obsahuje v sobě informaci, že Země je schopná prožívat emoce. V tomto příspěvku Seed pojednává o současné ekologické krizi, jež ho přinutila prožívat spojení se Zemí a nutkání jednat „...v zájmu Země... v zájmu svého většího Já...” (Seed 1992, s. 12). Dále Seed zase hovoří o „uzdravení Země” (Seed 1992, s. 12), jako by Země byla živou bytostí. Poslední (v tomto příspěvku) zobrazování přírody jako Matky Země lze najít v následující větě: „Začneme-li slyšet, že Země k nám mluví, prošli jsme proměnou a svému konání začínáme rozumět z nové perspektivy” (Seed 1992, s. 23). Z tohoto úryvku je patrné, že Země je nejen živou bytostí, ale i bytostí schopnou komunikovat. Je to živá bytost, která může k nám promluvit - a my jí můžeme odpovědět.

Tudíž během tohoto příspěvku Seed zobrazuje Zemi jako antropomorfní bytost, jež žije a může být nemocná, má hlas, má emoce a pláče. I když angličtina nemá rody, ale slovo Earth se velmi často vyskytuje ve spojení s Mother Earth, t.j. můžeme odvážně předpokládat, že když se o Zemi mluví jako o antropomorfní bytosti, je míněna spíše bytost ženská než mužská. Tato interpretace je podporovaná i předchozími příspěvky, které explicitně hovoří o Gaie.

Další příspěvek v tomto sborníku, ve kterém jsem našla srovnání se ženou a přírodou, patří Arne Næssovi. Ve svém článku Sebeuskutečnění: ekologický přístup k bytí ve světě se Arne Næss věnuje zásadním koncepcím hlubinné ekologie: seberealizaci, identifikaci a lásce k přírodě. V tomto Næssově příspěvku znovu můžeme najít srovnání Země s Gaiou: „*Ted' je doba k tomu, abychom sdíleli ode všeho života na této týrané Zemi, abychom prohlubovali své ztotožnění se všemi životními formami, s ekosystémy a s Gaiou, s touto naší starou, bájemi opředenou planetou*” (Næss 1992, s. 33-34). Tady Næss nazývá Gaiou planetu Zemi a připomíná, že naše planeta je velmi stará. Krásný metaforický obrat „*bájemi opředená*” ještě více zdůrazňuje toto stáří. Zároveň se nám v tomto spojení mohou vybavovat staré báje, jež vyprávějí o hrdinstvích a nebezpečích, o darech bohů, bojích, dobývání a dalekých cestách. Tyto vzpomínky, zvláště ty

vzpomínky na chtonické mýty o Gaie, Matce Zemi, Uranovi, navozují asociaci nejen s pozitivní Matkou Zemí, ale i s brutalitou a nebezpečím.

V dalším příspěvku *Za hranicemi antropocentrismu* John Seed explicitně používá metaforu ženy pro zobrazení přírody v následující větě: „*Pro některé lidi však tato změna perspektivy vyplývá z činnosti ve spospěch Matky Země*” (Seed 1992, s. 40). Obraz Matky Země jsme už potkávaly předtím v podobě zmínek o Gaie, ovšem tady je tento obraz vyjádřen ještě průhledněji. Gaia je slovo, které můžeme interpretovat i jako jméno bohyně Matky Země, ale zároveň i jako název *hypotézy Gaii*. Ovšem v této větě je Země přímo nazvána Matkou, což je běžné slovní spojení, které má zároveň dlouhou tradici a pramení z pohanských tradic. Matka Země je rovněž názvem, který připomíná a naznačuje vztah, který je (nebo který by měl být?) mezi Zemí a živými bytostmi (včetně lidí), již ji obývají. Je to jako připomínka toho, že jsme vzešli ze Země, že jsme kdysi byli její součástí, ale zároveň je to i náznak toho, co bychom k ní - jako k matce - měli cítit. Je rovněž nutno zmínit, že popisování Země z hlediska mýtu zdůrazňuje ten typický lidský pohled na ni, typicky lidské vnímání a interpretaci.

Tuto představu, že jsme součástí naší planety, silně podporuje další článek ve sborníku. *Náš život jako Gaia* od Joanny Macyové je rozpomínáním se na vznik a vývoj naší Země. Během čtení se má čtenář ztotožnit s Gaiou a jejím příběhem, který začíná následovně:

„Dotkni se naší Země, dotkni se Gaie.

Dotkni se Gaie tím, že se dotkneš své tváře. Tvá tvář je také Gaia.

Dotkni se Gaie tím, že se dotkneš své sestry nebo bratra, Oni jsou také Gaia.

Nyní, v tomto planetárním čase, si Gaia začíná být vědoma sebe sama, poznává, kdo je, jak je bohatá v roznamitosti a kráse forem, kterých nabývá” (Macyová 1992, s. 66-67).

Kromě toho, že účelem tohoto úryvku je vyvolat intenzivní ztotožnění se čtenáře s Gaiou, tady najednou probíhá více procesů. Za prvé je Gaia zobrazená jako teprve vznikající planeta, za druhé je tady zobrazená jako schopná vědomí, vmínání sebe, sebereflexe a sebepoznání. Současně s tím (t.j. za třetí) Gaia prochází i fyzickými proměnami, které připomínají rozvojové fáze organismu. V následujícím textu znovu můžeme najít ztotožňování života Gaii a lidského života. Autorka srovnává evoluci organického života s fázemi lidského vývoje. Naráží na to, že lidské tělo má prastaré součásti, které jsou jakýmsi vzpomínkami na staré časy (Macyová 1992, s. 67).

Ovšem po metaforickém popisu vzniku a rozvoje Země a organického života Macyová logicky pokračuje příběhem lidského rodu. Autorka nastiňuje příběh vztahu člověka ke Gaie

v následujícím pořadí: bážlivá úcta a vděčnost, vnímání Gaii jako majetku, oddělení mysli od Gaii, ničení Gaii (Macyová 1992, s. 68-69). V této části znova dochází k zajímavému příkladu ztotožňování: „...*Gaia, naše podstata, je v nebezpečí*” (Macyová 1992, s. 69). Gaia najednou není pouze živoucí organismus, schopný vědomí, citů, sebereflexe a fyzického rozvoje. Gaia je kolem nás, ale i uvnitř nás, je to naše součást a naša podstata. Moje tělo - je jejím tělem. Zároveň Gaia, jak plyne z názvu, je naší matkou, což autorka také explicitně vyjadřuje následující větou: „*Ted', kdy Gaia onemocněla a onemocněly i její děti*” (Macyová 1992, s. 69).

Dalším textem, který v tomto sborníku najdeme, je *Poselství náčelníka Seattla*. Jak uvádějí tvůrci sborníku, nejedná se o historický dokument, ale o současné literární zpracování poznámek dr. Henry Smithe, který byl svědkem projevu náčelníka Seattla v roce 1854. Proto tento text obsahuje historické nepřesnosti a anachronismy. Z těchto důvodů je tento příspěvek tady vnímán jako současné dílo, jež je ovšem inspirováno skutečnými událostmi. Tudíž je to dílo, které lze přiřadit k textům hlubinné ekologie. Osobně již nepovažuji za autora tohoto příspěvku náčelníka Seattla. Ovšem editoři sborníku ho jako autora příspěvku uvádějí a podle toho budu toto dílo citovat.

V tomto příspěvku se můžeme setkat nejen s klasickým srovnáním přírody se ženou, ale i se zobrazením řek v ženské podobě: „*Řeky jsou našimi sestrami, hasí naši žízeň. Řeky dopravují naše lodě a dávají potravu našim dětem*” (Seattle 1992, s. 75). Toto srovnání připomíná docela typickou úvahu, že voda je ženským živlem (např. taosismus). Zároveň obraz ženy-řeky se určitým způsobem podobá obrazům nymf z řeckých pověstí. Je zajímavé, že řeky jsou tady najednou přirovnávané k sestrám, ale zároveň jsou považovány za osoby, jenž živí ostatní, což jsou spíše rysy mateřskosti (alespoň v rámci naší západní většinové zkušenosti). Nicméně v těchto slovech je patrný obraz příbuzných, pečujících a živících žen.

Dále v tomto textu můžeme najít mateřský obraz Země: „ [Bílý muž] *Svou matku - zemi - a jejího bratra - nebe - považuje za věci ke kupování a drancování, obchoduje s nimi jako s ovčími kůžemi nebo zářivými perlami*” (Seattle 1992, s. 75). V této větě je explicitně vyjádřeno mateřské postavení (a role) Země vůči lidem. Zároveň lze tento text interpretovat tak, že Země je matkou pro lidi a pro řeky. Tudíž řeky jsou považovány za starší sestry člověka, což by mohlo vysvětlit jejich pečující a živící aspekty. Srovnání Země s matkou můžeme spatřit i v další větě: „*Učte své děti to, co my učíme naše děti, že země je naše matka. Cokoliv se přihodí zemi, přihodí se synům této země*” (Seattle 1992, s. 77). Tady je Země nejen symbolicky srovnávána s matkou, ale i její osud se těsně propojuje s osudem lidí. Na jednu stranu to v kontextu celého textu navazuje na tematickou linii, že člověk nesmí přírodu ničit, protože tím ničí sebe. Ovšem tento obraz lze také

interpretovat jako obraz jakési původní jednoty matky a dítěte, světa a člověka, kdy to dítě - člověk - je tak malé, že je zcela závislé na matce. Tento obraz se pak opakuje i v popisu vztahu indiánů s přírodou: „Protože oni milovali tuto zemi tak, jako novorozeně miluje tlukost srdce své matky” (Seattle 1992, s. 78).

Tím pádem lze udělat závěr, že i přestože hlubinná ekologie nepokládá srovnání přírody se ženou za jeden ze svých základních konceptů, toto srovnání lze v patřičných textech často nalézt. Na základě uvedených příkladů použití obrazu Přírody-Ženy (nebo poukázání na femininní podstatu přírody) lze udělat závěr, že nejčastěji je pro zobrazování Země použit mateřský obraz, a to buď implicitně (Gaia), anebo explicitně (přímo nazvat Zemi matkou vůči lidem nebo tvorstvu). Zároveň v textu, jenž je připisován náčelníku Seattlovi, se lze setkat se srovnáním řek se sestrami, tudíž v tomto příspěvku nejen celková Země je vnímána jako femininní entita, ale i některé její jednotlivé součásti. Země je na mnoha místech nejen popisována jako femininní podstata, ale dokonce jako žena - a to tím, že můžeme spatřit obraz cítící, živoucí Země, jež si je vědoma sebe sama a je schopná sebereflexe - tudíž Země je vnímána jako antropomorfní bytost.

Lze spatřit docela pozoruhodný paradox. Text Macyové *Náš život jako Gaia* má za účel vyvolat pocit ztotožnění se Zemí, člověk si má uvědomit svou přírodní podstatu a neustále je připomínána skutečnost, že naše tělo je staré jako tato Země. Právě tento text nejvíc explicitně antropomorfizuje naši planetu a připisuje jí čistě lidskou vlastnost jako schopnost sebereflexe. Tím pádem dochází ke ztotožňování člověka s přírodou nejen prostředstvím „zpřirodnění” člověka, ale i pomocí antropomorfizace přírody. Je otázkou, který z těchto nástrojů působí na čtenáře intenzivněji.

Vzhledem k tomu, že ztotožňování člověka se Zemí a její vnímání jako „většího Já” člověka je jedním z nejzákladnějších principů hlubinné ekologie, na základě předložených příspěvků lze tuto koncepci interpretovat spíše jako antropomorfizaci Země obecně než jako zpřirodnění člověka. V podstatě i samotný tento princip obsahuje přenášení lidských měřítek na měřítka planety, která jsou pak považována za „ta přírodní”. Na druhou stranu si uvědomují nevyhnutelnost subjektivity lidského vnímání, které činí nemožným uskutečnění konceptů hlubinné ekologie z neantropocentrického hlediska.

Použití obrazu Přírody-Ženy je v těchto textech součástí kontextů, které mají nejen filozofický, ale občas přímo mystický a spirituální nádech. Dokonce lze říct, že obraz Matky Země je tady součástí jakéhosi skoro náboženského kontextu, kde na čas uctívání Země se pohlíží s nostalgií. Navíc se často můžeme setkat nejen s explicitním příkazem zastavit ničení Země, ale i poučným tónem ve vztahu k prožívání Země (jako například v textu náčelníka Seattla). Tím

pádem tyto příspěvky vytváří nejen soucitné pocity vůči Zemi. Zároveň s tím tyto texty jakoby nutí čtenáře prožívat Zemi a svůj vztah k ní přesně daným způsobem.

6 OBRAZ PŘÍRODY-ŽENY V NOVOPOHANSTVÍ: WICCA

V současné společnosti se člověk necítí být součástí přírody, což se často uvádí jako příčina současné ekologické krize. Ovšem problém oddělení člověka od přírody a tendence k narůstající individualizaci není problémem jenom ekologické povahy. Vnímání a prožívání vlastní jednoty se společností a se světem je nezbytně nutné nejen pro zachování přírody, ale i pro blaho člověka. Proto v dnešní době můžeme pozorovat snahy předložit vizi jednoty člověka, společnosti a světa. Mezi nejsilnější zástupce směrů, jež hledají tuto vizi, patří ekologie a nová náboženství, která se tím pádem občas prolínají (Lužný 2004).

Mezi náboženství, která nabízejí tuto vizi jednoty patří podle Dušana Lužného: Haré Krišna, ekologicky angažovaný buddhismus, New Age, Scientologie, Hnutí sjednocení, UFO kultury, Beat-Zen, Oscho-tantra, Hnutí lidských potencií (Lužný 2004). K těmto hnutím bych dále připojila současná pohanská hnutí neboli novopohanství, a to z toho důvodu, že je pro ně typické panteistické zbožňování přírody a přisuzování lidem božské podstaty (Partridge 2006, s. 270). Jak je vidět z tohoto obsáhlého seznamu, téma náboženství, jež se vzpírají sekularizovanému světu, je velice obsáhlé. Zabývá se jím Dušan Lužný ve svých pracích *Hledání ztracené jednoty* (2004) a *Zelení bódhisattové* (2000).

Ovšem vzhledem k cílům, jež si stanovuje tato práce, zaměří se tato kapitola především na zkoumání obrazu Přírody-Ženy v nových náboženstvích a na využití tohoto obrazu. Z tohoto důvodu bych se ráda věnovala novopohanství, respektive jednomu ze směrů pohanství - Wicca. Wiccanství je celosvětově rozšířeným směrem novopohanství a zároveň je i nejznámější. Právě z těchto důvodů bych se chtěla věnovat obrazu ženy-přírody ve směru Wicca.

Termín *pohan* pochází z latinského slova *paganus*, které se překládá jako vesničan (od *pagus* - vesnice). Tento termín pochází ze 4.-5. století, kdy v Římské říši byly metropole už téměř výlučně křesťanské, zatímco na venkově se ještě udžovaly staré kultury. První křesťané tento výraz používali pro označení příslušníků mimokřesťanských náboženství s výjimkou Židů (Štampach 2010, s. 142). Podle Christophera Partridge je dnes název „pohanství“ používán pro různé náboženské tradice, jež uctívají přírodu (Partridge 2006, s. 269). Jak už bylo zmíněno výše, pro pohanství je typické panteistické zbožňování přírody. Zároveň velkou roli v pohanství hrají přírodní cykly - tělesný, lunární, sluneční. Struktura roku většiny pohanů je založená právě na lunárních a solárních cyklech. Novopohanství je velice heterogenní a obsahuje mnoho rozličných náboženství.

Ovšem Partridge označuje tři pohanské tradice jako nejdůležitější: Wicca, druidismus, severská tradice (Partridge 2006, s. 270).

Obraz Přírody-Ženy má zásadní význam pro všechny tyto tradice:

„Ve skutečnosti je u pohanů patrný stejně jako u některých forem feminismu a ekofeminismu všeobecný odpor vůči patriarchálním monoteismům a popisování Boha výhradně v mužském rodě. Přestože pohané tvrdí, že usilují o vyváženost, a přestože většina učí, že mužský a ženský přístup jsou rovnocenné, větší význam rozhodně přikládají „Velké Bohyni“ a ženskému principu. Pohané užívají pro své bohyně mnoho jmen jako Isis, Diana, Asterté, Cerridwen, Kálí, Sachmet, Inanna, Hekaté a Paní“. (Partridge 2006, s. 270).

6.1 PŮVOD WICCANSTVÍ

Wicca je dnes nejnámější formou novopohanství. Existují i další názvy tohoto hnutí: Staré náboženství, čarodějnictví, řemeslo moudrých, nebo prostě řemeslo. Podle Christophera Partridge název wicca pochází z anglosaského jazyka a překládá se jako čarodějnice nebo vědma (Partridge 2006, s.295), ale podle slovníčku čaroděje Stewarta Farrare je původním významem slova *wicca* moudrost (Farrar 1996, s.213).

Podstata wiccanství spočívá ve víře, že fenomén čarodějnictví nejen skutečně existoval v minulosti, ale přežíval staletí honu na čarodějnice a zachoval se dodnes ve své původní podobě. Tudíž wiccané věří, že praktikují tisíciletou tradici, jež byla pečlivě předávána z generace na generaci (Streeter 2008, s.146; Farrar 1996, s.25). Ovšem v této práci se věnuji především obrazu Přírody-Ženy v moderním kontextu s důrazem na environmentální zacílení zkoumaného problému. Z tohoto důvodu bych se ráda věnovala původu wiccanství podrobněji a ukázala, že se jedná o moderní náboženství.

V podstatě wiccáni tvrdí, že i během křesťanských dějin, nehledě na kruté pronásledování heretiků, předkřesťanská náboženství stále přežívala a měla své příznivce. Proto se staré umění zachovalo do 50. let 20. století, kdy nejdůležitější postava wiccanství Gerald B. Gardner ji obnovil (podle názorů skepticky orientovaných historiků je i zakladatelem náboženství Wicca). Sám Gardner tvrdil, že potkal skutečnou čarodějnici, která ho do tradice zasvětila. Ale žádné důkazy pro jeho tvrzení neexistují, a proto odborníci pochybují o skutečném původu wiccanství. Ovšem osobnost Geralda Gardnera měla velký vliv na náboženství Wicca, jeho tradice a rituály.

Pro lepší pochopení původu kultu Wicca je nutné věnovat pozornost postavě Geralda Brosseau Gardnera. Gerald B. Gardner, objevitel nebo zakladatel kultu Wicca, významnou část svého života strávil na Dálném Východě, pracoval na plántážích, potom jako celní úředník. Měl

velký zájem o archeologii, numismatiku, magii, okultismus. I když neměl akademické vzdělání, byl to vášnivý čtenář a samouk. Poté, co ve věku 52 let opustil práci, přestěhoval se do Anglie a začal se aktivně věnovat svým koníčkům, což ho v důsledku přivedlo k objevení Wicca. Gerald Gardner vstoupil jako člen do rossenkruciánského divadla, které hrálo divadelní hry s mystickou tematikou. Divadlo následně založilo mystický řád jménem rossenkruciánské bratrstvo z Cortony (Streeter 2008 s.148). Právě v Anglii Gardner údajně potkal Dorothy Clutterbackovou, která ho zasvětila do „staré tradice“. Ovšem neexistují žádné důkazy, že se to skutečně stalo. Většina historiků popírá fakt zasvěcení Gardnera do tohoto „starého náboženství“ a považuje ho až za zakladatele wiccanství (Partridge 2006 s. 295).

Tradice založená (nebo obnovená) Geraldem B. Gardnerem je dnes známá jako gardneriánská. To je ovšem pouze jeden ze směrů současného wiccanství. V rámci Wicca současně existovaly a dodnes existují různé směry, které se mezi sebou občas výrazně liší. Ovšem obecně se mluví o tom, že existují tři základní cesty wiccanství: gardneriánská Wicca, alexandriánská Wicca, dědičné čarodějnictví, tradiční čarodějnictví a feministické čarodějnictví (jeden ze směrů gardneriánské Wiccy) (Partridge 2006 s. 295).

Některé směry jsou ekologické (Church of All Worlds — Církev všech světů), některé feministické. Některé jsou otevřené společnosti, zveřejňují postupy rituálů (Aliance Bohyně, Seax-Wicca), některé naopak mají přísnou hierarchii a dbají na obřadovou stránku (Alexandrijská tradice). I když skoro všechny směry provádějí rituály a slavnosti v covenech, existuje směr nazývaný „ochranné čarodějnictví“. Ochranní čarodějové a čarodějky dávají přednost samostatnému působení před členstvím v organizovaných covenech.

6.2 NÁBOŽENSTVÍ WICCA

Vzhledem k problematice této práce je velmi důležité zjistit, čemu wiccané věří. Ale tato bakalářská práce nemá ambice zkoumat všechna odvětví wiccanství ani jejich odlišnosti, a proto cílem této podkapitoly bude popsat jádro náboženství Wicca, které je společné pro všechny směry, a nejvíce rozšířené tradice.

Podobně jako ostatní pohané mají i někteří wiccáni sklon myslet, že Božstvo je v určitém smyslu totožné s přírodou — uctívají duchy, kteří ji obydí. Ale ve skutečnosti věří, že Božstvo a kosmos jsou rozdílné. „I když Božství přebývá v přírodě, je přírodě imanentní a je neoddělitelné od přírody, v určitém smyslu jsou také Bůh či Bohyně od přírody odlišní. Božství přírodu transcenduje, usměrňuje a pečuje o ni“ (Partridge 2006, s.297). Úcta k přírodě je ústřední pro všechny směry náboženství Wicca. Čarodějnice se snaží žít v souladu se světem a respektují

přírodní zákony (Streeter 2008, s. 186). Ovšem pro jakékoliv novopohanské náboženství platí, že jeho příslušníci jsou především lidé moderního světa, tudíž nemohou se úplně vrátit k původnímu přírodnímu způsobu života a spojení s přírodou.

Všechny novodobé čarodějnice, které se hlásí k wiccanství, uctívají dvojici Boha a Bohyně. „Čarodějnice věří v božstvo, jež v konečném důsledku není ani ženské, ani mužské. Božstvo na sebe bere podobu ženského a mužského protějšku — Bohyně a Boha. Zejména Bohyně je pro čarodějnické náboženství důležitá“ (Streeter 2008, s. 186). Bohyně má různá jména — Éset, Diana, Danu, Aradia a je ztotožněna s Matkou Zemí, bohyní plodnosti a nekonečného běhu života. Bůh je často zobrazován jako Rohatý Bůh, do jisté míry sdílí roli Bohyně a také symbolizuje život, smrt a znovuzrození. Je to Bůh lesů, který se zobrazuje s jeleními parohy na hlavě. Také má několik jmen, nejčastěji však je nazýván Cernunnos, z čehož plyne, že je to postava z keltské mytologie, v níž je rohatý Cernunnos bohem života a smrti a vládcem lesních duchů a běsů (Podborský 2006). Kvůli paroží je Rohatý Bůh občas ztotožňován s Měsícem oproti některým pohanským představám, ve kterých lunární kult patřil ženskému principu, zatímco solární kult se počítal jako mužský (řecká mytologie, slovanská mytologie). Ale půlměsíc, který symbolizuje rohy, představuje hojnost, úrodu a plodnost.

Jako většina novopohanských hnutí, Wicca odmítá nejen znázorňování Boha jako muže, ale i patriarchální nadvládu mužského principu. Dvojice Rohatého Boha a Bohyně představuje rovnováhu mužského i ženského principu, oba jsou uctíváni jako stejně důležití. Ovšem jak už bylo výše zmíněno, většinou se preferuje Bohyně. Tím pádem lze udělat závěr, že právě obraz přírody-ženy je ústřední ve wiccanském vnímání světa.

Bohyně je často uctívána jako Trojjediná Bohyně — Panna (kterou symbolizuje přibývajícím Měsíc), Matka (úplněk) a Babice (ubývajícím Měsíc). Koncept Trojité Bohyně symbolizuje rovnost všech životních etap ženství (Partridge 2006, s.297). Rohatý Bůh je sluncem ve vztahu k měsíci Bohyně. Ústředním mýtem, který je důležitý pro všechna odvětví náboženství Wicca, je nekonečný koloběh života, Kolo roku, Mýtus znovuzrození nebo Mýtus Bohyně. Michael Streeter ve své práci Čarodějnictví: tajné dějiny uvádí, že jednou z verzí tohoto cyklického příběhu je řecký mýtus o Persefoné, „jež vždy na část roku (zima) sestupuje do podsvětí, aby se opět vrátila nahoru na zem (jaro/léto)“ (Streeter 2008, s. 187).

Čarodějnice uctívají Bohyni jako Matku Země neboli Velkou Matku (Gaiou), tudíž považují lidi za její děti. Z toho logicky plyne chápání člověka jako mikrokosmu (malého světa), který je zmenšenou podobou makrokosmu (velikého světa, univerza). Základem rituálů tudíž je přesvědčení, že mikrokosmos a makrokosmos spolu rezonují. Cílem rituálu je „vyladit“ člověka s

vesmírem pomocí transa nebo jedné z Osmi stezek magie, potom se mikrokosmos a makrokosmos mohou sjednotit a navzájem se ovlivňovat.

Síla, které se wikkanský coven zmocní během rituálu, není ani dobrá, ani zlá, a je na svědomí těch, kdo rituál provádí, k čemu ji budou používat. Wicca je jedno z malých náboženství, které nemá přísný seznam „hříchů“. Současně s tím ani nepovažuje tělesné za hříšné, jedním z cílů Wiccy je plné užívání radostí života. Sexualita se neodsuzuje, považuje se za důležitou součást života. Wicca má ovšem také svá etická stanoviska, i když jsou docela lakonická. Čarodějnice se řídí Wiccanským rede, které spočívá v tom, že čarodějnice může jednat jakkoliv chce, ale nesmí ubližovat ostatním: Pokud nikomu a ničemu neubližuješ, dělej si, co chceš. Druhou důležitou myšlenkou, která tvoří etiku wiccanství, je zákon trojí odplaty. Čarodějnice věří, že všechno, co udělá, se jí vrátí v trojnásobné podobě. A proto si nemůže vzít na svědomí, aby dělala něco zlého. Wicca ovšem znamená cestu rozvoje a sílu, a proto přináší i velkou zodpovědnost.

Wicca se hlásí ke staré až pradávnejší tradici, která dle přesvědčení wiccanů je starší než křesťanské náboženství. Ovšem ve skutečnosti víme o původu wiccanství velmi málo a ani si nejsme jisti, jestli je to opravdu stará tradice, nebo jestli to je objev Gardnera. Wicca používá staré, relativně univerzální schéma náboženství, dá se říct, že je to uplatnění až stereotypického obrazu pohanství. Je to „sterilní, dokonalé“ schéma zjednodušující skutečné politeistické systémy (například dualismus lunární a sluneční nebo svět živých a mrtvých). Nemůžeme odmítnout existence tohoto dualismu v pohanství; ale měl spíše skrytou podobu nebo nebyl tak zjevný. Pro domorodé kultury měla různá božstva jiný, ale stejně důležitý význam, většinou celkový počet bohů přesahoval dvojici — slovanský, severský, keltský, řecký i egyptský panteon se mohou pochlubit velkým počtem božstev. Různé skupiny mohly preferovat určitá božstva z panteonu dle jejich specializace.

Můžeme tak dojít k závěru, že se wiccáni hlásí k tradici, která pravděpodobně nikdy v minulosti v takové podobě neexistovala. Za prvé proto, že vzhledem k povaze starých pohanských kultů a náboženství nemáme dostatek důvěryhodných pramenů, podle nichž by bylo možné je revitalizovat. Většinou je příčinou neexistence obdodných písemných pramenů nebo jejich malý počet apod. Můžeme tak dospět k závěru, že Wicca je uměle vytvořeným, syntetickým a eklektickým moderním náboženstvím.

Na jedné straně předstírá, že má dlouhou nepřetržitou tradici, a proto dezinformuje své příslušníky a poskytuje jim falešnou identitu — čarodějnice se cítí tím, čím nejsou — pronásledovateli starých tradic, příslušníky revitalizačních hnutí. Ale na straně druhé, i když nedokážeme ztotožnit wiccanství s konkrétním pohanským náboženstvím, je to revitalizace

určitého stereotypu pohanství. Můžeme interpretovat vznik Wicca jako touhu po určité revitalizaci archetipálních vzorků kultů a myšlení — cyklický čas, vzájemná propojenost člověka a přírody, víra v magie, animismus, společné rituály, určité ztotožňování Božstva a přírody, víra v reinkarnaci. V určitém smyslu můžeme dokonce porovnat existenci různých wiccanských hnutí s kmeny, které dávají přednost různým božstvům.

Ale i přesto zůstává Wicca moderním náboženstvím, produktem současné společnosti, který odpovídá duchovním potřebám dnešního západního světa. Je to modernímu člověku přizpůsobené „přírodní náboženství“, které na straně jedné je částečným návratem do minulosti dávajícím svým příslušníkům jistotu, kořeny, stálou identitu. Wicca splňuje touhu po hledání „skutečného“, „autentického“, „původního“ náboženství. Moderní západní člověk ztratil nebo částečně ztratil tradice svého rodu a zároveň ztratil i duchovní kontakt s přírodou, se světem, který ho obklopuje. Ovšem i moderní člověk stále potřebuje své zázemí a kořeny, a proto je hledá, a to až v pradávných dějinách lidstva.

Duchovní kontakt s přírodou a její zbožné uctívání je jednou ze základních hodnot všech směrů wiccanství. Ovšem pro některé směry má tato hodnota přímo ústřední význam. Tuto filozofii sdílejí taková wiccanské hnutí, jako například Církev všech světů (Church of All worlds) a ekopohanství. Vzhledem k environmentálnímu zacílení této práce bych ráda dále věnovala pozornost těmto dvěma specifickým směrům.

6.3 CÍRKEV VŠECH SVĚTŮ (CHURCH OF ALL WORLDS)

Církev všech světů je význačnou novopohanskou organizací. Na svých oficiálních webových stránkách CAW prohlašuje, že je jednou z nejstarších novopohanských organizací ve Spojených státech amerických. Církev všech světů nemá žádná dogmata nebo vyznání a jediné, co spojuje členy této organizace, je úcta k Přírodě a touha žít ve spojení s Přírodou. CAW považuje Přírodu a Zemi za živoucí objekty. Lidé jsou vnímáni nejen jako děti Země, ale jako její buňky, které se vyvíjejí uvnitř těla Gaie (Lewis 2006, s. 298).

Obraz Přírody-Ženy má zásadní význam pro CAW a Matka Země je považována za největší a ústřední božstvo: „*The primal and supreme deity of the ancient world, the oldest and most universally worshiped, was the Great Mother, Mother Earth, Mother Nature... For thousands of years before there were any male gods, there was The Goddess, and Her worship continued unabated clear up until its violent suppression by Iron Age patriism.*” (Otter - Zell, n.d.). CAW věří v jednu mocnou femininní bohyni, která má mnoho jmen - Isis, Gaia, Afrodité apod. Bohyně

je ambivalentní, je spojením protikladů, poskytuje moudrost a smrt. Bohyně se manifestuje v různých podobách a velice často je uctívána jako Trojjediná Bohyně - Panna, Matka a Stařena. Existuje i mnoho dalších podob a aspektů Velké Bohyně (Otter - Zell, n.d.).

Velká Matka Příroda je v náboženství Církví všech světů považována za nejstarší a nejvýznamnější aspekt Bohyně. Tento její aspekt se též projevuje jako všeobklopující energie života. Matka Příroda je tudíž chápána nejen jako žena, ale jako kosmická energie a entita, jež není personifikací pouze naší planety, ale celého Vesmíru. Otter a Zell považují kvazar za její dělohu, z níž teče energie, a černou díru za její ústa, která pohlcují materii, aby byla narozená znovu (Otter - Zell, n.d.). Právě tato mocná entita je v CAW považována za podstatu s esencí Velké Bohyně. Bohyně je Příroda, Bohyně je Země. A proto je Země považována za živoucí organismus.

Na oficiálních webových stránkách Church of All worlds lze hned spatřit informaci o tom, co CAW vnímá za svoje poslání a k čemu směřuje: „*The mission of the Church of All Worlds is to evolve a network of information, mythology and experience that provides a context and stimulus for reawakening Gaia and reuniting Her children through tribal community dedicated to responsible stewardship and the evolution of consciousness*” (“Official Website of The Church of All Worlds: Welcome”, n.d.). Na rozdíl od mnoha jiných wiccanských směrů CAW nejen uctívá Matku Přírodua zdůrazňuje její femininní podstatu (podobné rysy projevují i dianické kultury v rámci Wicca), ale zaujímá pozici angažovaného nábožensko-ekologického hnutí.

6.4 EKOPOHANSTVÍ

Dějiny ekopohanství jsou úzce spojeny s aktivními ekologickými protesty, které se odehrávaly ve Velké Británii v 90. letech 20. století. Tyto akce byly zaměřené proti rozšiřování lomů a stavbě nových letištních ploch. Všechny tyto protestní akty měly nenásilnou povahu: „*Odpůrci staveb používali vždy stejnou taktiku: organizovali nenásilné přímé akce, zabraňovali stavebním pracím vlastními těly, připoutávali se ke stavebním konstrukcím či se zamykali v tunelech*” (Letcher 2006, s. 300).

Zdaleka ne všichni účastníci protestních akcí vyznávali pohanské náboženství (nebo vůbec nějaké). Ovšem pohanské názory se šířily v rámci celého hnutí ekologických aktivistů. Tak se v rámci hnutí objevila spiritualita, která je nazývána „ekopohanství”. Od ostatních pohanských směrů se toto hnutí odlišuje tím, že přikládá velkou váhu přímým akcím. Mezi ekopohany lze najít dvě odlišné skupiny lidí: stálé členy konkrétních pohanských organizací a vyznavače rozmanitých spiritualit, kteří obývají protestní tábory (Letcher 2006, s. 301). Tady bych se chtěla zaměřit

výhradně na příklad první skupiny ekopohanů, protože druhá skupina představuje velice rozmanitou směs, v níž hraje významnou roli vliv Wiccy (které je věnována celá tato kapitola) a New Age (kterému se částečně věnuje kapitola Hypotéza Gaia).

Andy Letcher považuje organizaci Dragon Environmental Network (Ekologická síť Drak) za nejlepší příklad skupiny ekopohanů, kteří jsou zároveň zasvěcenými členy wiccanství (Letcher 2006, s. 301). Dragon Environmental Network je decentralizovanou sítí, která nemá žádný seznam přísných pravidel, ovšem mají určité základní principy:

1. Víra v posvátnost Země.
2. Drak je decentralizovanou sítí, jež spojuje lidi společně pracující na lokálních, národních a mezinárodních problémech.
3. Ekologická síť Drak provozuje nenásilné přímé akce.
4. Otevřenost vůči novým členům, kteří sdílejí tyto principy v nezávislosti na jejich náboženském nebo spirituálním vyznání.

(“Dragon Network: Environmental Paganism: Principles”, n.d.)

Dále si Dragon Environmental Network stanovuje následující cíle: rozšířit povědomí o posvátnosti Země, inspirovat pohany k zapojení do konzervací (např. zapojením do The Concervation Volunteers (TCV), inspirovat pohany k zapojení do environmentálních kampaní, rozvíjení principů a praktik magických a spirituálních akcí (“Dragon Network: Environmental Paganism: Principles”, n.d.).

Ústředním principem Ekologické sítě Drak je propojení pohanství a ekologie. V praxi to vypadá jako spojení magických obřadů s přímou akcí: *„Spočívá v představě ‚nabírání‘ domnělé zemské či ‚dračí‘ energie, která má posílit jak ohroženou část země, tak i ty, kdo se ji pokouší chránit”*. (Letcher 2006, s. 301).

Všichni ekopohané považují za obzvláště důležitý fyzický kontakt s přírodou. Součástí ekomagie je i vytváření vztahu s geniem loci, s duchem místa. Ekopohané se podobají starověkým pohanům v tom, že věří v existenci víl, skřítků, rusalek a dalších duchů, kteří obývají přírodu. Ekopohané údajně občas zažívají setkání s těmito duchy (občas pod vlivem halucinogenů), což považují za důkaz správnosti své zvolené cesty a skutečně vzorného duchovního a ekologického způsobu života (Letcher 2006, s. 302).

7 DISKUSE

V této kapitole bych se chtěla pokusit shrnout názory na spojení mezi ženou a přírodou a použití obrazu Přírody-Ženy, jež byly v této práci prozkoumány. Zvláštní pozornost bych chtěla věnovat otázce, na základě jakých společných vlastností jsou žena a příroda vzájemně spojovány. Rovněž bych chtěla srovnat přístupy feminismu, hlubinné ekologie, wicca a hypotézy Gaia v jejich hodnocení tohoto spojování. Zároveň se tato kapitola zabývá úvahami o vztahu mezi člověkem a přírodou. Na základě těchto úvah, a zároveň na základě zkušeností a poznámek všech myšlenkových směrů, kterým se věnují předchozí kapitoly této bakalářské práce, bych chtěla v této kapitole zvážit, jaký potenciál a rizika skrývá obraz přírody-ženy a jak lze tento obraz využít v environmentalismu.

7.1 ÚVAHY O VZTAHU ČLOVĚKA A PŘÍRODY

V této podkapitole bych chtěla stručně nastínit vývoj vztahu člověka k přírodě z hlediska analytické psychologie a filozofie. Z pohledu jungiánské psychologie hraje významnou roli pro vztah člověka k přírodě archetyp přírody. Pojem archetyp přírody je tady použit v té podobě, jak ho definoval Stephen Foster, tudíž jako *“univerzální princip života, psychologicky se manifestující ve vztahu k fyzickému světu”, “Archetyp přírody, to jsou konkrétní aspekty přírody s instinkty a fyzickými potřebami. Můžeme ho také považovat za energii prostupující prostorem a časem vyvíjející tlak na lidské vědomí”* (Foster 2012, s.49). Archetyp přírody je genderově vyvážený, tudíž obsahuje atributy a aspekty jak mužského, tak i ženského principu. Stejně, jako ostatní archetypy, i archetyp přírody je bipolární. Instinktivní dimenze archetypu přírody je vyjádřena působením instinktů – například sebezáchovných. Duchovní pól je vyjádřen kreativitou a tvořením. Člověk prožívá materiální pól archetypu přírody jako fyzické vjemy prostředí, ale zároveň jako vlastní intenzivní tělesné vjemy a potřeby. Duchovní pól archetypu přírody je člověkem zakoušen jako numinózní prožitek přírody (Foster 2012).

Na počátku dějin si lidé neuvědomovali svoji oddělenost od přírody. Lidstvo bylo vnořeno do přírody v *participation mystique*, v nevědomé jednotě. Ovšem v průběhu rozvoje vědomí si člověk začal uvědomovat sám sebe a svoji oddělenost od přírody. Je důležité zdůraznit, že archetyp přírody byl součástí lidské psyché ještě před tím, než si jedinec uvědomil svoji oddělenost od přírody. Člověk začal vědomě vnímat přírodu jako toho druhého. Tento zrod vědomí, a první pohled na přírodu z pozice bytosti od ní oddělené, je zobrazen v mýtech stvoření.

V těchto raných mýtech byly některé aspekty archetypu přírody personifikovány jako přírodní bohové a bohyně: Gaia, Demeter, Dionýsos, chthonická božstva (Foster, 2012). Tyto prvotní personifikace přírody jsou, metaforicky řečeno, čerstvými otisky archetypů a nesou jejich vlastnosti. Božstva, zosobňující přírodu, jsou chápána a prožívána jako ambivalentní a mocné bytosti, které ovládají člověka. Na této etapě lze pozorovat nejen materiální závislost člověka na přírodě, ale i duchovní vztah k ní. Personifikace přírody umožňovaly navazovat s ní vztah, jako s tím druhým, který byl emocionálně prožíván. Zároveň, byla v podobě těchto božských personifikací příroda uctívána a respektována. Jak se stalo, že se tento vztah změnil?

Stejně, jak prožívali přírodu, tak lidé přírodu zakoušeli ve své denní činnosti, a tím ji poznávali. Příroda se jevila člověku jako mohutná mocnost, tajemná a nepochopitelná, na které byl člověk zcela závislý. Ovšem lidská mysl si nemohla poradit s nekonečně složitým vesmírem a proto musela zjednodušovat. Podle Skolimowského, lidská mysl „*musí zjednodušovat – aby pochopila. Každý akt chápání je simplifikace*“ (Skolimowsky 2001, s.114). Tím pádem jednotlivý celek přírody, kterou člověk prožíval, byl během procesu poznání „rozkouskovan“ a redukován. Rozvoj náboženství, stejně jako rozvoj vědy, lze chápat jako rozvoj jednotlivých specifických systému poznání, které přispívají této redukci přírody z mohutné, tajemné a numinózní mocnosti k menším, jednotlivým součástem, které lidská mysl může uchopit. Bohužel, tato práce nemá prostor se zabývat podrobně vývojem lidského vnímání a poznávání přírody a světa; je ovšem podstatné zmínit, že zde vycházíme z koncepce Skolimowského, tedy že každý racionální pohled na svět není objevem současné vědecké metody. Úvahy o kosmu ve starověkém řecku, obraz světa gotické kultury a současná vědecká deskriptivní metoda – každý z těchto způsobů poznání má vlastní racionalitu. Všechny tyto systémy poznání a vnímání světa jsou součástí určitých socio-kulturních systémů, se kterými jsou koherentní. Ovšem moderní vědecká metoda, která se stala novým bohem současnosti, přírodu nejen simplifikuje, ale atomizuje. Podle Skolimowského, atomizováním přírody člověk atomizoval i sebe, a tak přišel o vlastní význam. „*Sterilizovaná racionalita nás oloupila o city a duchovní život*“ (Skolimowski 2001, s.147). Naše mysl vytváří naši realitu (Skolimowski 2001), a tak se i realitou člověka stal redukováný, simplifikovaný obraz světa, který má málo společného s mohutnými numinóznostmi přírody raného lidstva. Tudíž, během poznání a simplifikování člověk postupně ztrácel kontakt s celistvostí archetypu přírody a přírody samotné.

V našem současném západním světě vyzdvihujeme roli vědy a vědeckého poznání světa. Věda se považuje za nadřazenou vůči náboženství a umění. Opravdu, vědecký pokrok zvýšil materiální životní úroveň lidí, ale zároveň s tím přinesl frustraci, stres, pocit nesmyslného života, ztrátu posvátného a devastaci životního prostředí. Vědecký pokrok přinesl i uvolnění mocné

ničivé energie atomu, která je děsivá a nebezpečná. Ovšem i přes tyto „komplikace“ je vědecké poznání považováno za garant pravdy. Vědecké poznání je považováno za to jediné objektivní a správné (Skolimowski, 2001). Nicméně podle Skolimowského „do našich teorií je zabudována i naše mysl a nástroje, a struktura těchto teorií obsahuje také specifické lidské schopnosti a současně meze těchto schopností. A dále víme, že do těchto nástrojů a teorií je začleněna i naše vnímavost“ (Skolimowski 2001, s. 203). Z toho plyne, že člověk není schopen objektivně vnímat svět ani prostřednictvím nástrojů, které k tomu utváří. Tudiž, vědecké vnímání světa nemůže přiblížit člověka k objektivnímu vnímání reality. Ovšem, jak už bylo zmíněno, tento druh vnímání skutečnosti značně přispěl ke ztrátě smyslu života člověka, a kontaktu člověka s duchovním pólem přírody. Novověká racionalita a vědecké metody značně přispěly k odkouzlení světa, a tím svět ztratil to, co ho přesahovalo: „Nepoznatelné síly přímo z jiného světa, nebo přinejmenším z námi nenahlédnutelných sfér toho známého byly odmítnuty a jejich moc absolutně popřena“ (Sokoličková 2010, s. 115). Lze tedy se zoufalstvím prohlásit, že lidstvo obětovalo participation mystique pro prožívání vlastní oddělenosti; a také obětovalo vnímání přírody jako ambivalentní, mocné a tajuplné entity, a prožívání numinózního spojení s ní, pro redukování obrazu vesmíru a klamu jeho objektivního poznání.

Tím pádem současný západní člověk žije v redukovaném světě a vnímá přírodu jako atomizovanou. Lidstvo je stále spojené s materiálním pólem přírody – stále cítíme změny počasí, vnímáme přírodní objekty, pociťujeme hlad nebo žízeň. Člověk je neustále v kontaktu s materiální dimenzí přírody a prostřednictvím ní s přírodou komunikuje. Příroda je pro nás jak systém pocitů, tak i souhrn objektů. S pocity se musíme vyrovnávat – uspokojovat hlad nebo se chránit před deštěm. Ale s objekty můžeme vstupovat do interakcí – můžeme hladit kočku nebo kácet les. Příroda, jež je zbavená svého duchovního pólu, se stává pouhým zdrojem. Les znamená především dřevo, nikoliv bydliště lesních víl a zeleného muže. Když chceme být v kontaktu s přírodou, tak jdeme do parku, abychom dýchali čerstvý vzduch. Nicméně není pravdou, že současný člověk není schopen prožívat přírodu esteticky, básničky a duchovně – jenže tyto roviny vnímání jsou nejčastěji považovány za podřadné. Světem vládne materialisticko – vědecké a ekonomické uvažování, pro které je důležitější získat zdroje, než prožít přírodu. Tím pádem u kořene ekologických problémů a současného ničení přírody stojí odduševnění a odkouzlení přírody, a ztráta kontaktu s archetypem přírody.

Ovšem i v minulosti lidstvo často zaujímal konzumní postoj vůči přírodě. Naším cílem není dokázat, že kdysi, v preliterárních pospolitostech člověk nevnímal přírodu jako zdroj materiálních hodnot. I v minulosti se lidstvo dopouštělo zneužívání přírody a mělo vůči ní konzumní postoj. Ovšem moderní věda a technika dosáhly té fáze vývoje, kdy se nevědomý postoj

člověka stává nebezpečným. Tudíž nemluvíme o existenci jakéhosi „předvědeckého“ a „předracionálního“ postoje vůči přírodě, který zde byl v minulosti a návrat k němuž je řešením současné situace. Podle názoru autorky této práce spočívá možné řešení ve vyváženém vztahu s přírodou, navazování kontaktu jak s duchovním, tak i s materiálním pólem přírody. Lidé by měli uchopit a vědomě integrovat archetyp přírody.

Je též důležité, aby si lidstvo uvědomilo nebezpečnost současné ekologické situace, svoji vlastní roli v ní a nutnost změn v životním stylu a postojích. Bohužel, i přes hojná data, která potvrzují tendenci globálního oteplování, reflektující zoufalý stupeň znečištění vzduchu a vodstva, lidé často odmítají změnit svůj životní styl, nebo dokonce vůbec uznat existenci ekologických problémů. Stephen Foster vysvětluje odmítavý přístup lidí k existenci environmentálních problémů narušením spojení s archetypem přírody, stínovým chováním a strachem. Myšlenka o moci a nebezpečnosti přírody vyvolává u člověka pocit bezbrannosti vůči přírodě a tím pádem je tato informace nebezpečná pro Já jedince, což vyvolává aktivaci obranných mechanismů. Tyto mechanismy jsou vyššího a nižšího řádu. K obranám vyššího řádu patří intelektualizace a racionalizace. Tyto obrany můžeme vidět v různých typech analýz a hodnocení rizik. K obranám nižšího řádu patří idealizace, projekce a fantazie. V případě závažné ekologické katastrofy se aktivuje patologická úroveň obran, mezi které patří: popření, vytěsnění, štěpení a distorze reality. Zároveň se lidé vyhýbají informacím zmiňujícím nebezpečné chemikálie a jiné toxické látky, protože je nevidí a nemohou kontrolovat. Tyto informace upozorňují naši zranitelnost. Obecně lze říci, že informace o ekologických hrozbách nám připomínají naši smrtelnost, cykličnost přírody a závislost na ní, což také vyvolává odpor (Foster 2012). Lze také předpokládat, že psychické zábrany se aktivují za účelem zachování postojů, které jsou společensky přijatelné, konformní, které jsou sdíleny s bližším okolím a odpovídají sociální normě (Atkinson 2003). Tím pádem se komunikace environmentálních problémů stává velice komplikovaným úkolem. Zároveň ale předpokládáme, že narušení kontaktu s archetypem přírody vede jak k odpojenosti člověka od přírody, tak i k nepochopení a neprožívání přírody jako komplexního vyváženého celku, jehož je člověk součástí. Člověk se pak necítí být součástí přírody.

Je nutno přiznat, že současná komunikace environmentálních problémů často nepočítá s touto informací. Ekologická reklama často přehlíží dokonce i zásady reklamy, které spočívají v tom, že strach, který mediální zpráva vyvolává, zhoršuje zapamatovatelnost této zprávy a dokonce i pravděpodobnost, že bude povšimnuta (Vysekalová 2007). Na druhou stranu, je nutné informovat lidi o současné ekologické situaci a přesvědčovat je, že změny jsou zapotřebí. Komunikace environmentálních témat je velké dilema. Zároveň environmentální reklama často operuje moc širokými a obecnými obrazy, které nejsou vztaženy ke konkrétním situacím běžného

života. Stejně tak lze potkat reklamy, které jsou vztaženy ke konkrétním tématům, ale nijak nerozšiřují tato témata do širších souvislostí. Současné environmentální reklamě často chybí prezentace přírody jako celku a zároveň demonstrace dopadu lidského chování na přírodu jako celek.

Environmentální reklama čelí nejen psychickým obránám příjemců, ale musí také konkurovat komerčním reklamám ve snaze přitahovat pozornost, být zapamatovatelná, pochopitelná a vést k osvojování nových informací a/nebo vzorů chování. Na rozdíl od komerční reklamy, environmentální reklama nejenže často operuje se strachem, ale postrádá samotný pojem značky, a s ním spojené faktory: jednotný styl a společné logo. Díky tomu environmentální reklama nemá společnou tvář – jejími zákazníky jsou různé neziskové nebo státní organizace, které dávají svá loga a názvy k dispozici. Tím pádem environmentální reklama „prodává“ svoji „značku“ – přírodu – přes zástupné obrazy dílčích environmentálních témat a určitých organizací. Příroda sama není v reklamě zastoupena ve své celistvosti a komplexnosti, a tím pádem tento obraz není komunikován. V mediální sféře komunikace ekologických témat neneseme jednotný obraz přírody, ani jednotný styl nebo logo. Společné logo a styl mohou znít jako nepatrné drobnosti, ovšem právě tyto drobnosti podle Vysekalové zvyšují zapamatovatelnost „značky“ (Vysekalová 2007). V našem případě je příroda jakousi „značkou“, která ovšem není vnímána jako jednotný objekt mediální komunikace.

Jak už bylo zmíněno v předchozí podkapitole, z pohledu jungiánské psychologie není příroda maskulinní nebo femininní, ale vyváženě spojuje mužský a ženský princip. Ovšem o přírodě se často mluví jako o Matce Přírodě. Jak uvádí Pierre Hadot, příroda v různých obdobích byla zobrazována jako mladá žena, která polévá svět mlékem ze svých prsou; jako nahá žena v doprovodu supy; jako ženská postava s mnoha prsy, která má korunu na hlavě, a jejíž tvář je zahalena závojem (Hadot 2010). Když si vzpomeneme na to, že před zrodem lidského vědomí a v období dominance nevědomí lidstvo prožívalo jednotu s přírodou, nabízí se srovnání, že lidstvo bylo v jednotě s přírodou stejně, jako je dítě ve spojení s matkou: „*Příroda jako matka je místem-náručí, v níž jsme si uvědomili sami sebe*“ (Foster 2012, s. 53). Vnímání přírody jako matky je také ovlivňováno tím, že příroda poskytuje člověku jídlo, domov a zdroje, a zároveň přijímá náš odpad. Podle Stephena Fostera je archetyp přírody genderově vyvážený, ovšem „*Matka Země představuje dominantní personifikaci přírody v lidské psyché*“ (Foster 2012, s. 17). V současné době lze také pozorovat, že nezodpovědné chování lidí vůči přírodě lze srovnávat se vztahem dítěte vůči matce. Podle Stephena Fostera, lidstvo odmítá nutnost zodpovědného zacházení s externalizovaným odpadem stejně, jako dítě ve své anální fázi vývoje odmítá chodit na nočník (Foster 2012).

Tím pádem je archetyp přírody těsně spojen s archetypem matky, kterému jsme se podrobně věnovali v první kapitole této bakalářské práce. Ženský princip a archetyp Velké Matky jako jeho ústřední element jsou velice těsně spojeny s archetypem přírody. Toto spojení je determinováno jak dominujícím mateřským aspektem archetypu přírody, tak i nedílným spojením Velké Matky s cyklem života a smrti a jeho divokými a živelnými aspekty. Mateřské a ženské aspekty archetypu přírody byly personifikovány v podobě ženských božstev jako Demeter, Ísis, Artemida, Gaia a Sofie (Foster 2012). Člověk kdysi vnímal přírodu prostřednictvím její personifikace, a tím pádem navazoval s přírodou vztah jako s tím druhým, který má určité rysy a vlastnosti. Bohyně, které personifikovaly přírodu, byly uctívány a považovány za mocné. Ovšem Demeter, Gaia, Hékaté, Ísis a další chtonické bohyně lze vnímat nejen jako personifikace archetypu přírody, i jako personifikace archetypu Velké Matky. Archetyp Velké Matky, jak jsme už zmiňovali, je ambivalentní – má tvář strašlivé a dobré matky. Zároveň i archetyp Velké Matky, stejně jako archetyp přírody, má pól duchovní a pól instinktivní. Stejně tak i kontakt s přírodou může člověk prožívat jako děsivý a nebezpečný, nebo příjemný a životodárný. Zažíváme v kontaktu s přírodou jak duchovní, tak i materiální spojení. Archetyp Velké Matky a jeho cyklický aspekt – nejen menstruační, ale především jako koloběh života a smrti – je odrazem a prožíváním podobných vlastností přírody samé. Ženský aspekt archetypu přírody lze také podle Stephena Fostera spatřit v ideji anima mundi (duše světa), která je chápána jako duše nebo duch, který prostupuje Zemi.

Tím pádem psychologické dispozice vnímání přírody jako ženy i jako matky vyústily v kulturní tradici zobrazování přírody v ženské podobě. Můžeme najít nespočet zobrazení přírody jako ženy v západním výtvarném umění, literatuře a folkloru. Výrazy „Matka Příroda“ a „Matka Země“ jsou jazykově zakotvené a existují jako pevná slovní spojení v češtině, ruštině (Мать Природа, Мать Земля), angličtině (Mother Nature, Mother Earth), němčině (Mutter Natur, Mutter Erde) a dalších jazycích. (Bohužel, tato práce nemá prostor věnovat se tomuto tématu, které je velice široké a zaslouží si zvláštní pozornosti.) Archetypální spojení obrazu přírody a obrazu matky podmiňuje všeobecnost a univerzalitu vnímání přírody jako ženy a matky. Tím pádem lze konstatovat, že současně máme výrazné kulturní a psychologické predispozice personifikovat přírodu právě v ženské podobě, i když archetyp přírody je genderově vyvážený. I v současné době je obraz Matky-přírody velice mocným a vlivným. Je vzkříšován ekofeminismem, je uctíván jako bohyně v současném pohanství – například ve wiccanství v podobě Velké Bohyně (Partridge 2006). Toto znovuoživení obrazu Matky Přírody lze hodnotit jako pokus o obohacení života symboly a znovunavázání vztahu se symbolickými a duchovními aspekty přírody.

7.2 DISKUSE SOUČASNÝCH PŘÍSTUPU KE SPOJENÍ MEZI ŽENOU A PŘÍRODOU

V této bakalářské práci jsem se pokusila nastínit několik současných přístupů ke spojení mezi ženou a přírodou a využití obrazu Přírody-Ženy. Těmito přístupy jsou: feminismus, hypotéza Gaia, hlubinná ekologie a Wicca. Všechny tyto myšlenkové směry používají obraz Přírody-Ženy a/nebo spojují ženu a přírodu. Ovšem kontexty využití těchto úvah se navzájem výrazně liší. Je snadné si všimnout, že tyto přístupy jsou odlišné jak způsobem srovnání ženy a přírody, tak i celkovým hodnocením takového spojení. V této kapitole bych ráda srovnala jednotlivé přístupy a jejich vzájemnou argumentaci. Zajímají mne následující kritéria: rovina, ve které je žena spojována s přírodou; rysy, skrze které je žena spojována s přírodou; startovní bod tohoto spojování; hodnocení tohoto spojování; startovní bod úvah. Toto srovnání bude čerpat z poznatků a závěrů příslušných tematických kapitol.

Vzhledem k množství kritérií považuji za vhodné pro přehlednost zařadit výsledky do tabulky. Jednotlivé směry feminismu a ekofeminismu jsou zde uváděny odděleně, vzhledem k výrazným rozdílům, které tato hnutí navzájem prokazují. Je ovšem důležité si pamatovat, že všechna tato hnutí spadají k myšlenkovému přístupu feminismu. Avšak, nehledě na toto rozdělení jednotlivých hnutí feminismu a ekofeminismu, nelze se vyhnout určitému zobecňování výsledků, protože zkoumané myšlenkové směry jsou velice heterogenní. Vzhledem k tomu, že v předchozích kapitolách jsem se podrobně věnovala všem představeným směrům, dovolím si tady použít základní a signifikantní charakteristiky celkového postoje každého proudu.

	Startovní bod úvah	Důvod spojování ženy a přírody	Základní rysy, skrze které jsou příroda a žena spojovány	Rovina spojování ženy a přírody	Cíl spojování přírody a ženy	Hodnocení spojování ženy a přírody
Hypotéza Gaia	Zkoumání atmosféry a hledání života na Marsu.	Gaia byla zvolena jako vhodný metaforický obraz k znázornění obrovského a komplexního, živoucího organismu,	Planeta jako organismus. Mateřskost přírody vůči člověku, Země jako mocná entita, jenž může být životodárná a zároveň	Metaforická Symbolická	Popularizace vědecké myšlenky. Šíření pochopení principů fungování planety jako organismu. Uvědomění	Kladné: pozitivní pro přírodu

		jimž je naše planeta.	nebezpečná.		si vlastní role lidstva v přírodě.	
Hlubinná ekologie	Hledání subjektivních příčin ekologické krize.	Prožívání přírody jako femininní entity.	Vnímání přírody jako živé, citící entity, jež je schopna sebereflexe. Mateřskost přírody vůči lidstvu. Laskavá, životodárná, živící	Duchovní, Filozofická, Náboženská.	Navazování citového a iracionálního vztahu s přírodou, na rozdíl od lhostejného, racionálního vnímání přírody jako zdroje. Návrat k duchovnímu holistickému vnímání světa. Odmítání nadvlády nad přírodou	Kladné: pozitivní pro přírodu a pro člověka.
Wicca	Návrat k "původnímu" náboženství. Úctívání přírody.	Existence mnoha starověkých náboženství a kultů, jež uctívaly ženská přírodní božstva.	Cykličnost, Plodnost, Mateřskost; Schopnost brát a dávat život. Úctívání femininních přírodních božstev a duchů.	Náboženská, Duchovní.	Znovunavazování mystického vztahu s přírodou. Návrat k duchovnímu holistickému vnímání světa.	Kladné: pozitivní pro člověka.
Kladný přístup v rámci feminismu (Estés)	Pro ženy ztráta kontaktu s jejich vnitřní přírodou, vnitřním ženským ženským.	Společné rysy mezi přírodou a vnitřním ženským ženským. Obojí - žena i příroda - byly potlačovány kulturou. Návrat síly a kontaktu s jejich duši ženám pomocí pohádek.	Cykličnost, Instinkty, Intuice, Hrávost, Zvědavost, Sexualita, Schopnost brát a dávat život, Ambivalence, Vitalita.	Psychologická Duchovní, Archetypální	Obnovení spojení mezi ženou a její vnitřní ženskou ženou. Návrat inspirace, vitality a sebejistoty ženy.	Kladné: je to přínosné pro ženu-
Odmítavý přístup v rámci feminismu (Ortner)	Nespokojenost s patriarchálním uspořádáním společnosti. Antropologické zkoumání	Již existující spojení v kultuře: mezi ženou a přírodou, které způsobuje podřadné	Biologické rysy (plodnost, mateřskost, kojení, menstruace), Typické	Sociokulturální.	Vzpouřivost v kultuře již existujícímu spojení: mezi ženou a přírodou.	Negativní: muž a žena se mají stejně blízko vůči přírodě a kultuře Spojení ženy

	podřadného postavení žen ve společnosti.	postavení žen ve společnosti, protože příroda je považována za podřízenou vůči kultuře.	sociální situace (rodinný kontext), Psychologické rysy.		Usilování o rovnoprávné postavení žen ve společnosti. Spojování žen s kulturou a vyšším řádem činností.	a přírody škodí ženám.
Ekofeminismus radikální	Vzpouira proti potlačování žen a přírody.	Podřízené postavení ženy i přírody vůči mužům a kultuře. Právě ženy mohou ukázat cestu z krize, v níž se ocitla vědeckotechnická civilizace. Ženy jsou zodpovědné za veškerý život. Romantizace vztahu ženy a přírody. Úctívání ženských bohů.	Podřízené postavení, Cykličnost procesů, Vzájemná propojenost, Schopnost transformace, Disponování vnitřní prvotní energií - biologický esencialismus.	Sociokulturální, Duchovní, Náboženská.	Osvobození žen a přírody (včetně vlastní přírody v podobě těla) od nadvlády a disciplinárních praktik. Hledání cesty z krize racionální vědeckotechnické civilizace.	Kladné: pozitivní pro ženy a přírodu.
Ekofeminismus kulturní	Vzpouira proti násilí nad ženami a přírodou.	Ženská kultura je považována za více ohleduplnou vůči životnímu prostředí. Návrat k prastarým tradicím úctívání Matky Přírody.	Podřízené postavení; Podobnost žen a přírody má kulturní formu: ženy mají své unikátní vlastnosti (soucit, emocionalita, starostlivost, altruistické jednání, pasivita). Tyto hodnoty jsou prospěšné pro přírodu. Plodivá síla a cykličnost.	Sociokulturální, Duchovní.	Nahrazení mužské účelové racionality ženskými hodnotami, jenž jsou prospěšné pro přírodu a společnost.	Kladné: pozitivní pro ženy a přírodu.
Ekofeminismus sociální	Vzpouira proti potlačování žen a přírody, kritika	Podřízené postavení ženy a přírody.	Typicky ženská etika starostlivosti je ekologicky	Etická, Sociokulturální.	Etika starostlivosti nabízí nový typ vztahů, který má	Kladné: pozitivní pro ženy a přírodu.

	genderové hierarchie, důraz na gender jako socio-kulturní konstrukt.		žádoucí. Jejimi rysy jsou: senzitivita na kontext, orientovanost na vztahy a je doprovázena pocitya prožitky.		posunout kvality vztahů mezi lidmi a mezi lidstvem a přírodou.	
--	--	--	---	--	--	--

I přes to, že tato tabulka jen stručně prezentuje všechny zkoumané myšlenkové směry, dokáže prezentovat rozmanitost zkoumaných postojů vůči spojování přírody a ženy. Lze vidět, že jenom jeden myšlenkový směr vnímá spojení ženy a přírody negativně - přístup Sherry Ortnerové (a Simony De Beauvoirové) v rámci feminismu. Tento postoj vnímá spojení ženy a přírody jako sociokulturní konstrukt, který pod sebou nemá biologické opodstatnění a zároveň má negativní dopad na postavení žen ve společnosti.

Další hnutí v rámci feminismu - zvláště ekofeminismus - podporují spojení mezi ženou a přírodou. Tyto přístupy lze považovat za esencialistické, protože považují spřízněnost ženy a přírody za přirozenou, univerzální danost. Veškeré přístupy v rámci feminismu (vyjma Odmítavého přístupu Sherry Ortnerové a vyjma sociálního ekofeminismu) spojují ženu a přírodu jak v rovině sociokulturní, skrze společné hierarchicky nižší postavení ve společnosti a kultuře, tak i v rovině duchovní. Duchovní rovina se projevuje jak návratem k náboženským praktikám uctívání ženských bohyň a oslav plodnosti, tak i duchovním esencialismem - spojování ženy a přírody skrze jim vlastní duchovní hodnoty. Těmito duchovními hodnotami jsou často duchovní aspekty přirozených biologických ženských vlastností, nebo schopností - například schopnost rodit je vnímána jako plodivá a tvůrčí síla ženy, a je často součástí náhledu na ženu jako na ambivalentní a mocnou bytost, která má moc brát a dávat život.

Zároveň pro ekofeminismus (zvláště pro sociální ekofeminismus) je společné spojování nejen samotné ženy s obrazem přírody, ale spojování ženských praktik, etiky a hodnot s přírodou z důvodu jejich údajné ekologické (ale i společenské) prospěšností. Tím pádem je v rámci ekofeminismu žena spojována s přírodou nejen skrze vlastní vnitřní přirozenost, která je přírodě podobná nebo s ní totožná, ale i skrze typické "přirozené" ženské praktiky, které jsou považovány za univerzální a vrozeně ženské, avšak ve skutečnosti jsou sociokulturními konstrukty. Tyto sociokulturní konstrukty jsou v rámci ekofeminismu považovány za šetrnější vůči přírodě, protože představují alternativu (nebo dokonce i náhradu) panujícímu mužskému racionálnímu postoji. Této argumentaci nelze upřít určitou sofistikovanost a racionalitu, z čehož lze usoudit, že

ekofeminismus z racionálních důvodů spojuje ženské hodnoty s přírodou skrze jejich instrumentální hodnotu pro současnou ekologickou situaci.

Nejdůležitějším společným rysem všech feministických přístupů ke spojení ženy a přírody je to, že startovním bodem jejich úvah je potlačení žen, a cílem je ženy osvobodit od útlaku, a tím pádem vybudovat nový společenský řád. Ekofeminismus zároveň usiluje i o osvobození přírody, o kterém se ale uvažuje pouze ve spojení s osvobozením žen. Tím pádem, i přes výrazné tendence k duchovnímu chápání spojení mezi ženou a přírodou, je základní rovinou, ve které feminismus spojuje ženu a přírodu, rovina sociokulturní. Osobně si myslím, že ekofeminismus je díky svým feministickým kořenům výrazně více ovlivněn svoji angažovaností v otázce ženských práv, než v otázce ekologické krize.

Jako jedinou výjimku bych chtěla označit přístup Clarissy-Pinkoly Estésové. I přes to, že její úvahy jsou ve značné míře založené na předpokladu potlačení ženy, a tím pádem jsou také výrazně založené na sociokulturní rovině, za dominantní rovinu jejích úvah bych si dovolila označit rovinu duchovní. Estésová je více soustředěná na vnitřní život ženy, než na její sociální postavení. Vnitřní Příroda ženy, její Divoké ženství, je Estésovou vnímáno jako zdroj vitality. Kontakt s tímto přirozeným ženstvím má zaručit spokojený a harmonický život pro ženu, tím pádem je vnitřní příroda vnímána jako posilující zdroj pro ženy. Zároveň je cílem dosažení pravé duchovní rovnováhy a úplnosti v tradicích školy analytické psychologie. Právě tato vnitřní rovnováha by se pak měla manifestovat v reálném životě a ovlivňovat sociokulturní kontext.

Narozdíl od feminismu je hlubinná ekologie ovšem inspirována právě současnou ekologickou situací a cílem tohoto hnutí je především napravit současnou ekologickou krizi. Stejně, jako ekofeminismus, i hlubinná ekologie vidí kořen ekologické krize v současném dominujícím vědecko-technickém přístupu ke světu a v konceptech nadvlády a hierarchie, které jsou vlastní modernímu západnímu uvažování. Ovšem zatímco hlubinná ekologie se nechává inspirovat duchovními hodnotami jiných kultur (mimo západní svět), ekofeminismus vnímá specifické ženské hodnoty jako ty "jiné", odlišné od majoritních mužských hodnot. Ovšem stejně jako ekofeminismus, i hlubinná ekologie čerpá ze starověkých tradic uctívání Matky Přírody. Tento směr je příznačný tím, že nevyhledává pouze a výrazně femininní povahu přírody. Pro hlubinnou ekologii je typické uctívat život sám, jeho všudypřítomnost a energii. Zároveň hlubinná ekologie vnímá Zemi jako živou, cítící a vnímající bytost, která aktuálně trpí tím, co páchá lidstvo. Hlubinná ekologie velice často popisuje přírodu jako ženu a používá obraz Matky Přírody, ale podle mého osobního názoru, je ústředním jejích vnímání posvátnosti života a vnímání přírody jako cítící bytosti, než její specificky ženská tvář. Zásadním rysem je spíše antropomorfizace přírody, která usnadňuje navazování vztahu s ní a prožívání její bolesti. Nicméně právě obraz

Matky Přírody je v naší kultuře hluboko zakořeněn, a proto je přirozené tento obraz využít. Je nutno podotknout, že hlubinná ekologie zároveň usiluje o to, aby lidé pochopili své místo v přírodě - myslitelé hlubinné ekologie prosazují názor, že člověk není pánem tvorstva, ale je součástí přírody, je jejím dítětem. Toto rozložení rolí zase vyzdvihuje význam obrazu Přírody-Ženy skrze její mateřský aspekt.

Na rozdíl od předchozích myšlenkových směrů, které se zakládají na subjektivistickém vnímání ekologické krize (za výjimkou Odmítavého přístupu ve feminismu, který vůbec neuvažuje v environmentálním duchu), hypotéza Gaia je příkladem objektivistického vnímání ekologické krize - Lovelock nehledá příčiny současné ekologické situace v lidských postojích, ale v celkovém fungování systému naší planety. Počátkem jeho úvah byl přírodovědecký výzkum, nikoliv nespokojenost s hodnotami současné kultury, nebo rozložením moci ve společnosti. Lovelock ve svém zkoumání dospěl k závěru, že Země se chová jako obrovský superorganismus, který je schopen seberegulace a směřuje k homeostáze. Svoji hypotézu Lovelock pojmenoval podle řecké bohyně. Tím pádem Lovelock využil duchovní a symbolický význam obrazu Přírody-Ženy pro popularizaci svých vědeckých výsledků. I přes mnohé rozdíly s hlubinnou ekologií, ze kterých tím nejzásadnějším jsou zdroje a charakter úvah (filozofie vs přírodověda), tyto dva přístupy mají důležité společné rysy: vnímání Země jako bytosti, nebo organismu a zdůraznění toho, že člověk je pouhou její součástí a musí si uvědomit své místo ve světě. To vede k tomu, že oba přístupy zdůrazňují mateřský aspekt přírody a používají právě obraz Matky Země pro prezentaci svých úvah.

Ovšem na rozdíl od hlubinné ekologie, Lovelock používá velice racionální argumentaci a staví právo Gaii nad právo lidí. Jeho teorie lhostejně poukazuje na skutečnost, že člověk je biologicky závislý na Zemi a lidstvo nemusí přežít v případě výrazné klimatické změny. Proto Lovelock podněcuje své čtenáře k racionálnímu poznání, které má iniciovat jednání - přípravu "záchranných člunů". Hlubinná ekologie na rozdíl od Lovelocka staví do centra emocionální prožívání kontaktu s přírodou a vztahu k ní, zároveň podněcuje čtenáře procítit utrpení Země. Avšak hlubinná ekologie stále propaguje proekologické jednání (které Lovelock současně hodnotí jako naivní a neefektivní) a pasivní odpor vůči změnám. Tento optimistický přístup zároveň určuje i to, že hlubinná ekologie používá archetypální obraz laskavé matky pro zobrazení přírody. Naopak hypotéza Gaia zobrazuje Zemi jako lhostejný systém, který je tím pádem ambivalentní - může dávat život a zároveň způsobit vyhynutí. I přesto, že ve svých pozdějších knihách Lovelock začal uvažovat o možnostech cítění a vnímání pro planetu Zemi, je stále důležitým rozdílem právě jeho vědecký přístup, kterému je cizí morálně hodnotící aspekt a zároveň zobrazení Země jako apriori hodné a dobré entity.

Zvláštní postavení mezi všemi zkoumanými přístupy zaujímá i Wicca. Toto novopohanské náboženství nemá původ ani v ekologii, ani ve feminismu, a proto se zdá být velice vzdáleným tématu, které je zde zkoumáno. Nicméně Wicca je moderním a velice rozšířeným náboženstvím, které aktivně používá obraz Přírody-Ženy. Pro toto náboženství je typické uctívání přírody v podobě ženského a mužského božstva. Některé směry (dianické) uctívají pouze ženské bohyně. Ovšem i klasický, vyvážený wiccanský přístup zdůrazňuje úlohu ženské božské podstaty. Toto zdůraznění pravděpodobně plyne ne tolik z vnitřního konceptu tohoto náboženství (které teoreticky považuje mužské a ženské síly za navzájem vyvážené a usiluje o jejich harmonické zastoupení v praxi), ale z postavení tohoto náboženství vůči ostatním náboženstvím. Wicca je náboženstvím, jenž vzniklo v západním světě, pro který jsou typická monoteistická patriarchální náboženství (křesťanství, judaismus, v poslední době islám). Jenom postavení ženského božstva na jednu úroveň s tím mužským je zdůrazněním ženské bohyně - v kontextu panujících náboženství. Zároveň v rámci Wicca lze najít feministicky a ekologicky angažované hnutí. Wicca, stejně jako hlubinná ekologie a feminismus, nabízí nové paradigma a nový koncept holistického vnímání světa. Součástí tohoto náboženství je znovuspojení člověka s přírodou skrze duchovní praktiky (v případě environmentálních angažovaných hnutí i skrze reálnou účast v ekologických akcích). Ovšem Wicca je především náboženstvím, které spíše odpovídá potřebám moderního člověka vizí jednotného, holistického světa a zároveň je schopno naplnit duchovní potřeby svých zastánců. Cílem Wicca není napravit ekologickou krizi, nebo uskutečnit společenskou změnu. Použití obrazu Přírody-Ženy, zbožňování přírody a usilování o individuální život v kontaktu s přírodou a respektem vůči ní vede k závěru, že využití obrazu Matky Země je prospěšné pro přírodu alespoň na úrovni jedinců, kteří toto náboženství praktikují.

Lze dojít k závěru, že všechny zkoumané přístupy používají obraz Přírody-Ženy z rozličných důvodů a za rozličnými účely. Jako základní roviny, ve kterých se všechny tyto přístupy pohybují, lze označit rovinu sociokulturní a rovinu duchovní. V sociokulturní rovině je příroda spojována se ženou skrze podobné postavení v rámci širšího sociokulturního systému. Tyto přístupy jsou zároveň často inspirovány tímto sociokulturním kontextem a nespokojeností s danou situací. Spojení přírody a ženy je bráno jako podmínka pro změnu společnosti (ekofeminismus), nebo jako sociokulturní konstrukt, který způsobuje utlačování žen.

Ovšem některé směry používají obrazu Přírody-Ženy pouze (nebo převážně) na základě jeho metaforické, symbolické a duchovní hodnoty. Samozřejmě, tyto hodnoty jsou také součástí sociokulturního systému, ve kterém se pohybujeme. Ovšem v rámci používaných konceptů sociokulturního konstruktivismu a teorie archetypů se osobně přikláním k tomu, abych zdůraznila právě duchovní rovinu tohoto spojení. Pro sociokulturní rovinu uvažování je tato rovina zároveň

startovním bodem a cílovou destinací, v níž musí proběhnout změny. Feminismus řeší problém rozložení moci ve společnosti. Ovšem hypotéza Gaia, hlubinná ekologie, Wicca a přístup Estésové nejsou inspirovány současným rozložením moci, nebo postavením jedné skupiny lidí vůči jiné. Tyto směry používají metaforický a symbolický potenciál obrazu Matky Přírody, který nás odkazuje na vnímání významu tohoto mytického obrazu Přírody-Ženy samy o sobě, nikoliv ve vztahu k jinému konceptu. Tyto přístupy využívají archetypální obraz Matky-Přírody a jeho aspekty cykličnosti, plodnosti a ambivalentnosti. Je ovšem pravdou, že zatímco pro Wiccu je tento obraz ústředním obsahem, pro hlubinnou ekologii a především pro hypotézu Gaia je obraz Přírody-Ženy především metaforou, mediátorem, skrze který je tento přístup reprezentován a znázorňován.

7.3 POTENCIÁLY A RIZIKA VYUŽITÍ OBRAZU MATKY PŘÍRODY V ENVIRONMENTÁLNÍM KONTEXTU

Pracovní hypotézou této práce je již v úvodu vyslovený předpoklad, že použití obrazu Matky Přírody může být přínosné pro environmentalismus, protože personifikace přírody v podobě ženy má obrovský symbolický, psychologický a mediální potenciál. Je důležité opakovaně zdůraznit, že na rozdíl od ekofeminismu nesrovnávám přírodu s ženstvím sociokulturním a tím pádem nemluvím o mocenských vztazích mezi mužským a ženským genderem. Hlavní inspirací je ženství archetypální, které má obrovskou roli v lidském kolektivním nevědomí a je těsně spojeno s archetypem přírody. Navíc, archetypální ženský princip je v harmonickém a vyváženém vztahu s mužským principem, a proto není možné v této rovině mluvit o mocenských vztazích, něčí kontrole a nadvládě. Rovněž bych se chtěla vymezit vůči současné obrodě environmentálního animismu, protože neusiluji o náhradu racionálního vnímání a myšlení vnímáním a myšlením iracionálním, mytickým nebo básnickým. Stavím na ideálu vyváženosti těchto principů, stejně jako na ideálu vyváženosti ženskosti a mužskosti. Mytický obraz Přírody-Ženy, který je znám v podobě Demeter, Hekaté, Ísis a Gaii, není chápán jako bohyně, která musí být uctívána. Zobrazení přírody jako ženy je pokusem personifikovat obecný obraz přírody a využít působivou symboliku archetypů s environmentálně prospěšnými cíly.

Teorie Gaia, kterou James Lovelock popsal ve své stejnojmenné knize v roce 1975, přišla s tehdy novým pohledem na biosféru, jako na samoregulující organismus. Teorie Gaia předpokládá, že živé a neživé součásti naší planety se navzájem ovlivňují a tvoří komplexní celek, který se

snází udržovat homeostázu. Tuto schopnost udržování rovnováhy Lovelock považuje za nejvýznamější vlastnost Gaii, a zároveň tato její schopnost poskytuje podmínky pro život na Zemi (Lovelock, 2001). Nicméně, podle Lovelockových úvah člověk disponuje dost velkým potenciálem, aby mohl tuto rovnováhu narušit, a tím vyvolat nepříznivé důsledky pro život na Zemi, a tím i pro vlastní existenci. Teorie Gaia není idejí náboženskou nebo mystickou, ale je to teorie, která vysvětluje propojenost biosféry a nevyhnutelnost reakce systému na lidský zásah. K určité diskriminaci a kritice tohoto modelu došlo právě proto, že vědecká teorie byla mylně interpretována jako teorie mystická. Ovšem nyní je známou pravdou to, že pokud člověk zasáhne do přírody až moc – nebo bude pokračovat v současném stylu života – planeta nám to vrátí a život bude v ohrožení.

Bohužel, v současné době můžeme pozorovat, že ačkoliv tato slavná a působivá publikace spatřila svět před 40 lety, většina populace stále odmítá chovat se k přírodě šetrněji a uznávat existenční rizika, která takový přístup způsobuje. Podle názoru autorky této práce je jedním z kořenů této situace také nepochopení a neprožívání přírody jako komplexního propojeného celku, kterého je člověk součástí. I přes existenci teorie Gaia nebo toho, že pojem biosféra je součástí školního programu, člověk neprožívá tuto jednotu a souvztažnost. Tato informace je součástí našich vědomých znalostí o světě, ovšem není to část naší realné nebo duchovní zkušenosti.

Vzhledem k obrovskému duchovnímu a symbolickému potenciálu archetypu Velké Matky a jeho spojení s archetypem přírody předpokládáme, že prezentace přírody jako Velké Matky, se zachováním symboliky a celistvosti tohoto archetypu, má pro řešení této situace nesmírný potenciál. Podle našeho názoru je použití mytického obrazu Velké Matky přínosné jak za účelem medializace přírody a environmentálních témat, tak i za účelem navazování vztahu s archetypem přírody přes archetyp Velké Matky. Velká Matka je mocným obrazem, který obsahuje jak pozitivní zkušenosti s mateřskou přírodou, tak i negativní zkušenosti s přírodou ničivou, je to obraz, který je schopen metaforicky reprezentovat vyváženost přírody bez důrazu na její nebezpečnost. Jako archetyp, Velká Matka vlastní velice mocné symboly, které umožňují nejen sdělovat informaci, ale sdělovat i emoce. Archetyp se obrací k naší zkušenosti, k duchovním a materiálním aspektům; archetyp a jeho symboly jsou stále bohaté na významy. Archetyp promlouvá stejně k vědomí i nevědomí příjemce. Zároveň personifikace přírody umožňuje navázat s ní vztah, jako s tím druhým. Obraz Matky může přispět k uvědomování si spojení člověka s přírodou, které neustále trvá, a těch aspektů vztahu člověka k přírodě, které odpovídají vztahu dítě-matka, a stejně tak i vztahu část-celek. Zároveň věřím, že archetyp Velké Matky jako ústřední archetyp ženského principu může poskytovat možnost iracionálního prožívání přírody v podobě symbolů, které by mělo vyvažovat racionální vnímání. Zároveň archetyp umožňuje čerpat

z vlastní, lokální kultury a jejích obrazů – protože archetyp je univerzální strukturou, která ho prostupuje v mnoha podobách.

Podle mého názoru taková personifikace může obohatit současné způsoby komunikace environmentálních problémů novým obrazem, který je schopen přitáhnout pozornost, a který nese intenzivní emocionální a informační náboj. Jako archetypální obraz, obraz Matky Přírody vstupuje do komunikace s naším nevědomím, a tím pádem působí jak na vědomí, tak i na hlubší vrstvy lidské psyché. Zároveň má zobrazení přírody jako matky obrovskou kulturní tradici, je to obraz, jenž je hluboko zakotven v kultuře. Personifikace přírody jako ženy může prezentovat přírodu jako celostní, komplexní a složitý celek, kterého je člověk součástí a se kterým zároveň může navázat vztah. Vztah k přírodě má ustoupit vztahu s přírodou jako s tím druhým. Zároveň antropomorfní prezentace přírody nejen otevře možnost jakéhosi dialogu, ale znázorní koncepci Gaia, čímž poskytne možnost nejen vědomě poznat tuto přírodovědeckou pravdu, ale i zakusit tuto informaci jako emocionální a duchovní prožitek.

Podle mého osobního názoru, obraz ženy-přírody má velký potenciál a jeho využití může být prospěšné v mnoha ohledech:

- Dodání citového vnímání světa (k tomu racionálnímu)
- Rozšíření a popularizace představy Země jako samoregulujícího se organismu
- Koncepce, která je využitelná v environmentální reklamě
- Pomoc člověku uvědomit si, že jsme součástí přírody
- Inspirace vlastními kulturními kořeny.
- Navázání vztahu S Přírodou, místo vztahu K Přírodě
- Znovunavázání vztahu s archetypem přírody
- Znázornění cykličnosti přírody, kterou lze logicky spojit s potřebou recyklace.
- Uvědomění si, že příroda je živá entita, nikoliv pouhý zdroj.

- Navazování vztahu i s přírodou v sobě - archetyp velké matky, archetyp animy.
- Rekonstrukce ambivalentního živého ženství, oproti tomu stereotypnímu v běžných reklamách.
- Rekonstrukce iracionálního vnímání, stimulace iracionálního prožívání přírody, které je stejně důležité, jako to racionální - ovšem nikoliv lepší.

Na druhou stranu je nutno uznat, že použití obrazu ženy pro zobrazování přírody v environmentálním kontextu v sobě skrývá určitá rizika. Lze si snadno všimnout, že veškeré myšlenkové směry, jenž tento obraz využívají a které byly v této práci zkoumány (kromě odmítavého přístupu Sherry Ortnerové) se buď zakládají, nebo přinejmenším obsahují, duchovní rovinu, skrze kterou jsou žena a příroda navzájem spojovány. Tato rovina může mít metaforický, filozofický, psychologický, nebo dokonce i náboženský rozměr. Na jednu stranu právě tato rovina a náprava vztahu člověka a přírody, dodání citového vnímání přírody člověkem, je jedním z možných přínosů použití obrazu Přírody-Ženy. Zároveň je nutno pamatovat, že tento obraz také skrývá riziko asociací s určitými náboženskými a spirituálními obsahy. Jak již bylo zmíněno, obraz ženy-přírody je ústředním obrazem nejpoblábnějšího novopohanského náboženství, a tím pádem může vyvolat asociaci právě s tímto náboženstvím, které jako takové může vyvolávat odpor. Zároveň, výrazné náboženské asociace v sobě skrývají nebezpečí diskriminace environmentalismu a zpochybnění jeho vědeckého základu. Podobná věc se již stala právě s hypotézou Gaia. Dále by asociace s novopohanstvím vedly i k odporu ekologů vůči použití takového obrazu. Myslím si však, že pokud se jedná o vizualizaci obrazu Přírody-Ženy, rozhodující faktory budou styl zpracování a použitá symbolika.

Použití obrazu Přírody-Ženy v sobě skrývá rizika i z pohledu feminismu. Na jednu stranu nelze zapomínat na odpor Sherry Ortnerové vůči spojování přírody a ženy. Nelze popřít, že toto spojování se může nebezpečně odrazit na postavení skutečné ženy ve společnosti. Na druhou stranu, spojování ženy s přírodou by jen podpořilo již existující sociokulturní stereotyp a také posílilo dualismus vnímání, který není žádoucí. Zároveň, zobrazování přírody jako ženy lze interpretovat jako určité přivlastňování přírody ženami, což by popíralo prosazovaný feministický princip rovnoprávnosti. Z pohledu laické veřejnosti v sobě spojování ženy a přírody skrývá i další riziko - použití obrazu Přírody-Ženy by mohlo vést k asociacím s feminismem. Právě radikální

feminismus, který je výrazně založen na obnovení tradic uctívání Matky Země, je díky své radikalitě nejvíce vidět, a proto tento obraz nevyhnutelně vyvolává asociaci s feminismem (i přes to, že ne veškeré feministické přístupy používají obraz Přírody-Ženy). Bohužel, v současné české společnosti je feminismus většinou vnímán negativně, což je často spojeno s nedostatečnou obeznámeností s tématem. Feminismus je často vnímán jako koncepce, která usiluje o nadřazenost žen vůči mužům. Toto vnímání feminismu přehlíží heterogenost tohoto hnutí a logicky vyvolává nepřijetí a odpor. Tím pádem dochází k riziku, že environmentálně prospěšné myšlenky budou vyvolávat negativní asociace jenom proto, že forma jejich podání může připomínat obrazy feminismu.

V této souvislosti je nutno zdůraznit, že myšlenka ekologické reklamy jako taková je velice komplikovaným tématem. Jak už bylo zmíněno, je docela typické, že lidé často popírají existenci ekologické krize a svůj vlastní negativní dopad na přírodu. Proto úvahy environmentalistů a akce ekologických aktivistů často vyvolávají nepochopení. Dokonce jsem osobně často potkávala názor, že ekologie je velice ideologická. Tento názor je založen na tragickém nepochopení rozdílů mezi ekologií (která je především jednou z přírodních věd) a environmentalismem. Za další příčinu vzniku tohoto nepochopení lze považovat právě ignoraci a nesdílení názorů na současnou ekologickou situaci jako kritickou, která nás nutí změnit vlastní styl života. Z tohoto důvodu si lidé neuvědomují skutečnou nutnost jakýchkoliv změn postojů a chování. V tomto případě je za faktor, který nutí k nepříjemným změnám, považován nikoliv objektivní stav naší planety, ale zprávy ekologů a environmentalistů. Myslím si, že je to jeden z důvodů, proč je ekologie často vnímána jako ideologie, a proč jako taková je dokonce i obviňována za svůj “tyranický” přístup.

Tím pádem lze dojít závěru, že zobrazování přírody jako ženy má nejen mnoho výhod, ale skrývá v sobě mnoho úskalí a rizik. I přes to, že obraz Matky Přírody je dokonalou metaforou, tento obraz byl použit v tolika odlišných kontextech, že už není vnímán jenom sám o sobě, ale vyvolává asociace s příslušnými kontexty. Tedy, místo toho abychom tento obraz mohli prozkoumat do hloubky a nechali se vést k citovému a duchovnímu spojování s přírodou (které nemusí mít jednotný náboženský charakter, jedná se o individuální prožívání kontaktu člověka s jeho světem), může tento obraz vyvolávat asociace, které nás přimějí cestovat v horizontální rovině sociokulturních významů a vzájemného rozpoložení jednotlivých konceptů, jenž tento obraz využívají.

7.4 MOŽNOSTI VYUŽITÍ OBRAZU PŘÍRODY-ŽENY V EKOLOGICKÉ REKLAMĚ A ENVIRONMENTÁLNÍ KOMUNIKACI

Nelze zapomínat i na to, že jedním ze základních pravděpodobných přínosů využití obrazu ženy-přírody v environmentálním kontextu by měla být snadná medializace a popularizace environmentálních obsahů, za účelem vzdělávání společnosti a změny postojů lidí. To znamená, že využití tohoto obrazu by mělo motivovat veřejnost. Avšak, na základě *Mapy české environmentální angažovanosti* (Krajhanzl - Protivínský 2015) lze vidět, že environmentalismus, harmonie se světem a náboženská dokázala motivovat pouze 3 společenské segmenty v rámci každého z těchto motivů, navíc se tyto segmenty značně protínají. Environmentalismus a harmonie se světem jsou výraznou motivací pro Aktivistické tvrdé jádro (2% populace, přibližně 150 tisíc lidí), Všeobecně aktivní (4,4% populace, přibližně 330 tisíc lidí) a Environmentalisty (5,7% populace, přibližně 420 tisíc lidí). Dohromady tyto skupiny činí 12,1% populace, t.j. přibližně 900 tisíc lidí. Náboženská je efektivní motivací pro segmenty Aktivistické jádro, Všeobecně aktivní a Soucitní (10,5% populace, přibližně 780 tisíc lidí). Tím pádem může Náboženská motivovat dohromady 16,9 procent populace, což činí přibližně 1 a čtvrt milionu lidí (Krajhanzl - Protivínský 2015). Na jednu stranu to jsou významné a četné skupiny. Na druhou stranu je zásadní, že tyto segmenty společnosti už jsou motivovány. Ovšem žádný z těchto motivátorů není schopný zapůsobit na Pasivní segment společnosti, který je zastoupen nejvíce a činí 52,6% populace, což činí dohromady přibližně 3,9 milionů lidí (Krajhanzl - Protivínský 2015). Tudíž lze udělat závěr, že vzhledem k určitým rysům a charakteristikám obrazu Přírody-Ženy existuje nebezpečí, že budou motivovány ty segmenty, které jsou i bez další motivace aktivní. Tím pádem by byla posílena motivace společenských skupin, které již jsou environmentálně angažované, ale bohužel existuje značné riziko, že by nedošlo k zapojení skupiny, která je zatím pasivní.

Bohužel jsem zatím nenašla žádné příklady použití obrazu ženy-přírody v environmentální reklamě. Tento fakt byl jedním z motivačních faktorů ke zpracování této práce. Tento obraz lze však často spatřit v obrazech inspirovaných environmentální nebo fantasy tematikou. Například současná britská malířka Josephine Wallová často používá obraz Přírody-Ženy ve svých fantasijských obrazech (viz. přílohy č. 2, 3, 4). Dále jsem našla příklad zobrazování přírody v

podobě ženy v reklamě, která je spojená s environmentálními tématy, ale není přísně environmentální reklamou (viz příloha č. 1). Lze vidět, že i když je ve všech těchto obrazech příroda zobrazena v podobě ženy, styl prací Wallové a asociace, jenž vyvolávají, se výrazně liší od stylu a charakteru reklamního plakátu. Styl prací Wallové vyvolává výrazně více asociací s duchovním aspektem obrazu Přírody-Ženy, než uvedený reklamní plakát. Tudíž i styl grafického zpracování je schopen výrazně ovlivnit, jak bude obraz Přírody-Ženy vnímán.

Z tohoto závěru plynou tři možná řešení: kompletně odmítnout obraz Přírody-Ženy; používat tento obraz, ale velmi opatrně. Třetím možným řešením je využití nikoliv samotného obrazu ženy, ale obrazu páru muž-žena pro zobrazení přírody. Takové zobrazení přírody nevyvolává asociace s feminismem, který je často v povědomí lidí znám pouze ve svých radikálních podobách, a ani nevyvolává asociaci s náboženskými kulty. Zároveň nabízí víc původní a ve skutečnosti ambivalentní a holistický pohled na přírodu. Tento obraz je rovněž schopen nabídnout příklad partnerství, partnerského vztahu, který by si mohl - a měl - vybudovat člověk s přírodou - jelikož i samotné partnerství bude obsaženo v zobrazení přírody. Obraz, který obsahuje spojení mužského a ženského principu, není diskriminující, poukazuje totiž na přírodu v každém z nás, v nezávislosti na pohlaví. Výhodou tohoto obrazu je, že obsahuje ztotožnění s přírodou jak žen, tak mužů, protože kontakt s přírodou je důležitý pro celou společnost, nejen pro ženy. Takový obraz by nebyl vnímán jako diskriminace vůči mužům - skutečný feminismus musí postavit ženu a muže konečně na stejnou úroveň, ale nemá ukazovat, že jsou ženská hlediska a hodnoty lepší. Jsme rovnoprávní partneři a jsme společně součástí přírody.

Zároveň tento obraz dokonale odráží tu skutečnost, že v rámci analytické psychologie je příroda nahlížena nikoliv jako pouze femininní entita, ale jako vyvážené spojení mužského a ženského principu. Tento obraz by dokázal zobrazit něco navíc, něco skutečně transcendentního. Vzhledem k tomu, že obraz páru je méně rozšířený v současné kultuře, méně vžitý, existuje větší pravděpodobnost navazování vztahu s archetypem, nikoliv další zobrazování stereotypu, který už žije vlastním životem a je vtažený do nekonečného množství kontextů, diskursů, debat a nelze s jistotou prohlásit, že zde nebudou vyvolány nežádoucí asociace. Podle mého názoru může tento koncept být dokonalým obrazem pro znázornění holistického, nikoliv duálního přístupu ke světu a tudíž i k přírodě.

7.5 ZÁVĚREČNÉ ÚVAHY: NOVÝ KONCEPT?

Zkoumání ženství se v některých ohledech podobá noření se do vody - je to úchvatné, je to pocit rozplynutí se v něčem větším, než jsem já sama a zároveň pocit spojení s tím, do čeho se nořím. Často ovšem narážím na stěny, na hranice, které připomínají neizolovanost fenoménu ženství. Když se pohybujeme v rovině věd sociálních, je to voda v bazénu: koncepty feminizmu a ekofeminizmu neustále připomínají vzájemnou vztažnost ženství a mužství; je stále na zřeteli postavení ženy vůči muži - v dějinách, v současné společnosti, v náboženství, ve vědě, v myšlení. Pokud se pohybujeme v rovině jungiánské psychologie, je to jako ponoření se do hlubokého moře: lze donekonečna zkoumat archetypy velké matky, animy, jejich podoby a personifikace v mýtech a ve snech, jejich role v psychice jedince a stejně budeme neustále narážet na mužské hrdiny, na vztah muže k jeho animě, na odpoutávání se od matky, na vztah mezi matkou a dítětem, ale i na pohlavní vyváženost každého jedince, který nikdy není jenom 100% mužem, nebo 100% ženou, ale vždy obsahuje uvnitř sebe svůj vlastní opak. Tato nekonečná vnitřní podvojnost utváří dynamiku, kterou nenacházíme v obrazu samostatné ženy.

Příroda, která by byla zobrazena pouze s jednou tváří, v jedné postavě, by nebyla dynamická. Nebyla by schopna rozvíjení se, nebyla by schopna stárnutí a zrození - ale byla by uzavřena do sebe v této nekonečnosti, byla by neplodná. Bez vztahu není plodnost, bez plodnosti neexistuje mateřství - tím pádem, pokud bychom chtěli zobrazit skutečnou a plodnou matku zemi, dynamickou, hybnou, volající naše smysly a naše nevědomí, měli bychom zobrazit ten vztah, to opomíjené spojení. Právě tím, že bude ukázán pár, bude ukázána ženskost. Koncept ženství je vztahovým konceptem, stejně jako koncept mužství. Avšak právě ženskost je v západním světě často vnímána jako vztahová díky specifickým "ženským" vlastnostem. Zároveň se "ženské" vnímání zaměřuje více na kontext, než "mužské" vnímání. Právě zobrazení páru obsahuje prostor pro vztahovost a vlastní kontext uvnitř samotného obrazu, které jsou nutné pro existenci plodného ženství. To by byl obraz odlišný od zobrazení velké pohlcující matky, ale i obraz odlišný od zobrazení jednotného patriarchálního boha. Konečně, bude to obraz, který vůbec nebude řešit problémy potlačení a moci, protože v sobě bude obsahovat rovnováhu, rovnoprávnost, stejně mocné obrazy, které spolu splývají v To Jedno.

Zároveň uvědomění si této vnitřní zdi svým způsobem nejenže provokuje zkoumání vztahu mužství a ženství a jejich spojení, ale zároveň paradoxním způsobem usnadňuje zkoumání fenoménu ženství tím, že poukazuje na jeho hranice. Existence těchto hranic už byla samozřejmě zakotvena v samotném konceptu ženství a v praxi jeho používání, čímž jsme se v podstatě vrátili k

tomu, čím jsme začali - ke zdůraznění vztahovosti tohoto konceptu. Znamená to, že tato snaha byla marná? Podle mého, nejspíš moc odvažného soudu, nikoliv. Paradoxním obrazem, zdůrazněním hranic ženství zevnitř tohoto konceptu (nikoliv zvenku, t.j. samotným explicitním pojmenováním dle vnějšího vztahu ženství a mužství), jsme paradoxně usnadnili zkoumání konceptu ženství jako samostatného jevu. Tím pádem, proces zkoumání ženství, které je ve své podstatě cyklické, se nechtěně sám stal cyklickým.

Tento závěr neznámá, že zobrazování přírody jako ženy nemá smysl. Znamená však, že prostřednictvím zobrazení páru, bude femininnost přírody zobrazena značně výraznějším způsobem – jak ženství, tak mužství bude zdůrazněno. Nejvýstižnějším posláním bude zobrazení přátelskosti, vztahu, kontaktu, vzájemného respektu, diverzity, přijímání a rovnocennosti, neexistence mocenského útlaku. To všechno jsou důležité hodnoty jak pro environmentalismus, tak i pro feminismus. Tím pádem, obraz páru bude čerpat nejen z archetypálních obrazů, ale i ze sociokulturních konstruktů.

-

ZÁVĚR

V této práci jsem se zaměřila na to, jakým způsobem a na základě jakých charakteristik bývá příroda spojována se ženou – a zobrazována v podobě ženy - ve vybraných myšlenkových směrech a teoriích: feminismu, hlubinné ekologii, hypotéze Gaia a wicca. Ve svém zkoumání jsem zaměřila zvláštní pozornost na to, v jaké rovině jsou žena a příroda v těchto směrech spojovány. Na základě analýzy získaných poznatků jsem došla k závěru, že všechny tyto teorie a hypotézy spojují ženu a přírodu jak v rovině duchovní (na úrovni archetypálních obrazů a příslušných symbolů v jungiánském pojetí), tak i v rovině sociokulturní (na úrovni sociálních konstruktů). I přes to, že obraz Přírody-Ženy je jakýmsi společným jmenovatelem všech těchto uvedených teorií, v každé z nich je používán z odlišných důvodů a v odlišných rovinách. Například zatímco ekofeminismus spojuje přírodu a ženu na základě toho, že obě zaujímají podobnou roli v hierarchii sociokulturního systému (t.j. jsou podřízené a zneužívané), hlubinná ekologie a hypotéza Gaia naopak využívají především symbolický a duchovní potenciál obrazu Gaii za účelem prosazování svých myšlenek.

Žena a příroda jsou většinou spojovány na základě následujících charakteristik: mateřskost, ambivalentnost, životodárnost, cykličnost, plodnost, schopnost opečovávat a žít, schopnost transformace a vitalita. Tyto charakteristiky jsou sociokulturními konstrukty a zároveň jsou i rysy archetypálního ženství. Nicméně, příroda je spojována se ženou i na základě charakteristik, jenž jsou pouze sociokulturními konstrukty, a to: podřízené postavení, spojování přírody s ženskou etikou starostlivosti a s ženskými hodnotami. Toto spojování je často založeno na hodnotícím základě, kde ženské hodnoty a etika jsou často považovány za „to lepší“.

Původně byla tato práce inspirována hypotézou, že využití obrazu Přírody-Ženy v environmentálních textech a environmentální reklamě může být přínosné pro ekologické myšlení. Rovněž byl vysloven předpoklad, že využití archetypického obrazu ženy (například obrazu Matky Přírody) může být užitečným nástrojem v řešení environmentálních problémů v jejich psychologické rovině, a zároveň může přispět symbolickému poznání a prožívání přírody. Během zpracování této bakalářské práce jsem však původní hypotézu zpochybnila.

Obraz Přírody-Ženy má obrovský potenciál z hlediska jungiánské psychologie, protože použití archetypického obrazu Velké Matky pro zobrazování přírody by mohlo napomoci znovunavázání vztahu s archetypem přírody. Nicméně, obraz Přírody-Ženy je nejen archetypálním obrazem, ale i určitým stereotypem. Tento stereotyp je hojně využíván v různých kontextech, což

dokazuje jak určitou samozřejmost vnímání přírody jako femininní entity, tak i prázdnotu tohoto obrazu. Právě tato prázdnota umožňuje využívat obrazu Matky Přírody v tak odlišných kontextech a za tak různorodými účely, jak se v této práci podařilo demonstrovat. Navíc, spojování přírody a ženy je dnes neodmyslitelně asociováno s těmi teoriemi, nebo hnutími, které toto spojení prosazují. Tím pádem, když člověk spatří obraz Matky Přírody, bude to pro něj nejen obraz archetypální, ale i obraz, který mu může připomenout novopohanství, feminismus, nebo hlubinnou ekologii. Dále se ukázalo, že použití obrazu Přírody-Ženy v sobě skrývá určitá rizika – z perspektivy některých myšlenkových hnutí feminismu může být toto spojení škodlivé pro ženy. Rovněž je zde velké riziko nežádoucích asociací mezi ekologií a náboženstvím, které se mohou vyskytnout na základě toho, že obraz Přírody-Ženy je běžně používán v novopohanství. Tudíž lze udělat závěr, že nelze jednoznačně říci, zda obraz Přírody-Ženy může být pro environmentální vědomí prospěšný pouze na základě našich poznatků o hlubinně psychologickém významu tohoto obrazu. Je nezbytné uvažovat i nad tím, jaké stereotypní asociace tento obraz vyvolává a jakým způsobem už je v environmentálním kontextu využíván. Právě takové spojení sociokulturní a duchovní roviny vnímání obrazu Přírody-Ženy je nezbytnou podmínkou pro úspěšné využívání tohoto obrazu.

I přes všechny uvedené komplikace nelze popřít, že obraz Přírody-Ženy má velký potenciál (obzvláště z pohledu jungiánské psychologie). Z tohoto důvodu jsem došla k závěru, že i přes určitá rizika by tento obraz mohl být přínosným, za podmínkou opatrného zacházení. Jako důležitý detail, který by mohl ovlivnit výsledek zobrazování přírody, jsem zdůraznila úlohu stylu vizuálního zpracování tohoto obrazu. Zároveň jsem na konci práce nabídla doplnění, či alternativu ke své původní pracovní hypotéze: příroda může být zobrazována nejen v podobě ženy, ale také v podobě páru – spojení ženy a muže. Tím jsem dospěla k závěru, že obraz přírody-ženy může být přínosný v environmentálním myšlení, ovšem měl by být používán opatrně, vzhledem ke svému ideovému zatížení.

SEZNAM POUŽITÝCH ZDROJŮ

- Atkinson, R. L. (2003). *Psychologie* (2., aktualiz. vyd., V Portálu 1.). Praha: Portál.
- Barker, C. (2006). *Slovník kulturních studií*. Praha: Portál.
- Berger, P. L., & Luckmann, T. (1999). *Sociální konstrukce reality: pojednání o sociologii vědění* (1. vyd.). Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Binka, B. (2008). *Analýza hlubinné ekologie* (1. vyd.). Brno: Masarykova univerzita.
- Bolen, J. S. (2005). *Bogini v kazhdoj zhenschine*. Moskva: Sofija.
- Demingová, B. (1992). Duch lásky. In *Myslet jako hora: Shromáždění všech bytostí* (p. 1). Prešov: Nadácia Zelená nádej.
- Dolejší, K. (2009). "Hypotéza Médeia" aneb Mytologizovaná biologie [Online]. *Britské Listy*. Retrieved from <http://blisty.cz/art/47045.html>
- Dražilová, D. (2004). Ekofeminismus, gender a environmentalismus. In *Abc feminizmu* (pp. 214-225). Brno: NESEHNUTÍ.
- Durozoi, G. (1994). *Filozofický slovník: Pomocná kniha pro výuku společenských věd a esteticko-výchovných předmětů ve SŠ a na gymnáziích* (1. vyd.). Praha: Ewa.
- Estés, C. P. (c1999). *Ženy, které běhaly s vlky: mýty a příběhy : archetypy divokých žen*. Praha: Pragma.
- Farrar, S. (1996). *Čarodějství dnes: rukověť moderního čaroděje* (1. vyd.). Praha: Ivo Železný.
- Ferrarová, E. (2009). *Feminismus* [Online]. In *Antropologický slovník*. Brno: Akademické nakladatelství CERM. Retrieved from <http://is.muni.cz/do/1431/UAntrBiol/el/antropos/slovník.html>
- Foster, S. J. (2012). *Riskantní záležitost: ekologické katastrofy : příroda z pohledu jungiánské psychologie* (Vyd. 1.). Brno: Emitos.
- Hadot, P. (2010). *Závoj Isidin: esej o dějinách ideje přírody* (Vyd. 1.). V Praze: Vyšehrad.
- Hartl, P., & Hartlová, H. (2009). *Psychologický slovník* (Vyd. 2.). Praha: Portál.
- Havelková, H. (2004). První a druhá vlna feminizmu: podobnosti a rozdíly. In *Abc feminizmu* (pp. 168-182). Brno: NESEHNUTÍ.
- Jacobi, J. S. (2013). *Psychologie C.G. Junga* (Vyd. 2., V Portálu 1.). Praha: Portál.
- Jung, C. G. (1995). *Člověk a duše* (Vyd. 1.). Praha: Academia.

Jung, C. G. (1997). Výbor z díla: Archetypy a nevědomí (Vyd. 1.). Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka.

Kerényi, K., & Jung, C. G. (1997). Věda o mytologii (Vyd. 2.). Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka.

King, Y. (2003). The ecology of feminism and the feminism of ecology. In D. Pepper, F. Webster, & G. Revill, *Environmentalism: Critical Concepts* (pp. 328-338). London and New York: Routledge.

Kohák, E. (2000). Zelená svatozář: kapitoly z ekologické etiky (2., přeprac. vyd.). Praha: Sociologické nakladatelství.

Komárek, S. (2008). Příroda a kultura: svět jevů a svět interpretací (Vyd. 2., V nakladatelství Academia 1., rozš.). Praha: Academia.

Krajhanzl, J., & Protivínský, T. (2015). Mapa české environmentální angažovanosti 2015: Speciální report z výzkumu Občanská angažovanost 2015 [Online]. *Český Portál Ekopsychologie: O Vztahu K Přírodě A Životnímu Prostředí*. Retrieved from <http://www.ekopsychologie.cz/files/108enviroangazovanost.pdf>

Kutílek, M. (2012). Doslov. In J. Lovelock, *Mizející tvář Gaii : poslední varování* (pp. 188-197). Praha: Academia.

Lether, A. (2006). Ekopohanství: spiritualita protestního hnutí. In *Encyklopedie nových náboženství: Nová náboženská hnutí, sekty a alternativní spiritualita* (pp. 300-302). Praha: Knižní klub.

Lewis, J. (2006). Církev všech světů. In *Encyklopedie nových náboženství: Nová náboženská hnutí, sekty a alternativní spiritualita* (pp. 298-299). Praha: Knižní klub.

Lovelock, J. (2001). Gaia: nový pohled na život na Zemi (vydanie druhé). Tulčík: Abies.

Lovelock, J. (2008). Gaia vrací úder : proč se Země brání a jak ještě můžeme zachránit lidstvo (Vyd. 1.). Praha: Academia.

Lužný, D. (2004). Hledání ztracené jednoty: Průniky nových náboženství a ekologie (Vydání první). Brno: Masarykova univerzita.

Macyová, J. (1992). Náš život jako Gaia. In *Myslet jako hora: Smromáždění všech bytostí* (pp. 63-70). Prešov: Nadácia Zelená nádej.

Malina, J., & Soukup, M. (2009). Archetyp [Online]. In *Antropologický slovník*. Brno: Akademické nakladatelství CERM. Retrieved from <http://is.muni.cz/do/1431/UAntrBiol/el/antropos/slovník.html>

Markoš, A. (2001). Technik s velikou vizí. In J. Lovelock, *Gaia : nový pohled na život na Zemi* (vydanie druhé, pp. 181-197). Tulčík: Abies.

- Naess, A. (1996). Ztotožnění jako zdroj hlubinných ekologických postojů. In *Závod s časem: Texty z morální ekologie* (Vydání první, pp. 81-95). Praha: Torst.
- Neumann, E. (2012). *Velikaja mat'*. Moskva: Dobrosvet.
- Ortner, S. (1998). Má se žena k muži jako příroda ke kultuře? In L. Oastes-Indruchová, *Dívčí válka s ideologií: Klasické texty angloamerického feministického myšlení* (pp. 89-114). Praha: SOCIOLOGICKÉ NAKLADATELSTVÍ.
- Otter, & Zell, M. G. (n.d.). Who on Earth is the Goddess? [Online]. In *Official Website of The Church of All Worlds*. Santa Cruz. Retrieved from <http://caw.org/content/?q=node/68>
- Partridge, C. (2006). Wicca. In *Encyklopedie nových náboženství: Nová náboženská hnutí, sekty a alternativní spiritualita* (pp. 295-297). Praha: Knižní klub.
- Partridge, C. (2006). Domorodé a pohanské tradice. In *Encyklopedie nových náboženství: Nová náboženská hnutí, sekty a alternativní spiritualita* (pp. 268-270). Praha: Knižní klub.
- Pavlík, P. (2009). Gender [Online]. In *Antropologický slovník*. Retrieved from <http://is.muni.cz/do/1431/UAntrBiol/el/antropos/slovník.html>
- Podborský, V. (2006). *Náboženství pravěkých Evropanů* (1. vyd.). Brno: Masarykova univerzita.
- Prentice, S. Gender roles.
- Purschová, A. (2008). *Kultura a gender* (Rigorózní práce). Praha.
- Qualls-Corbett, N. (2004). *Posvátná prostitutka: věčný aspekt ženství* (Vyd. 1.). Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka.
- Seattle, náčelník. (1992). Poselství náčelníka Seattla. In *Myslet jako hora: Shromáždění všech bytostí* (pp. 73-78). Prešov: Nadácia Zelená nádej.
- Seed, J. (1992). Za hranicemi antropocentrismu. In *Myslet jako hora: Shromáždění všech bytostí* (pp. 39-44). Prešov: Nadácia Zelená nádej.
- Seed, J. (1992). Úvod: Uslyšet v sobě hlas plačící Země. In *Myslet jako hora: Shromáždění všech bytostí* (pp. 11-23). Prešov: Nadácia Zelená nádej.
- Seed, J. (1992). Invokace. In *Myslet jako hora: Shromáždění všech bytostí* (pp. 8-9). Prešov: Nadácia Zelená nádej.
- Sharp, D. (2005). *Slovník základních pojmů psychologie C.G. Junga* (Vyd. 1.). Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka.
- Skolimowski, H. (2001). *Účastná mysl: nová teorie poznání a vesmíru* (1. vyd.). Praha: Mladá fronta.
- Sokolíčková, Z. (2010). *Alternativní paradigma dneška: Pokorný antropocentrismus, znovuzakouzení světa a přijetí závazku vůči životu*.

Sokolová, V. (2004). Současné trendy feministického myšlení. In *Abc feminizmu* (pp. 198-212). Brno: NESEHNUTÍ.

Streeter, M. (2008). Čarodějnictví: tajné dějiny. Praha: Mladá fronta.

Štampach, O. I. (2010). Na nových stezkách ducha: přehled a analýza současné religiozity (Vyd. 1.). Praha: Vyšehrad.

Tickell, C. (2008). Předmluva. In J. Lovelock, *Gaia vrací úder : proč se Země brání a jak ještě můžeme zachránit lidstvo* (pp. 11-13). Praha: Academia.

Výrost, J., & Slaměník, I. (2008). Sociální psychologie (2., přeprac. a rozš. vyd.). Praha: Grada.

Vysekalová, J. (2007). Psychologie reklamy (3., rozš. a aktualiz. vyd.). Praha: Grada.

Ortnerová, Sherry Beth. (2009). Ortnerová, Sherry Beth [Online]. In *Antropologický slovník*. Brno: Akademické nakladatelství CERM. Retrieved from <http://is.muni.cz/do/1431/UAntrBiol/el/antropos/slovník.html>

Gladness of Gaia. Gladness of Gaia [Online]. Retrieved April 17, 2016, from http://www.josephinewall.co.uk/gladness_of_gaia.html

Skryté výzvy ekofeminizmu a jeho praktická aplikace v environmentálním hnutí. (2008). *Skryté výzvy ekofeminizmu a jeho praktická aplikace v environmentálním hnutí* (Diplomová práce). Brno.

Príroda: vzor žena!?: hľadanie alternatív v ekofeminizme. (c1998). *Príroda: vzor žena!?: hľadanie alternatív v ekofeminizme* (1. vyd.). Bratislava: Aspekt.

Dragon Network: Environmental Paganism: Principles. (n.d.). Dragon Network: Environmental Paganism: Principles [Online]. Retrieved April 08, 2016, from <http://www.dragonnetwork.org/principles.htm>

Breath of Gaia. Breath of Gaia [Online]. Retrieved April 17, 2016, from http://www.josephinewall.co.uk/breath_gaia.html

Official Website of The Church of All Worlds: Welcome. (n.d.). Official Website of The Church of All Worlds: Welcome [Online]. Retrieved April 08, 2016, from <http://caw.org/content/>

The Presence of Gaia. The Presence of Gaia [Online]. Retrieved April 17, 2016, from http://www.josephinewall.co.uk/presence_gaia.html

Slovník analytické psychologie. (2006). *Slovník analytické psychologie* (Vyd. 1.). Praha: Portál.

Mizející tvář Gaii : poslední varování. (2012). *Mizející tvář Gaii : poslední varování* (1st ed.). Praha: Academia.

PŘÍLOHY

PŘÍLOHA Č. 1

Reklamní plakát umístěný na stanici metra Strašnická

**VYHRAJTE
EKOLOGICKÉHO OSKARA!**

Máte v hlavě nápad, který šetří energie nebo chrání přírodu?

Přihlaste jej zdarma a vyhrajte vůz ŠKODA Octavia Combi G-TEC a další ceny!

www.ekologickyoskar.cz

E.ON ENERGY GLOBE AWARD ČR
Ocenění nejlepších energeticky ušetřených projektů

e-on

Partneři: **Cetelem** **ŠKODA** **Vaillant**

foto z vlastního archivu, rok 2016

PŘÍLOHA Č. 2

Obraz Josephiny Wallové *Breath of Gaia*



Breath of Gaia. Breath of Gaia [Online]. Retrieved April 17, 2016, from http://www.josephinewall.co.uk/breath_gaia.html

PŘÍLOHA Č. 3

Obraz Josephiny Wallové *The Presence of Gaia*



The Presence of Gaia. The Presence of Gaia [Online]. Retrieved April 17, 2016, from http://www.josephinewall.co.uk/presence_gaia.html

PŘÍLOHA Č. 4

Obraz Josephiny Wallové *Gladness of Gaia*



Gladness of Gaia. Gladness of Gaia [Online]. Retrieved April 17, 2016, from http://www.josephinewall.co.uk/gladness_of_gaia.html